

Частное образовательное учреждение высшего образования  
«Русская христианская гуманитарная академия»

*На правах рукописи*

**Лушников Дмитрий Юрьевич**

**Основное богословие в традиции российского православного образования:  
содержание и особенности преподавания дисциплины  
(на примере Санкт-Петербургской духовной академии  
второй половины XIX — начала XX вв.)**

Специальность: 5.11.2 Историческая теология  
(по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм,  
протестантизм) (теология)

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата теологии

**Научный руководитель:**  
доктор философских наук,  
профессор Д. В. Шмонин

Санкт-Петербург  
2021

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА 1. ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК БАЗОВАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ДИСЦИПЛИНА.....	15
1.1. Идентичность основного богословия .....	15
1.2. Предметно-исторический взгляд на основное богословие: основное богословие или апологетика .....	24
1.3. Внутридисциплинарное деление основного богословия. Интегративная модель .....	35
1.4. Основное богословие в решении внутрибогословских задач .....	38
1.5. Основное богословие в решении апологетических задач .....	41
1.6. Предметная структура основного богословия .....	45
1.7. Основное богословие и современные философско-теологические размышления о религии .....	48
ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ КАК ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ .....	57
2.1. Апологетическая мысль в ранней Церкви.....	57
2.2. Модели фундаментально-теологической проблематики в Средние века .....	62
2.3. Фундаментально-теологические модели Нового времени .....	67
2.4. Основное богословие в России с середины XIX — начала XX веков	73
2.4.1. Преподавание основного богословия в Киевской духовной академии.....	73
2.4.2. Преподавание основного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии .....	75
2.4.3. Преподавание основного богословия в Казанской духовной академии.....	80
2.4.4. Преподавание основного богословия в Московской духовной академии.....	82

2.4.5. Преподавание основного богословия в университетах и других высших учебных заведениях России .....	86
<b>ГЛАВА 3. ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД.....</b>	<b>92</b>
3.1. Митрополит Макарий (Булгаков).....	92
3.1.1. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность митрополита Макария (Булгакова) .....	92
3.1.2. Библиографическое описание и богословский анализ «Введения в православное богословие».....	93
3.2. Архиепископ Никанор (Бровкович).....	120
3.2.1. Жизнь и труды.....	120
3.2.2. Анализ апологетического наследия архиепископа Никанора. «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» как богословское учение о познании.....	124
3.3. Основное богословие в Санкт-Петербургской Духовной Академии в период с 1853 по 1867 гг. ....	139
3.4. Епископ Хрисанф (Ретивцев) .....	147
3.4.1. Жизнь и труды.....	147
3.4.2. Анализ преподавания основного богословия епископом Хрисанфом.....	149
3.5. Николай Павлович Рождественский .....	155
3.5.1. Жизнь и труды.....	155
3.5.2. Анализ курса основного богословия Н. П. Рождественского	157
3.6. Епископ Михаил (Грибановский) .....	164
3.6.1. Жизнь и труды.....	164
3.6.2. Библиографическое описание и богословский анализ «Лекций по введению в круг богословских наук» .....	167

3.7. Протопресвитер Евгений Аквилонov.....	173
3.7.1. Жизнь и труды.....	173
3.7.2. Основное богословие протопресвитера Евгения Аквилонova как «научно-богословское самооправдание христианства».....	176
3.8. Протоиерей Нил Малахов .....	182
3.8.1. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность прот. Нила Малахова .....	182
3.8.2. Основное богословие прот. Нила Малахова как философия религии.....	184
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	197
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	201
ПРИЛОЖЕНИЕ №1 .....	228
ПРИЛОЖЕНИЕ №2 .....	229
ПРИЛОЖЕНИЕ №3 .....	230
ПРИЛОЖЕНИЕ №4 .....	231

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность темы исследования

В настоящей работе *основное богословие* — одна из ключевых дисциплин в системе подготовки теолога и важный раздел теологии как отрасли социогуманитарного знания — впервые исследуется с исторических и теоретических позиций в современном российском теологическом контексте<sup>1</sup>. Появившись в XIX веке в структуре теологии и теологического образования западных христианских конфессий<sup>2</sup>, этот предмет, нацеленный на рационально-философское введение в христианское вероучение, завоевал прочное место в учебных планах семинарий и академий, а также превратился в научное направление в русской богословской академической мысли.

Заметим сразу, что «основное» не означает наличие неких «второстепенных» «богословий», но определяет характер и место этой дисциплины в семье богословских наук — догматического, нравственного, литургического, пастырского богословия, патрологии, церковной истории и т. д. Прилагательное «основное» следует понимать буквально в смысле *фундамента* (что этимологически коррелирует с оригинальным немецким названием — *Fundamental-theologie*), на котором строится все богословское здание христианской Церкви. Как дисциплина «основное богословие» призвано рассматривать базовые истины религиозной веры, без усвоения которых сложно переходить к изучению других богословских наук.

Трагический перерыв в развитии основного богословия в России XX века делает особенно актуальным обращение к дореволюционному опыту преподавания данной дисциплины, что определяет выбор хронологических рамок исследования, а роль Санкт-Петербургской духовной академии — столичного и, в силу этого, ведущего духовного учебного заведения —

---

<sup>1</sup> Заметим сразу, что в нашем исследовании мы используем термины богословие и теология как синонимичные, взаимозаменяемые. См. об этом: Шмонин Д. В. Богословие образование: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112.

<sup>2</sup> Первоначально под названиями «апологетика» и «философская теология». См. ниже, п. 1.2 настоящей диссертации.

фокусирует внимание на таких представителях профессорско-преподавательской корпорации как митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Никанор (Бровкович), епископ Хрисанф (Ретивцев), Николай Павлович Рождественский, епископ Михаил (Грибановский), протопресвитер Евгений Аквилонов, протоиерей Нил Малахов. Уточним, что выбор персоналий обусловлен как их личным вкладом, так и логикой развития основного богословия как академической дисциплины и раздела теологического знания.

Исследование избранной темы имеет не только историко-богословский смысл. Оно способствует лучшей ориентации в современной интеллектуальной жизни России, в которой отмечается как влияние академической науки Русской Православной Церкви на развитие образовательной и гуманитарно-научной сферы, так и влияние светского научно-образовательного сообщества, системы государственного лицензирования и аккредитации на процесс обучения в духовных школах, на саму систему подготовки священников и церковного персонала<sup>3</sup>.

#### **Степень разработанности темы. Источниковедческая и теоретико-методологическая основа диссертационного исследования.**

В изучении становления основного богословия (фундаментальной теологии) автор опирался на классические труды основоположников западной новоевропейской философско-теологической мысли: Фридриха Шлейермахера (1768–1834), Иоганна Себастьяна фон Дрея (1777–1853), Иоганна Непомука Эрлиха (1810–1864). Важное значение для написания работы имели работы современных зарубежных мыслителей, работающих в данной предметной области, с учетом содержательных и методологических пересечений с философией религии и иных междисциплинарных связей, таких, как М. Зеклер, К. Беттигхаймер, Г. Нойхауз, М. Кнапп, П. Шмидт-Левкель, Дж. О'Коллинз, А. Плантинга, Р. Суинберн, С. Дэвис, Ч. Талиаферро и др.

---

<sup>3</sup>Кирилл (Гундяев), патриарх. Теология и ценности: будущее России // Теология и образование. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. 2019. М., 2019. С. 9-13.

В отечественной науке в указанной тематике специализируются Г. В. Вдовина, В. К. Шохин, В. П. Лега, К. В. Карпов, А. Р. Фокин и др.

В теоретическом и методологическом отношении автор смог опереться на разработки Д. В. Шмони́на в области истории христианской образовательной парадигмы<sup>4</sup> и теологии образования.<sup>5</sup>

В изучении истории преподавания основного богословия в российских духовных школах, в том числе в общем контексте развития богословского образования, автор опирался на труды Н. Ю. Суховой, С. Л. Фирсова, Д. А. Карпука.

Источниковедческой базой диссертации стали опубликованные и рукописные курсы, сохранившиеся в библиотечных и архивных фондах Центрального государственного исторического архива, Рукописного отдела Российской национальной библиотеки, Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки, Архива Санкт-Петербургской духовной академии, в частности — «Курс лекций по основному богословию» Н. М. Малахова, «Введение в круг богословских наук» протопресвитера Евгения Аквилонова, журналы и отчеты Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Необходимыми источниками для исследования стали курсы и монографии профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии: митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Никанора (Бровковича), епископа Хрисанфа (Ретивцева), Николая Павловича Рождественского, епископа Михаила (Грибановского), протопресвитера Евгения Аквилонова, протоиерея Нила Малахова.

Методология работы включает в себя как общенаучные, так и специальные методы историко-теологического исследования. В основу диссертационной работы были положены такие теоретико-методологические

---

<sup>4</sup> Шмонин Д. В. О философии, теологии и образовании. СПб., 2016.

<sup>5</sup> Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. М., 2018; Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021.

принципы как историзм и комплексный подход. Религиоведческий анализ проводился на основе принципа единства исторического и логического.

В работе применялся текстологический анализ — теоретическое осмысление и интерпретация текстов учебных курсов, изучение биографических данных авторов, исследуемых в работе — преподавателей основного богословия Санкт-Петербургской духовной академии. Компаративный подход позволил выявить общее и различное в сочинениях по основному богословию профессоров и преподавателей изучаемого периода с учетом православно-богословского и иноконфессионального аспектов, влияние философских и естественнонаучных знаний на мировоззренческие основания курса, на развитие содержания и подходов к преподаванию основного богословия в системе духовного образования, включая формирования базовых моделей преподавания этой дисциплины.

Теологическая методология, учитывающая научный характер исследования и ценностно-мировоззренческие (конфессиональные) рамки теологии, ее специфику как отрасли знания, позволила соотнести культурно-исторический опыт преподавательской и научной деятельности с нормой церковного самосознания.

**Объект** диссертационного исследования — процессы формирования основного богословия как учебной дисциплины и раздела теологического знания, историческая эволюция его содержания, роли и значения в системе духовного образования с учетом зарубежного опыта и актуальных проблем российского образования.

**Предмет** исследования — базовые характеристики основного богословия в трудах профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии, методы и подходы, основные успехи и лакуны, представленные в разработках по основному богословию профессоров Санкт-Петербургской духовной академии в период 1843–1918 гг.

**Цель и задачи исследования.** Цель работы состоит в описании основных этапов развития основного богословия, в том числе,



особенностей использования данного понятия в образовании и богословской науке, в анализе методов и содержания указанной дисциплины, проводимом преимущественно на материале разработок профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии XIX — начала XX в, с учетом зарубежного контекста и перспективы обнаружения «точек роста» в современной российской ситуации.

Достижение этой цели предполагает решение следующих основных **задач**:

– рассмотреть историю появления и развития фундаментальной теологии (основного богословия) в системе теологического знания западных христианских конфессий, с учетом контекста философских исканий начала — середины XIX в., ее (его) терминологическую и содержательную идентификацию в рамках рациональной теологии как предметной области;

– дать теологическую оценку месту основного богословия в системе духовного или (в современном нам варианте) высшего теологического образования, описать основные внутродисциплинарные связи в семье богословских наук и междисциплинарные связи основного богословия со смежными отраслями научного знания (прежде всего — с философией в различных ее сегментах и вариантах);

– изучить процесс формирования и принципы модели преподавания основного богословия, его меняющегося значения в деятельности православных духовных семинарий, последовательно рассмотрев учебный и научный вклад в развитие этой дисциплины ведущих профессоров и преподавателей основного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии;

– описать процесс становления, этапы стагнации, развития и угасания основного богословия как базовой философско-теологической дисциплины в рамках сформировавшейся модели преподавания, сложившейся в Санкт-Петербургской духовной академии.

- указать основные достижения и недостатки с учётом культурного и философского контекста;
- наметить потенциальные «точки роста» основного богословия как философского компонента в православной теологии с учетом социокультурных и научно-образовательных реалий современной России.

**Научная новизна** исследования состоит в том, что

- В историко-богословском контексте выполнено аналитическое описание ключевых этапов формирования фундаментальной теологии на Западе. Через сопоставление терминов (фундаментальная теология, апологетика и др.) и уточнение границы описано содержание, подчеркнуты теологический характер и использование философской методологии в рассматриваемой дисциплине.

- Раскрыта роль основного богословия в системе духовного (высшего теологического) образования, описаны основные внутродисциплинарные связи в семье богословских наук и междисциплинарные связи основного богословия с метафизикой (как философским учением о сверхчувственном бытии), гносеологией, философией религии, религиозной философией и т. п., отмечена важность использования философской методологии в курсе основного богословия.

- В историко-церковном контексте произведена реконструкция курсов основного богословия ведущих профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии, описаны сложившиеся модели преподавания рассматриваемой дисциплины, отмечены основные достижения авторов и особенности их курсов.

- Раскрыта специфика курсов таких преподавателей как митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Никанор (Бровкович), епископ Хрисанф (Ретивцев), Николай Павлович Рождественский, епископ Михаил (Грибановский), протопресвитер Евгений Аквилонов, протоиерей Нил Малахов, роль их курсов в эволюции преподавания основного богословия вплоть до конца второго десятилетия XX в.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. При том, что термины «основное богословие» или «фундаментальная теология» имеют относительно короткую историю, закрепившись в философско-теологическом лексиконе в Новое время, сама предметная область, осмысливаемая в этих теолого-философских дискурсах, присутствовала в христианском мировоззрении фактически с момента его зарождения, будучи явно представлена уже в трудах первых апологетов.

2. Фундаментальная теология конституировалась на Западе в Новое время, отражая эволюцию философско-теологических дискурсов, изменения в структуре образовательных программ по теологии и философии в университетах, и в конечном итоге заняла прочное место в учебных планах теологических кафедр и факультетов университетов, а также духовных академий и семинарий.

3. В составе комплекса теологических дисциплин основное богословие выделяется своей особой интегрирующей функцией, связывая истины, имеющие сверхъестественный характер, почерпнутые из Откровения или закрепленные исторической традицией, с картинами мира, которые доминируют в социуме в определенную эпоху. Это обуславливает тесную связь основного богословия с такими разделами философии, как онтология, гносеология и метафизика, а в социокультурном плане поднимает её статус от внутрицерковного дискурса, решающего внутренние вопросы духовно-академического обучения, до наиболее социально значимой части православно-христианского мировоззрения, способного оказывать влияние на ценности, мировоззренческие основы жизни общества, в особенности на его мыслящие и хорошо образованные слои.

4. Основное богословие, представленное в российских духовных школах XIX-начала XX века, следует рассматривать как целостный феномен,

а опыт Санкт-Петербургской духовной академии – в качестве репрезентативного феномена.

5. История основного богословия в русской духовно-академической традиции на примере столичной академии, может быть разделена на четыре периода: становление, стагнация, расцвет и упадок. Период становления (1843–1852 гг.) связан с именами митрополита Макария (Булгакова) и архиепископа Никанора (Бровковича); период стагнации (1853–1867 гг.); период расцвета (1869–1910 гг.) представлен именами архиепископа Никанора (Бровковича), епископа Хрисанфа (Ретивцева), Николая Павловича Рождественского, епископа Михаила (Грибановского), протопресвитера Евгения Аквилонова; период упадка (1910–1918 гг.) связан с именем протоиерея Нила Малахова.

6. Авторские варианты основного богословия митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Никанора (Бровковича), епископа Хрисанфа (Ретивцева), Николая Павловича Рождественского, епископа Михаила (Грибановского), протопресвитера Евгения Аквилонова, хотя и имеют определенные лакуны, находятся на уровне философских и богословских достижений своего времени, а в определенном смысле даже недооценены современными авторами, поскольку предвосхитили ряд концептов, сформулированных авторитетными современными теологами.

**Теоретическая значимость** диссертации состоит в том, что полученные в ходе исследования результаты позволяют с теологической точки зрения раскрыть ход развития преподавания основного богословия с середины XIX по второе десятилетие XX века, рассмотреть с современной точки зрения роль основного богословия не только в православной научно-образовательной среде, но и в более широком социокультурном измерении. Выводы диссертации могут быть использованы для целостного исследования мировоззренческих сдвигов и проблем образования в современной России. Впервые в истории отечественной теологии изучена история становления

такой отрасли богословского знания, как основное богословие, произведено соотнесение зарубежного опыта с отечественным, предложены подходы к определению места основного богословия в составе теологии с учетом связей со смежными ей отраслями, намечены перспективы развития этой богословской дисциплины в современных российских условиях.

**Практическая значимость** исследования обусловлена тем, что полученные результаты могут быть использованы при разработке и чтении курсов по теологии (богословию), истории церковного образования. Материал диссертации может применяться в работе над учебно-методическими пособиями и учебниками по перечисленным научным дисциплинам и разделам лекционных курсов, а также способствовать развитию диалога между духовно-академическим образованием, университетской теологией и социальном пространствесовременной гуманитарной науки.

#### **Апробация результатов научного исследования.**

Основные положения диссертационного исследования отражены в трех публикациях автора, изданных в журналах, рекомендованных ВАК при Минобрнауки России, а также в семи публикациях иных отечественных периодических изданий и сборников научных трудов.

Также автором выпущены два издания (2015 и 2019 гг.) учебного пособия и учебник (2021 г.) по основному богословию.

Концепция и основные положения диссертации обсуждались на научных конференциях и круглых столах:

1. I Всероссийская научная конференция «Теология в гуманитарном образовательном пространстве» (Москва, НИЯУ МИФИ. 14–15.06.2017).
2. Межрегиональная конференция кафедры богословия СПбДА «Актуальные вопросы современной аналитической теологии» (С.-Петербург. 20.11.2018).

3. II Всероссийская научно-образовательная конференция «Теология в современном научно-образовательном пространстве» (Москва, МИФИ, 01–02.11.2018).

4. Круглый стол, посвященный 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина) (С.-Петербург, 10.03.2020).

5. III Всероссийская научно-образовательная конференция «Теология в современном научно-образовательном пространстве» (С.-Петербург, 23.11.2020).

6. Межрегиональная конференция кафедры богословия СПбДА «Рациональная теология: пути восстановления преемственности» (С.-Петербург, 19.05.2021).

7. XXIX Международная конференция: «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме» (С.-Петербург, 25.06.2021).

8. V Всероссийская (с международным участием) научная конференция «Теология в современном научно-образовательном пространстве» (Москва, 02.12.2021).

Апробация работы осуществлялась по мере ее выполнения при чтении курсов лекций и проведении семинарских занятий по основному богословию бакалавриата и аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии.

### **Структура и объем диссертации.**

Диссертация состоит из введения, двух глав, разбитых на параграфы, заключения и библиографического списка.

# ГЛАВА 1. ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК БАЗОВАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

## 1.1. Идентичность основного богословия<sup>6</sup>

Напомним, что в богословской науке России понятие «Основное богословие» появляется лишь в середине XIX века, и только с этого времени оно становится названием вновь сформировавшейся самостоятельной богословской дисциплины. Следует отметить, что данное понятие — «основное богословие» — является не вполне удачным переводом немецкого «Fundamental-theologie», поскольку не вполне точно раскрывает содержащееся в исходном, оригинальном термине понятие фундамента, основания и т. д.

Вопрос определения понятия или идентичности предмета — это вопрос определения специального своеобразия научной дисциплины. Основное богословие, как и другие богословские дисциплины, имеет определенные проблемы с идентичностью. Это связано с тем, что, во-первых, «каждая научная дисциплина имеет свои проблемы с идентичностью до тех пор, пока она полностью “не затвердеет” или не будет “втиснута в схоластический корсет”»<sup>7</sup>, а во-вторых, формирование основного богословия как отдельной богословской дисциплины завершилось лишь к середине XIX века, когда оно смогло отмежеваться от застывших форм новосхоластической апологетики. И хотя «основное богословие еще довольно молодо как богословская дисциплина, поставленная перед ним задача настолько же стара, как и сама христианская вера. Оно должно обосновывать веру в Иисуса как Христа на основании разума, который доступен также неверующим или инаковерующим»<sup>8</sup>.

Одним из постулатов основного богословия является достижение главной цели — аргументированного обоснования христианской веры. Поэтому как

---

<sup>6</sup> Материалы данного раздела апробированы в статье размещенной на официальном сайте Учебного комитета Русской Православной Церкви в рубрике «Духовное образование сегодня». См.: Лушников Д., свящ. Основное богословие как базовая богословская дисциплина // Сайт Учебного комитета Русской Православной Церкви. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8434/> (датаобращения 13.12.22)

<sup>7</sup> Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen // Handbuch der Fundamentaltheologie / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. 4. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. S. 334.

<sup>8</sup> Neuhaus G. Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017. S. 11.

научно-богословская дисциплина «основное богословие является выражением того воззрения, согласно которому христианская вера обязана быть разумной или, во всяком случае, не должна быть анти-разумной, отражая этим широко распространенное в христианстве, однако не само собой разумеющееся устремление»<sup>9</sup>.

Приходится признать, что в жизни христианской Церкви достаточно часто встречается такое восприятие либо понимание веры, при котором верующему человеку нет нужды ни в понимании ее подлинного, глубокого содержания, ни, тем более, в ее рациональном обосновании. Именно потому научная дисциплина «основное богословие» все свои усилия направляет на утверждение «гармоничного сосуществования» веры и разума, — они не исключают друг друга, более того, они — и все основное богословие в целом — подтверждают, что «человек верующий» суть «человек разумный». Особо следует подчеркнуть значимость понятия ответственности применительно к усилиям основного богословия обосновать разумность христианской веры. Ответственность в данном контексте понимается как обязательство верующего человека по отношению к истине, поскольку каким-либо образом передать другим свою веру, ее основные пропозиции и т. д. возможно тогда и только тогда, когда сам верующий относится к истине, лежащей в основе его веры, добросовестно. Можно даже вполне обоснованно утверждать, что в подлинной христианской вере само ее — веры — утверждение и какие-либо рациональные аргументы и обоснования не только не исключают друг друга, но, напротив, уверенно согласуются, прежде всего в дискурсе ответственности самого верующего.

Поэтому христианское богословие «как руководимая разумом рефлексия веры о вере, развивает методическим и систематическим образом то, что заложено в самой вере, раскрывает средствами разума форму и содержание веры»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie. München: Don Bosco, 1999. S. 12.

<sup>10</sup> Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg: Verlag Herder, 2016. S. 47.



Совершенно очевидно, что Богом данная человеку истина предназначена не только для его — человека — сердца и души, но и, что не менее важно, для разума верующего человека. В таком случае, человек верующий естественно должен стремиться к предельной ясности всех — прежде всего фундаментальных — положений своей христианской веры. Из этого вытекает, что вера несомненно нуждается в учении о Боге — т. е. в богословии — прежде всего самой себя ради. Для верующего разума очевидно, что основополагающее качество христианского Откровения — его универсальность — убедительно может быть обосновано только с помощью мышления; «только если Божественное откровение оказывается обоснованным в рациональном дискурсе, христианское благовестие может стать предметом аргументативного объяснения и проявиться в качестве универсальной, безусловно относящейся по сути своего предмета ко всем людям истины»<sup>11</sup>.

Авторы базового для современной католической фундаментальной теологии четырехтомного руководства по данной дисциплине<sup>12</sup> предлагают считать оправданным определение основного богословия как «науки о вере» (*Glaubens-Wissenschaft*) и использование этого понятия в качестве стандартного обозначения научного богословия христианства<sup>13</sup>. Эта концепция основного богословия, которая развилась в схоластической истории рецепции аристотелевского понятия науки, как обозначение в общем научного типа дискурса христианского богословия, предполагает научно-теоретическое и богословское оправдание такого предположения, согласно которому христианское богословие, во-первых, вообще способно к научности и может осуществляться в научной форме, во-вторых, природа христианской веры и ее предметный мир в принципе допускают такую опцию и что оно, в-третьих, полезно и способствует восприятию богословской задачи в целом. При

---

<sup>11</sup> Ibid. S. 48.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Seckler M. Theologie als Glaubenswissenschaft // Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. S. 131-184.

этом «кажущееся парадоксальным словосочетание “наука о вере” показывает, что здесь вера и наука (научность) вступают во взаимодействие друг с другом таким образом, что вера и предмет веры становятся предметом научного стремления к познанию, а научный дискурс — инструментом познания веры, причем таким образом, что обе взаимодействующие инстанции при этом не теряют своей сущности, но, сохраняя свои собственные характеристики и специфические интересы могут сотрудничать неповрежденно и продуктивно»<sup>14</sup>.

При этом, такая реорганизация богословия «в науку о вере» сопровождается глубокой сменой его парадигмы, которая предполагает переход от методологически свободного верующего мышления к строго урегулированному научнообразному дискурсу, от ориентированного на текст и опирающегося на авторитет стиля истолкования к предметному и вопросно-ориентированному обсуждению, научному рассмотрению и исследованию<sup>15</sup>.

Предложенное западными теологами понимание основного богословия как научной дисциплины, подтверждается результатами научных исследований отечественных теологов и философов науки. Так Д. В. Шмонин, в своей недавно вышедшей монографии<sup>16</sup>, посвященной легитимации теологического знания в контексте современной образовательной парадигмы, предлагает считать теологию такой предметной областью, которая на достаточных основаниях может быть описана в совместимых с наукой понятиях. Разрабатывая подробную классификацию современного научного знания, автор определяет место теологии в ней как такой области научного знания, которая нацелена на решение вопросов междисциплинарного и ценностно-мировоззренческого характера<sup>17</sup>. Д. В. Шмонин выделяет три уровня христианского понимания теологии: в первом значении — это изначальное Слово Бога, творящее мир; во втором, — это обращенное к нам Его

---

<sup>14</sup> Seckler M. Glaubenswissenschaft // Glaubenswissenschaft und Glaube. Bd. I. Tübingen: Francke Verlag, 2013. S. 75.

<sup>15</sup> Ibid. S. 77.

<sup>16</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021.

<sup>17</sup> Там же. С. 27-28.

учительское слово Откровения; и наконец, в третьем — это наше, человеческое слово о Боге. При этом, автор справедливо отмечает, что первые два смысла не позволяют говорить о теологии как науке, хотя «именно в них раскрывается суть теологии как мировоззренческого, ценностного, вероучительного ядра, как аксиоматической базы и жизненного опыта богослова»<sup>18</sup>. Но, именно в последнем значении теология, по мнению Д. В. Шмони́на, предстает как рациональная система знания, организованная по принципам, во многом аналогичным принципам гуманитарных наук, когда допустимо говорить «о редукции научного знания к теологии (теология в третьем значении) как дисциплине, которая использует тот же язык описания, что философия и другие науки»<sup>19</sup>. Такая теология, развиваемая посредством рациональных процедур, может быть названа рациональной<sup>20</sup> и выступать, считает автор, «как отрасль знания (предметная область), обеспечивающая систематическое выражение религиозной доктрины, комплекса раскрывающих ее дисциплин, а также дисциплин, связанных с решением этих задач»<sup>21</sup>. При этом основное богословие, которое использует ресурс и демонстративные средства философско-гуманитарного и естественно-научного знания для рационализации принципов христианской веры, автор считает дисциплиной теологической, в буквальном смысле основой теологии и пропедевтикой теологии через философию<sup>22</sup>.

Отметим, однако, что иного взгляда на теологию, т. е. на возможность трактовать само богословское знание как научное, придерживается В. К. Шохин, видный представитель отечественной философской теологии. Его позиция восходит к поздней работе Иммануила Канта «Спор факультетов»

---

<sup>18</sup> Там же. С. 33-35.

<sup>19</sup> Там же. С. 28.

<sup>20</sup> П. Б. Михайлов, рассуждая о границах и характере богословской рациональности, приходит к выводу, что «христианское богословие не просто время от времени вынуждено обращаться к ресурсам рациональности в зависимости от потребностей, предъявляемых ему той или иной актуальностью. Рациональность и есть основная форма христианского богословия, выражающая ее природу, однако, повторюсь, это рациональность особого рода, рациональность обогащенная и проникнутая божественными явлениями» (Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 54).

<sup>21</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 36.

<sup>22</sup> См. Там же. С. 46.

(1878), где немецкий философ, как известно, предложил на основании разной степени отчетности теолога-философа и библейского (т. е. церковного) теолога, развести теологию умозрительную и теологию церковную. Для Канта «основывающийся на Библии богослов черпает свои наставления не из разума, а из Библии»<sup>23</sup>, поэтому философ был убежден, что «когда основывающийся на Библии богослов прибегает к помощи разума, полагая, что разум с величайшей искренностью и серьезностью стремится к той же цели, то он перепрыгивает (как брат Ромула) стену церковной веры, единственно дарующей спасение, и попадает на открытое, свободное поле собственных суждений и собственной философии, и здесь он, избегнув церковной власти, подвергается опасности анархии»<sup>24</sup>. В. К. Шохин, в свою очередь, полагает, что действительно научное знание имеет критерием своей успешности актуальность и новизну исследований в сочетании с их фундированностью, а потому сохраняет необходимую конкуренцию подходов и научных парадигм<sup>25</sup>. Но сочетание научности и церковности, по мнению автора, трудно осуществимо на практике, поскольку «церковное богословие, для которого, если можно так выразиться, протекционизм должен быть значительно более востребованным, чем свободная конкуренция. По той простой причине, что здесь ученый муж несет ответственность не столько перед научным сообществом, сколько перед церковной системой приоритетов»<sup>26</sup>. Поэтому В. К. Шохин решение проблемы «научности» теологии видит в разделении (непростом, но необходимом) двух форматов теологического знания – в виде светской теологии и церковного богословия<sup>27</sup>. На основании этого принципа автор различает, не в коем случае не противопоставляя, два вида рациональной теологии: философскую и фундаментальную.

---

<sup>23</sup>Кант И. Спор факультетов / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 58.

<sup>24</sup> Там же. С. 60.

<sup>25</sup>Шохин. В. К. Основное богословие и конъюнктурная теология // Кнапп М. Разум веры. Введение в основное богословие / Пер. с нем. прот. В. Хулапа. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 25-26.

<sup>26</sup> Там же. С. 26.

<sup>27</sup> Там же. С. 25.

Основное богословие, несмотря на свою близость к философии и философским формам мышления, с ее необходимыми задачами фундирования, все же предстает как философско-теологическая дисциплина или, по выражению Д. В. Шмони́на, как «пропедевтика теологии через философию». «Важная роль основного богословия в процессе обучения, — отмечает в этой связи Д. В. Шмонин, — состоит в использовании ресурса и демонстративных средств философско-гуманитарного и естественнонаучного знания для рационализации принципов христианской веры. Эту дисциплину можно считать теологической постольку, поскольку она разработана теологами и излагается с теологических позиций. Она представляет собой комплекс философских, лингвистических и историко-критических приемов, иллюстрирующих основные истины веры в апологетико-образовательных целях»<sup>28</sup>.

При этом основное богословие радикально отличается от других гуманитарных дисциплин, имеющих дело с феноменом религии: философии религии, истории религии и религиоведения, поскольку «существует только в рамках богооткровенной религии, утверждает христианскую религию и является ее частью, т. е. речь идет о типе богословия, опирающемся на конкретную религию»<sup>29</sup>. Христианская «наука о вере», каким можно считать основное богословие, — не отвлеченное философское теоретизирование, но мышление, тесно связанное с жизненной функцией самой христианской веры, которая, в свою очередь, становится и субъектом, и объектом этой науки.

Общие усилия основного богословия носят комплексный характер и делают его дисциплиной интегративной. В основе основного богословия лежат свойственные ему как христианской науке о вере определенные конститутивные и регулятивные принципы. Оно является той богословской дисциплиной, которая имеет дело с «фундаментальным», т. е. с фундаментами для богословия и веры, с положениями, соответствующими проблематике

---

<sup>28</sup>Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 46.

<sup>29</sup>Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie... S. 53.

разумного обоснования. Соответственно, метафора фундамента как содержательно, так и методологически показывает область деятельности этой дисциплины. В рамках основного богословия речь идет, с одной стороны, об обосновании основных предварительно изложенных другими богословскими дисциплинами трансцендентных истин веры, а с другой стороны, о возможности в принципе обоснования права на существование теологии и веры как таковых. Другими словами, его предметное поле «простирается, с одной стороны, на общие основы или фундаментальное в христианстве по отношению к его понятийному постижению и идеальной реконструкции в виде дисциплины оснований или обоснования теории христианства, которая логически предшествует догматической форме мысли; с другой, она включает в себя научную теорию богословия, вновь в общем закладывая его основы»<sup>30</sup>.

Основное богословие в буквальном смысле может считаться *основополагающей учебной дисциплиной для изучающих теологию, и / или вводным разделом* теологии, который в научном плане имеет характер пограничной, переходной дисциплины между философией и систематической теологией. Его важное посредническое положение решает миссионерско-апологетическую задачу гуманитарного, философского введения в теологию.

При этом, основное богословие находится в естественной связи с природой христианской веры и пониманием христианства как истинного мировоззрения, раскрываемого в рациональном мышлении. Именно этим обуславливается возможность и необходимость существования основного богословия, для которого разум становится неким «моральным органом» для принятия решений с позиций правды и истины: «это так фундаментально, так центрально, так общетеологически и общехристиански релевантно, и одновременно так специфично по заданности, что требует развития в богословии особого рабочего направления и из него научной дисциплины со

---

<sup>30</sup> Seckler M. Fundamental-Theologie. Ihr integrativer Begriff // Glaubenswissenschaft und Glaube. Bd. I. Tübingen: Francke Verlag, 2013. S. 179.

специфической сферой деятельности, специфическим направлением интересов, специфической постановкой цели и в такой степени собственной идентичностью, которую нельзя смешивать с чем-либо»<sup>31</sup>. Эта идентичность основного богословия, обусловленная задачами разумного обоснования религиозной веры, предшествует ее внутреннему развитию и расчленению в преемственной связи, образуя для них движущую силу.

Таким образом, проблема идентичности основного богословия относится только к тому вторичному уровню, где речь идет о детерминации отдельных целей, и вопросу истории предмета, когда определяется его внутреннее формальное и содержательное единство, его внутренняя структура и разграничение от догматики и философии. «И здесь основное богословие больше походит на лабораторию, в которой оживленно занимаются все новыми проектами, экспериментами и постановкой новых задач»<sup>32</sup>. По мнению Макса Зеклера, одного из ведущих современных представителей основного богословия на Западе, это не связано с какой-то своевольностью основного богословия, зависящей от индивидуальных факторов, а с тем, что задача разумного обоснования — это задача комплексная, зависящая от историчности нашего бытия и множественности «человеческих жизненных миров», а потому «основное богословие неизбежно является многослойной и открытой организацией»<sup>33</sup>.

Поэтому в вопросе идентичности основного богословия Зеклер определяет следующую закономерность: чем глубже и обширнее понимается задача фундирования, тем многослойнее, многостороннее и комплекснее становится поле деятельности основного богословия. Однако при слишком большом растяжении проблемных полей основного богословия, как и любой другой дисциплины, возникает угроза количественной перегрузки и тематической гипертрофии, когда рвутся стыки, связывающие предметное

---

<sup>31</sup> Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 335.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid. S. 336.

единство. Неточное определение задач основного богословия угрожает сделать его неопределенной смесью наук или «наукой обо всем». Поэтому вопрос о том, что действительно относится к основному богословию, может и должен быть решен исходя из систематики понятия идентичности<sup>34</sup>.

## 1.2. Предметно-исторический взгляд на основное богословие:

### основное богословие или апологетика

К началу XIX века, в рамках тогдашнего форсированного энциклопедического и описательного преобразования в изучении теологии, на Западе сформировался специальный предмет, назначение которого заключалось в 1) изучении основ веры и 2) в основополагании теологии. Предмет этот был рассчитан на то, чтобы стать самостоятельной обособленной академической дисциплиной.

*Фридрих Шлейермахер (1768–1834)*<sup>35</sup> и *Иоганн Себастьян фон Дрей (1777–1853)*<sup>36</sup> стали своего рода «отцами-основателями»<sup>37</sup> нового предмета. В своих работах по структуре теологии Шлейермахер и фон Дрей убедительно показали необходимость появления фундаментальной общетеологической научной дисциплины, которой, при этом, «отцы-основатели» не смогли дать единого наименования, именуя ее «апологетикой», и «философской теологией»<sup>38</sup> (Шлейермахер), и «апологетикой» (Дрей). В дальнейшем в научной

---

<sup>34</sup> Ibid. S. 337.

<sup>35</sup> Система богословских дисциплин представлена у Шлейермахера в: Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. B., 1830.

<sup>36</sup> Основная работа Дрея — это трехтомное сочинение «Апологетика как научное доказательство божественности христианства в его явлении», изданное в 1838-1847 гг. (Drey J. S. Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. Frankfurt am Main, 1838-1847).

<sup>37</sup> Ibid. S. 338.

<sup>38</sup> Шлейермахер первым разработал научный метод апологетики и «первым отнес апологетику к области философского богословия и, сообразно с потребностями времени, придал ей значение в строгом смысле основной науки в области богословия» (Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. В 2-х т. Т. 1. СПб., 1884. С. 109). Заслуга Шлейермахера, по мнению Г. Эбелинга (1912-2001), основоположника современной протестантской фундаментальной теологии, заключается в том, что «он разработал в дополнение к идеалистической философии концепцию богословской энциклопедии, которая решительно утверждала бы характер богословия как положительной науки, таким образом, не требуя от него умозрительного обоснования на основе идеи науки, но с образцовой строгостью придерживалась задачи формальной энциклопедии, дающей отчет о научности и внутренней организации богословия» (Цит по.: Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder, 2009. S. 14).



среде был принят термин «апологетика». Однако в XIX веке (30-е годы) научный предмет «апологетика» получает новое название — «основное богословие» или «фундаментальная теология»<sup>39</sup>. Следует отметить, что новое наименование значительно лучше и точнее указывает на задачи научной дисциплины — обоснование 1) этимологически и 2) понятийно-исторически. «Фундаментальная теология» как понятие было введено представителем т. н. «теологии посредничества»<sup>40</sup> А. Ф. Л. Пельтом (A. F. L. Pelt) в изданной в Гамбурге «Теологической энциклопедии»<sup>41</sup> (1843). Пельт в указанной работе раскрывает программу «философской теологии» или «апологетики» Шлейермахера прежде всего как фундаментальную теологию<sup>42</sup>. Термин «Фундаментальная теология» тогда же использовали в своих трудах целый ряд исследователей, при этом использовали они его — термин «Фундаментальная теология» — к тому предмету, который ранее именовался апологетикой либо философской теологией<sup>43</sup>. Соответственно, первая кафедра фундаментальной теологии, открытая в Праге (1856 г.), представляла собой ранее существующую кафедру апологетики, но уже под другим названием. Первым заведующим кафедрой фундаментальной теологии стала австрийский богослов и философ Иоганн Непомук Эрлих (J. N. Erlich) (1810–1864) — автор трехтомника: «Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии» (1859–1862).

Концепция фундаментальной теологии Эрлиха была достаточно тесно связана с концепцией Дрея («апологетикой»), однако именно у Эрлиха богословская дисциплина под названием «фундаментальная теология» получает статус университетской дисциплины. С тех пор оба понятия часто

---

<sup>39</sup> Далее термины «основное богословие» и «фундаментальная теология» будут использоваться как взаимозаменяемые.

<sup>40</sup> Теология посредничества (нем. *Vermittlungstheologie*) — течение в немецком протестантском богословии середины XIX века, стремившееся согласовать религиозную догматику с духом современной науки. Появление этого течения связывают с возникновением в 1827 году журнала «Теологические исследования и критика».

<sup>41</sup> Pelt A. F. L. *Theologische Encyclopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaften und ihrer einzelnen Zweige*. Hamburg, 1843.

<sup>42</sup> Seckler M. *Fundamental-Theologie. Ihr integrativer Begriff...* S. 184-185.

<sup>43</sup> *Ibid.* 185.

употреблялись как взаимозаменяемые и одинаковые по смыслу, хотя иногда их и различали в зависимости от идей, которые авторы хотели предложить.

По мнению Зеклера, такой смысловой беспорядок в определении науки — лишь вершина айсберга. Поэтому комплексность и идентичность основного богословия может быть понята только в процессе проведения исторических, и понятийных исследований<sup>44</sup>.

Однако исключительно спекулятивное и окончательно решенное толкование метафоры фундамента, апологетики и апологии не дает необходимых результатов, соответствующих реальности. Вариативность значения слова «апология» простирается от единичных случаев защиты перед судом через теологическое и правовое обоснование притязаний на легитимность христианской веры до смыслового отчета о христианской вере в целом. В своей семантике понятие «апология» охватывает два целевых направления, которые выражаются с разной силой в зависимости от потребностей: 1) защита от обвинений и дискуссионное прояснение недоразумений, и 2) легитимация собственных убеждений. Поэтому уже с первых веков христианства эти две линии были тесно связаны друг с другом. Для христианства с самого начала, т. е. с момента его появления, апология как религиозно-философский литературный жанр стала не только искусством защиты, но и особым способом свидетельства веры, связанным с претензией христианства на истину. Речь здесь идет не только о защите позиции, но и о позитивном изложении доводов об истинности христианства, не о защите мировоззренчески религиозной групповой идеологии, а о раскрытии миссии христианства в горизонте вопроса об истине. Поэтому апологии стали важным фактором в историческом процессе распространения христианства и его культурной универсализации.

Хотя апологетическое мышление всегда было присуще христианству, словарное определение апологетики появляется лишь в Новое время, а к началу

---

<sup>44</sup> Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 340.

XIX века слово «апологетика» стало употребляться преимущественно для обозначения школьно-теологического предмета и для частичных задач основного богословия.

В широком смысле термин «апологетика» может выступать как категорийно-родовое понятие и охватывать все апологетически ориентированные теологии, когда речь идет об апологетической литературе в широком смысле слова. В этом отношении апологетика несет функции самозащиты христианства, ответственности веры, смыслового отчета, доказательства правдивости или достоверности веры и обоснования ее легитимности.

В узком смысле апологетикой называют такую специфическую научную дисциплину, которая предполагает восприятие апологетических задач с позиций веры и науки. При этом, предметно и методологически она охватывает философскую, познавательную-теоретическую, научную и энциклопедическую фундаментальную и фундирующую проблематику. Именно такая апологетика во времена Шлейермахера и Дрея была зафиксирована и концептуализирована как основная теологическая наука, и введена в предметный канон теологии<sup>45</sup>.

Именно в соответствии с таким узким понятием и была изначально ориентирована апологетика, как рационально-научное, философское и, в какой-то степени, преддогматическое основоположение христианской веры, Церкви и богословия как такового. Мотив апологии сфокусировал рабочее направление апологетики и внутриспецифический плюрализм ее тем и методов: например, доказательство для разума Божественности христианства, историческое и теоретическое доказательство его достоверности, разработку рациональных основ веры, смысловой отчет о вере и т. д. Такое фокусирование апологетики на заданный профиль задач привело к тому, что другие задачи, такие как установление конститутивных и директивных принципов христианства, религиозно-философское

---

<sup>45</sup>Ibid. S. 342.

основополагание религии как таковой, теологическое учение о познании или герменевтика веры, были предоставлены другим дисциплинам.

Можно сказать, что основное богословие оказалось наиболее удачным названием для этой дисциплины, которое и сегодня зачастую используется как синоним апологетики. Однако, в то же время, использование нового термина «фундаментальная теология» или «основное богословие» частично коннотировало понимание, что «старая апологетика» нуждается в новом образе передачи и смене парадигм в отношении того, что должно рассматриваться как фундаментальное и разумно обоснованное. Сегодня в разговорной речи обозначения фундаментальная теология или основное богословие сопряжены с понятиями типа «мотивация веры», «обоснование веры», «ответственность веры» и т. д. Но такое монофункциональное и довольно специальное понимание фундаментальной теологии не должно вводить в заблуждение, так как в самом себе допускает многообразие смысловых нюансов. Уже короткий взгляд на предысторию формирования предмета демонстрирует, что фундаментальная теология занимает более широкое поле, чем это могло показаться с точки зрения того понимания, которое начало преобладать во второй половине XIX века.

Употребление метафоры фундамента и его эквивалентов в теологии не ново, и восходит к началу философской и теологической истории, и, равным образом, к методическому ретроспективному осознанию проблем основания и легитимации метафизики, религии, теологии как таковых. Эта метафора появлялась в различных предметных областях по мере надобности, и решающим для ее пригодности было, собственно, лишь направление взгляда на то, что рассматривалось как фундаментальное.

Так, например, в XIX веке устойчивое распространение получила концепция фундаментальной философии как первого раздела философии, как ее основоположение, обосновывающее возможность философии вообще. Как таковая, она исследовала начала философского познания, на которых могли бы

быть утверждены различные философские дисциплины<sup>46</sup>. Рассматривая историю возникновения понятия М. Зеклер отмечает, что «фундаментальная философия как программное философское понятие и как название книг, появляется в середине XVIII века, сначала в смысле онтологии как основополагающей науки у Людовико Барбьери (Ludovico Barbieri, 1743) и Израэля Готтлиба Ганца (Israel Gottlieb Canz, *Philosophia fundamentalis*, 1744, на латыни), затем в трансцендентально-философско-познавательном варианте как «Основная философия или протонаучное основополагающее учение» у Вильгельма Траугготта Круга (Wilhelm Traugott Krug, *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*, 1802), а также как философское учение о принципах и методах у Готтлиба Вильгельма Герлаха (Gottlieb Wilhelm Gerlach, 1825) и Фредерика Карла Бидермана Friedrich Carl Biedermann, 1857, и др.)»<sup>47</sup>.

Основная идея фундаментальной философии заключалась в том, чтобы предварять (обосновывать) две главные части философии как науки (теоретическую и практическую философию). Так, например, В. Т. Круг во введении к своей фундаментальной философии пишет, что философия как научное целое состоит из многих частей, которые связаны между собой как части органического тела. Обычно, продолжает он, философию разделяют на теоретическую, которая занимается представлением и познанием, и практическую, которая занимается стремлением и действием<sup>48</sup>. Далее он говорит, что этим двум частям можно было бы предпослать исследование, которое занималось бы философским познанием как таковым и рассматривало

---

<sup>46</sup> М. Кнапп отмечает, что фундаментальная философия «исследует начала познания, на которых утверждаются различные философские дисциплины, эти принципы претендуют на статус априорных закономерностей человеческого духа — «Я» или индивидуальности». (Knapp M. *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie...* S. 13.)

<sup>47</sup> Seckler M. *Fundamental-Theologie. Ihr integrativer Begriff // Glaubenswissenschaft und Glaube. Bd. I. Tübingen, 2013. S. 185-186.*

<sup>48</sup> Здесь и далее использовано следующее издание: Krug. W. T. *Fundamentalphilosophie. Züllichau und Freystadt: Darnmann, 1803. S. 32.* М. Зеклер, упоминая Вильгельма Круга в предыдущей цитате, по всей видимости имеет в виду издание: Krug. W. T. *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre. Züllichau und Freystadt, Darnmann, 1819, ошибочно датируя его 1802 годом.*

«первые условия и элементы (Bestandtheile) философии как науки»<sup>49</sup>. «Эта наука, — пишет Круг, — по праву могла бы называться философским основным учением (Grundlehre) (archologia philosophica s. philosophia fundamentalis) и должна была бы быть общей основной теоретической и практической философии, тем самым сама по себе не будучи ни только теоретической, ни только практической, но одновременно и теоретической и практической, хотя в то же время она, когда бы кто желал сохранить разделение на теоретическую и практическую философию в качестве основного разделения, могла бы быть отнесена к теоретической философии»<sup>50</sup>. Кроме того, пишет Круг, суждения теоретической и практической философии могли бы быть выведены из суждений фундаментальной философии. В этом отношении фундаментальная философия являлась бы подлинным Органом философии (в отличие от логики, которая является частью теоретической философии) и тем самым делала возможным философию как заверенное самостоятельное целое. Фундаментальная философия сначала излагает принципы и элементы философского познания, а затем его способ и метод. Поэтому сама фундаментальная философия подразделяется на философское учение о принципах (philosophische Elementarlehre) и философское учение о методе (philosophische Methodenlehre)<sup>51</sup>.

М. Зеклер также отмечает, что во многом значимым для фундаментальной теологии, осуществлявшейся по аналогии с фундаментальной философией, как раз в эпоху Эрлиха, мог стать, изданный испанским философом и католическим апологетом Хайме-Лусиано Бальмесом (Jaime L. Balmes) сначала на латыни в 1846 году, а затем в 1855-56 гг. на немецком четырехтомный труд «Фундаментальная философия» (Philosophia fundamentalis), который нашел широкий отклик в католическом богословии того времени<sup>52</sup>. Более того, и в дальнейшем, уже в XX столетии, основное

---

<sup>49</sup>Ibid. S. 32.

<sup>50</sup>Ibid. S. 33.

<sup>51</sup>Ibid. S. 34.

<sup>52</sup>Seckler M. Fundamental-Theologie. IhrintegrativerBegriff... S. 186.

богословие нередко продолжало черпать свое вдохновение в фундаментальной философии, в этом параллельном (родственном) для себя феномене<sup>53</sup>.

Поэтому можно со всей уверенностью утверждать, что проект фундаментальной философии оказал существенное влияние на возникновение наименования «Основное богословие» или «Фундаментальная теология», когда для того, чтобы отразить научно-теоретический статус рассчитанной на вопросы разумного обоснования основополагающей теологической дисциплины и определить ее рабочие цели, и была использована метафора фундамента для ее наименования.

Итак, название «Фундаментальная теология» оказалось более семантически ясным чем прежние понятия, т. к. соответствовало развитию тогдашней современной философии. Речь идет прежде всего о базовом для философии предметном комплексе под названием «учение о принципах», т. е. первоначалах бытия, мышления, познания и действия. «Принципы» по своему существу и методически находятся в начале любой последовательности и образуют несущую основу для того, что следует из них онтологически, теоретически-познавательного или аксиоматически. Понятие принципов является необходимым для всех теоретически и практически обоснованных связей. Поэтому и для теологии рефлексия над принципами всегда играла значительную роль, а теологическое учение о принципах стало предметной частью фундаментальной теологии. Это учение об источниках, условиях, критериях, методах, нормах, структурах теологического познания, будь оно религиозно-философское познание вообще или только христианское и церковное. Эта область задач, имевшая общее название «учение о теологических принципах познания и методах» и первоначально входившая в

---

<sup>53</sup> Так, например, Френсис Шюслер Фьоренца отмечает, что поскольку «обращение к человеческому субъекту и теории познания, которая является приоритетной в качестве основополагающей философской дисциплины, ведет за собой реорганизацию богословского вопроса об основе и легитимации христианской веры, то объективизм прежних апологетических усилий было более невозможно представлять в научном отношении и верифицировать в философском. Следствием этого развития стало то, что основное богословие продолжает развиваться в зависимости от фундаментальной философии и ее методических принципов». (Schüssler Fiorenza F. *Fundamentale Theologie: zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. S. 237).

область догматики, окончательно закрепились за фундаментальной теологией<sup>54</sup>. В узком смысле теологическое учение о принципах понималось как учение о принципах теологии в целом, когда устанавливался фундамент из конститутивных и регулятивных принципов, например, разум и вера, научность и церковность и т. д. В рамках этого рабочего поля фундаментальная теология могла иметь такие названия как энциклопедия, *prolegomena* (введение), *theologiageneralis* (общая теология), или же собственное предметное название.

Таким образом, термин фундаментальная теология более подходил для предметного обозначения науки, известной ко времени Дрея как апологетика, при этом метафора фундамента и апологетический мотив стали взаимно дополнять друг друга. Апологетически ориентированное понимание и изложение смысла веры и рационально-теологический дискурс основного богословия связаны друг с другом не столько как две родственные дисциплины, но «скорее являются двумя сторонами одной медали, они следуют единой в своей глубинной идентичности задаче, но в различных направлениях взглядов»<sup>55</sup>.

Следует отметить, что с точки зрения богословской науки вопрос идентичности предмета основного богословия в значительной степени восходит к Первому посланию апостола Петра (1 Пет 3:15), в каковом послании, по нашему мнению, определяется как направление, так и формальный настрой основного богословия. Апостол говорит о необходимости верующим христианам быть готовыми к апологии своей веры. При этом имеется в виду ответственность, отвечающая самому содержанию веры, экзистенциально обоснованному и эсхатологически связанному с надеждой. Сказанное Первоверховным апостолом стало фундаментом всей дальнейшей апологии христианства и основным стержнем апологетической теологии. Совершенно очевидно, что христианство в своём, если так можно выразиться,

---

<sup>54</sup> Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 349.

<sup>55</sup> Ibid. S. 351.



содержательно-определенном состоянии, несомненно должно быть способно к апологии. В первую очередь, в своем содержании бытие христианской Церкви должно быть готово к ответственности. Еще раз отметим — из слов Первоверховного апостола Петра следует, что 1) христианская верасодержит разумность в самой себе и 2) она несомненнооткрыта для логососодержащего усвоения. Сказанное апостолом закладывает фундаментальную основу христианского богословского и апологетического мышления. Следует отметить, что в исторической перспективе текст 1 Пет 3:15 содержит все необходимые и достаточные компоненты теологической ответственности христианской веры, указывая на апологию как на форму отчета, рассчитанную на оправдание себя. Особо подчеркнем, что Первоверховный апостол отнюдь не апеллирует к т. н. толерантности, содержательно совершенно индифферентной. Апостол Петр призывает христиан именно к публичной ответственности и осознанному, разумному свидетельству о Христе. Мы понимаем это не просто как своеобразный рефлекс защиты, но, прежде всего, какнекую форму мысли, дающую возможность разумного оправдания дела, о котором речь.

Заметим, что указанный подход не имеет ничего общего с новоевропейским т. н. философским рационализмом, пытающимся все строить из самого себя. Мы же говорим именно о сознательно понимаемом и глубоко уразумеваемом восприятии веры.

Принцип основного богословия состоит в понимании того, чтохристианская вера, соприкасаясь с Самим Сущим Разумом,имеет разумность в самой себе. То есть она — вера — разумна не только лишь потому, что способна стать разумно ответственной. Не принимая во внимание указанного соприкосновения с Самим Сущим Разумом, фундаментально-теологическая ответственность веры могла бы лишь претендовать на роль своеобразной инструментальной подпорки извне. Соответственно, из определения основного богословия как *«науки о вере»* следует, что «оно внутренне устремлено к дискурсивному самонаблюдению веры, оно желает

осмыслять то, во что мы верим и что есть собственный мыслительный проект веры, и, тем самым, в субъективном и объективном отношении оно имеет христианскую веру в качестве предпосылки, фундамента, предмета и цели. Поэтому оно одновременно — участник и богословское сопровождение христианской веры»<sup>56</sup>.

В рамках фундаментальной теологии речь идет не о персональной экзистенциальной стороне веры, о пребывании в вере как об акте или позиции, а о содержательной, объективной стороне веры в аспекте ее когнитивного содержания и значения для христианской жизни. Обе стороны веры, конечно, коррелятивны и взаимно обусловлены, но это само по себе не исключает требуемого для основного богословия акцентирования. Поэтому, если понятие «ответственность за веру» подходит для обозначения задачи основного богословия, то необходимо определить смысл и цель такого «пароля». Он должен показать задачу основного богословия в целом, а встречающиеся в ней частные задачи должны быть приведены к общему знаменателю.

Формирование задач основного богословия происходило согласно объективной логике фундаментально-теологического и апологетического мышления. Следует согласиться с мыслью о том, что основное богословие, как связанное с христианской верой усилие разума, принципиально исторично, а, значит, не завершено. Но именно это глубинное единство веры и разума и их открытость поддаются реконструкции и, вместе с тем, говорят в пользу того, что задача основного богословия не может быть ограничена единственным системным проектом или единственным фундированным дискурсом. Основное богословие концептуализируется таким образом, что остается открытым, не поддающимся фиксации, со множеством рабочих полей, стратегий и методов. Если для «христианской веры Бог в своем сообщении Себя остается тайной, то человеческий разум в ходе истории постоянно открывает новые горизонты

---

<sup>56</sup> Seckler M. Theologie als Glaubenswissenschaft // Glaubenswissenschaft und Glaube. Bd. I. Tübingen: Francke Verlag, 2013. S. 22.

мысли, а это означает, что богословием нельзя заниматься неисторично и в отрыве от реальности»<sup>57</sup>. Можно предположить, что основное богословие к XXI столетию приобрело черты предметной области, важной не только для духовного образования в семинариях и академиях, но и для развития рациональной теологии как отрасли современного социогуманитарного знания, в ее максимально широком смысле<sup>58</sup>.

### **1.3. Внутридисциплинарное деление основного богословия.**

#### **Интегративная модель**

После определения понятия предмета и решения проблемы идентичности фундаментальной теологии необходимо рассмотреть вопросы об ее основных функциях и внутренней структуре как науке интегративной. Мы уже отметили выше, что само название предмета исторически допускало взаимозаменяемое использование двух терминов: «основное богословие» и «апологетика». При этом они могли обозначать и различные постановки задач, и предметные функции науки, которые свидетельствовали об ее функциональном направлении. Именно здесь указан путь к определению внутренней филиации предмета в различные фундаментально-теологические частичные направления. Предметно-систематическое исследование дисциплины показывает, что она не может быть ограничена монофункциональной ответственностью за веру.

Итак, идет ли речь просто о взаимозаменяемых понятиях? Заменяло ли название «фундаментальная теология» прежнее «апологетика» только потому, что лучше звучит и было менее употребляемым словом? Или сама апологетика пришла к своему концу и исчерпалась, чтобы освободить место фундаментальной теологии как чему-то лучшему? Или же все-таки речь идет о двух частичных дисциплинах одного и того же предмета?

В данном пункте нашего исследования мы опираемся на интегративную модель фундаментальной теологии, разработанную солидной группой

---

<sup>57</sup> Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie... S. 60.

<sup>58</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 39-46.

католических богословов<sup>59</sup>, видевших в основном богословии — или фундаментальной теологии — следующие основные функции — первично фундированную (фундаментальную) и апологетическую. Пользуясь таким делением, можно, в свою очередь, разделить научную дисциплину основное богословие или фундаментальную теологию (Fundamentaltheologie) на 1) собственно фундаментальную или основополагающую теологию (fundamentale Theologie) и 2) апологетическую (apologetische Theologie). При этом собственно фундаментальная теология занимается разработкой фундаментального понимания веры и рациональным основанием самого богословия, а апологетическая — выявлением достоверности и рациональной защитой веры. В то же время следует отметить сложность выявления убедительных критериев для различения обоих направлений, для чего в современной фундаментальной теологии используется метафорика направления взгляда — «вовнутрь» и «вовне», — позволяющая вполне ясно очертить два определяющих базовых мотива дисциплины основного богословия<sup>60</sup>. «Вовнутрь» настроено на самовосприятие христианской веры. «Вовне» — на активное распространение и самоутверждение. Отметим, что различие на «вовнутрь» и «вовне» не означает какого-либо глубинного разделения. Реально, в практической фундаментально-теологической работе, «вовнутрь» и «вовне» — практически неразличимы. Следовательно, мы не должны думать, что «вовнутрь» — это только основополагание, а

---

<sup>59</sup>См.: Handbuch der Fundamentaltheologie / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer und 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. В написании данного руководства приняло участие около 40 специалистов, при этом оно не стало только лишь собранием несовместимых научных статей, чье единство было обеспечено переплетчиком. Выход в свет данного сочинения — это результат кропотливой совместной работы, подчиненной разработке единой новой концепции основного богословия, но выполненной с сохранением принципа открытости для аргументационных ходов отдельных авторов. При этом несмотря на то, что каждый из четырех трактатов имеет соответствующую ему собственную тематическую самостоятельность и законченность, все они вместе одновременно являются составной частью единого фундаментального подхода и находятся в объединяющей друг друга логической последовательности (См. Seckler M. Vorwort // Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1. S. VI-VII).

<sup>60</sup>См., напр.: Neuhaus G. Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch... S. 13; Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie... S. 17; Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 367; Seckler M. Theologie als Glaubenswissenschaft... S. 37.

апологетика — только «вовне». В таком случае апологетика превратилась бы в некий пред- и вне-теологический предмет.

Однако это будет онтологически иллюзорным и методологически наивным по отношению к роли разума в «науке о вере» и значению логоса веры для апологии и апологетики, поскольку ответственность за веру не может концептуально поселиться вне науки о вере.

Поэтому приведенная выше метафора «вовнутрь» и «вовне» указывает вовсе не на места *apologetische Theologie* (апологетики) и *fundamentale Theologie* (основополагающей теологии) как отдельных научных дисциплин, а лишь на направления или функции внутри единой целостной науки основного богословия или *Fundamentaltheologie* (фундаментальной теологии). Следовательно, вполне корректно будет терминологически говорить не об апологетике, а об апологетической теологии как второй главной функции — наряду с обосновывающей — внутри единого предмета «Фундаментальная теология» («Основное богословие»).

Как научно-богословская дисциплина *«основное богословие изнутри соседствует с догматикой, а внешней дисциплиной, примыкающей к нему, является философия»*<sup>61</sup>. Основное богословие — своего рода дискурс внутри богословия, логично и аргументированно пытающийся обосновать разумность христианской веры. При этом следует отметить, что основное богословие не есть частично философская или частично догматическая наука. Основное богословие — это фундаментально-теологическая наука, концептуализируемая отлично от философии и догматики. Отличие от философии, чьи высказывания строятся из «автономного разума», самого из себя определяющего, что есть истина, заключается в том, что основное богословие руководствуется разумом, опирающимся на Откровение. Этот разум, раскрывая истины веры, преодолевает крайности абсолютизма и релятивизма. От догматики, которая всецело опирается на авторитет Священного Писания и Священного Предания,

---

<sup>61</sup> Wenzel K. *Offenbarung — Text — Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*. Freiburg: Verlag Herder, 2016. S. 35.

изначально признавая их истинными и не подлежащими сомнению, основное богословие отличается своим методом, который состоит в соблюдении строгой логической последовательности при изложении содержания богооткровенных истин.

Таким образом, специфическое и ближайшее конститутивное положение фундаментальной теологии находится не просто в разуме, не просто в авторитете веры, но в *авторитете истины*, поскольку и насколько та может раскрыться в опосредовании верующего разума.

#### **1.4. Основное богословие в решении внутрибогословских задач**

Не только с научной точки зрения, но скорее даже с точки зрения здравого смысла, прежде чем кого-либо или что-либо защищать или оправдывать, следует понять, — кого или что? Соответственно, «обнаружение», если так можно выразиться, христианского логоса несомненно должно предшествовать каким-либо «опосредованиям», каковые «опосредования», подвергнутые сомнению, могут стать необходимыми. Иначе говоря, логично, что апологетические функции следуют за основополагающими. Однако так обстоит дело лишь в теории. В герменевтической же практике апологетическая и основополагающая функции не отделяются друг от друга полностью. Мы можем уверенно говорить, что христианский логос в процессе своего «обнаружения», в свою очередь, обнаруживает мощь свойственной ему апологии. В связи с этим процесс содержательного обнаружения христианской веры в то же время является и основополагающей формой ответственности веры, становящейся коррелятивно и коэкстенсивно «*intellectus fidei*» (пониманием веры). Указанный процесс появляется в ходе самопознания верующих еще до того, как становится взятым под сомнение извне. В свою очередь, указанное сомнение необходимо порождает собственное проблемное поле эксплицитной апологетической теологии.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что для апологетической и основополагающей функций интегративной фундаментальной теологии главной является работа по обнаружению христианского логоса. Фундаментальная теология именно как рационально обосновывающая способствует когнитивному усвоению истины христианства верующими. Соответственно, фундаментальная теология — методически упорядоченная и разумно-научно разрабатывающая свой предмет — с этой точки зрения видится внутренней исследовательской и основополагающей дисциплиной всего сообщества христиан.

В то же время следует признать, что внутри христианской Церкви зачастую оспаривается указанная необходимость таковой постановки задачи фундаментальной теологии, более того, оспаривается даже само ее существование как научно-вероучительной дисциплины. Аргументация такого оспаривания основывается на 1) недоверии к разуму, 2) антипатии к возможной рационализации окружающего мира, 3) бездумном, лишенном какой-либо рефлексии обращении к практике религиозной жизни.

Исходя из наличия такого рода сомнений задачей фундаментальной теологии в первую очередь представляется объяснить, что именно предполагает диалогический процесс поиска истины. Важно отметить, что указанный процесс всегда присутствовал в жизни христианской Церкви, проявляя себя различными теологическими способами. Подчеркнем, что фундаментальная теология направлена на 1) формирование смыслового отчета в самовосприятии христианской веры и 2) публичное обоснование ее — христианской веры — разумного характера.

Помимо указанного выше, фундаментальная теология встречает еще одно важное возражение. Суть его в том, что Слово Божие само свидетельствует о своей истине, а потому фундаментально-теологическая ответственность за веру — излишня. Совпадение христианской веры с глубинными потребностями человеческого сердца, торжество совести через христианскую нравственную

заповедь — единственное и важнейшее доказательство истинности христианской веры, исчерпывающее и больше не нужно<sup>62</sup>.

Но как же действует это единственное и важнейшее доказательство истинности христианской веры? Ведь, согласно евангелической теологии, доказательство веры действует непосредственно при слышании Слова Божия. Но не возникнут ли при таком способе непосредственного «самодоказательства» проблемы с 1) ошибочным восприятием смысла, и 2) вероятностью уклонения в псевдо-мистику? Как представляется, для того чтобы избежать перечисленных проблем, необходима четкая критериологическая база, обеспечиваемая именно фундаментально-теологическими исследованиями.

Теперь, после разъяснения основных принципов фундаментально-теологической работы, можно с опорой на труды М. Зеклера<sup>63</sup> и К. Бöttigheimer<sup>64</sup> перейти к разработке внутренней архитектуры нашего предмета. Если концептуализировать фундаментальную теологию как элементарную науку познания и основополагания в теологическом самовосприятии христианства, то во всем комплексе ее задач следует различать «формальную» и «материальную» сторону. В этом случае работа фундаментальной теологии будет делиться на формально-тематическое и материально-тематическое основополагающие исследования.

Формально-тематическая сфера, как играющая подготовительную и инструментальную роль, может иметь три конституированные постановки задач: 1) научно-теологическая, которая требует самоопределения науки и разработки предпосылок условий, правил, тематики и верификационных критериев; 2) гносеологическая, которая предполагает разработку теологического учения о сущности и способах познания народа Божия;

---

<sup>62</sup> См. Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 377.

<sup>63</sup> Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 367-390.

<sup>64</sup> Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie... S. 39-57.



3) разработка учения, которое обозначается общим термином «учение о принципах и категориях».

Что касается материально-тематической сферы, то для нее специального фундаментально-теологического канона не существует. В рамках фундаментально-теологической задачи трудно обрисовать четкие границы предметных полей, поскольку фундаментальной теологии принадлежит трансцендентальное научно-теоретическое фундирование теологии в целом. Она вносит свой существенно основополагающий вклад во все научно-теологические дисциплины, т. е. обнаруживает себя в материальной тематике других теологических дисциплин, которые потом в собственной компетенции строят и расширяют свою специфическую систему и методикку. Таким образом, фундаментальная теология использует другие дисциплины, неизбежно циркулируя в областях их материи, однако, при этом, всегда следуя своим специфическим интересам содержательно ориентированной ответственности веры.

Поэтому многое говорит за то, чтобы видеть в материально-тематическом отношении работу фундаментальной теологии как «сопроводительную функцию всей теологической работы». Однако, чтобы избежать понимания нашей дисциплины как «сопутствующей» и только лишь присоединяющейся к материально-тематическим организационным планам других теологических дисциплин, следует предусмотреть для фундаментальной теологии собственную предметную структуру не только для формальной, но и для материально-теологической задачи. Это могут быть разделы, посвященные религии в целом и основам христианства в частности.

### **1.5. Основное богословие в решении апологетических задач**

Как было показано выше, апологетическая теология является своего рода ответственностью христианского логоса, опосредованной и отвечающей сомнениям извне. В таком случае общей задачей апологетической теологии

является передача вовне вероучительного и научного смыслового содержания христианского логоса. Таковую задачу можно даже назвать «самоутверждением» христианской веры. Несмотря на то, что термин «самоутверждение», как правило, имеет не вполне положительную коннотацию в христианском мировоззрении, он, в то же время, является, может быть нами признан наиболее адекватным для обозначения задачи передачи христианского логоса вовне. Подчеркнем, что «самоутверждение» в контексте указанной задачи понимается не как нечто противоположное «самоотречению», но как убежденное свидетельство христиан об истине.

В то же время следует отметить, что не вполне верным будет сводить апологетическую теологию только лишь к деятельности в нехристианском пространстве, где она занимается как можно более аргументированным изложением и защитой основных христианских позиций. Едва ли убедительность в искусстве аргументации является гарантией истины либо разумности. Равно как и рациональность, примененная с должной мерой таланта и энергии, легко может стать механизмом манипулирования ложью, вводя слушателя в заблуждение. Понимая указанные опасности, теолог-апологет, говоря о разумности, говорит в первую очередь исключительно о пребывании в разуме, о пребывании в обоснованной Божественным Откровением истине. Исходя из этого, апологетическая теология заботится прежде всего о четком и корректно аргументированном герменевтическом освоении христианского логоса, утверждая его в качестве истины, абсолютно универсальной по самой своей природе, желающей войти в сердца как можно большего числа людей.

Таким образом, мы можем определить апологетическую теологию в качестве разновидности вероучительно-научной теологии, которая посредством доказательно-аргументированного разумного мышления выкристаллизует истину христианского логоса, каковой христианский логос веры далее передается вовне, в нехристианский мир.

Как в собственно фундаментальной или основополагающей теологии (fundamentale Theologie), так и в апологетической теологии (apologetische Theologie), следует четко и аргументированно выделять функции и задачи, что, в свою очередь, предполагает постановку вопроса о внутренней структуре апологетической теологии.

Уже раннехристианские апологеты определили путь внутреннего структурирования апологетики. Апологетический дискурс первично был направлен на обеспечение личностного акта веры, т. е. возникновение акта веры как у абстрактного безвременного субъекта, так и у конкретного исторического. В Новое время Пьером Шарроном (ум. 1603) было предложено троичное деление апологетической задачи на апологию религии (против атеистов), апологию христианства (против иудеев и магометан) и апологию Римо-Католической Церкви (против еретиков). Однако такая тройная схема была не вполне достаточной для апологетики, поскольку последняя, как и фундаментальная теология, требует не только материально-тематического осуществления апологий, но и генерального и специального дискурса о принципах, категориях и методах. Поэтому действительно насущной потребностью стала бы разработка такого трактата, как «Теория апологетики». С этой целью, а также с учетом общей апологетической задачи, указанной ранее — передачи вовне вероучительного и научного смыслового содержания христианского логоса, — нам требуется выделить основные функции апологетики. Таковыми могут быть названы функция «самоутверждения», иначе называемая «адверсативной (противительной) апологетикой», и функция «опосредования», иначе называемая «транспозитивной или референтной апологетикой»<sup>65</sup>. Разъясним указанные названия функций апологетики.

Адверсативная (противительная) апологетика решает дискуссионные задачи, подразумевающие ответы на различного рода сомнения извне. Также

---

<sup>65</sup> Качество транспозитивности предполагает сохранение целого при изменении частей по своему материалу. Например, использование разных тональностей для одной и той же мелодии. В контексте основного богословия имеется в виду необходимость передачи содержания христианского благовестия в удобовоспринимаемой для конкретной исторической ситуации форме.

адверсативная апологетика занимается утверждением христианской идентичности. Как известно, христианство на протяжении всей своей истории регулярно сталкивалось с разного рода непониманиями и сомнениями, и, соответственно, нападками. В подобной ситуации апологетика, разумеется, не сама для себя определяла задачи, а получала таковые задачи сформулированными извне. Именно потому адверсативная функция апологетической теологии начинает развиваться и совершенствоваться тогда, когда христианство подвергается нападкам, а его истины ставятся под сомнение. В таком случае может идти речь об особой, публичной ответственности христианского логоса, в контексте поставленного им самим и на него же самого и направленного главного вопроса — об истине. При этом следует ответить, что адверсативная апологетика в первую очередь выполняет также важнейшую задачу фильтрации и защиты от разного рода ложных утверждений, действуя при этом наподобие иммунной системы человека. В то же время обратим внимание, что в рамках адверсативной апологетики разного рода возражения и контраргументы против христианства отнюдь не считаются *apriori* неразумными, несостоятельными и ошибочными. Наоборот, адверсативная апологетика стремится корректно относиться к любым разумным, обоснованным и аргументированным доводам участников диалога. В задачи адверсативной апологетики вовсе не входит желание непременно изобличить и разоружить своего оппонента. Она прежде всего стремится — в русле христианского благовестия — убедить оппонента, сделав его — оппонента — своим единомышленником.

Вторая рабочая область, или функция, апологетической теологии — т. н. транспозитивная апологетика, — заключается в том, что христианский логос представляет и защищает себя вне зависимости от каких-либо внешних сомнений, возражений и даже нападков. Транспозитивная апологетика обретает свое проблемное поле тогда, когда христианство обращается с миссией к миру нехристианскому. Задача, которую в таком случае решает транспозитивная апологетика, заключается в том, что христианскую истину необходимо, так

сказать, транспортировать в нехристианские области познания. Причем делать это так, чтобы в указанных нехристианских сферах достигалась когнитивная убедительность истин христианства. Соответственно, можно достаточно уверенно утверждать, что транспозитивная апологетика в целом имеет весьма открытый характер. Не будучи направленной на споры и критические дискуссии с оппонентами, транспозитивная апологетика видит свою миссию в опосредованной, «мягкой» передаче положительного содержания христианской веры. Важно также подчеркнуть, что транспозитивную апологетику некорректно именовать «общей апологетикой опосредования» либо «герменевтической апологетикой». Дело в том, что понятие «апологетики опосредования» может ассоциироваться с такими учениями как «Меология» и «Теология опосредования». Тем не менее подобные ассоциации недопустимы, поскольку указанные учения своей, если так можно выразиться, услужливостью подменяют необходимую для подлинной апологетики убедительность. Что же касается герменевтического направления, то и оно должно быть признано нами недостаточным и неполным для целей публичной репрезентации христианской истины. Таким образом, следует отметить, что для транспозитивной апологетики важнейшей задачей является необходимость и умение построение диалога с весьма разнообразными нехристианскими познавательными системами, что лишний раз указывает на необходимость дифференцированного подхода.

### **1.6. Предметная структура основного богословия**

Трехчастное деление основного богословия есть исторически сложившаяся структура данной области научного знания. Первым, кто предложил указанную структуру, был Пьер Шаррон. Данная структура — т. н. *demonstrationes*<sup>66</sup>: «*demonstratio religiosa*», «*demonstratio christiana*», «*demonstratio catholica*» — вполне соответствует необходимой

---

<sup>66</sup>*Demonstrationes* — лат., доказательства или контраргументы.

последовательности шагов, требующихся для разумного обоснования христианской веры. Отметим, что современные разделы основного богословия — также называемые «трактатами»: «Религия», «Откровение» и «Церковь» — сформировались в соответствии с приведенными выше *demonstrationes*. Позднее к ним прибавился раздел «*de locis theologicis*», посвященный научной теории богословия, учению о принципах и познании, учению об источниках богословского познания. Данный раздел получил название «Вера и разум» или «Теологическое учение о познании», причем изначально он был частью второго и третьего, и только в начале XIX века обрел самостоятельность.

Первый раздел основного богословия занят тем, что, основываясь на присутствии всем и, следовательно, общедоступном разуме, предпринимает попытки обосновать веру в Бога. Данные попытки заключаются в двух подходах. Во-первых, идея Бога развивается настолько, насколько она как бы от природы включена в фундаментальную деятельность человеческого разума. Во-вторых, идея Бога сопоставляется с актуальной антирелигиозной критикой, считающей идею Бога надуманной и лишенной каких бы то ни было объективных оснований. Таковым сопоставлением вера в Бога проходит первичную критическую проверку, предпринимаемую разумом при помощи собственных средств<sup>67</sup>. При этом следует отметить, что методологически обоснование веры в Бога в первом разделе основного богословия производится без использования свидетельств Священного Писания о Его действиях.

Второй раздел основного богословия занят тем, что 1) обосновывает возможность Божественного Откровения и 2) показывает развитие библейской мысли о Боге. Задачей второго раздела основного богословия является в том числе доказывание, что христианство есть единственная истинная религия. Отметим, что территория второго раздела основного богословия — это место для второго шага, который делает атеист после того, как обратится к Богу.

---

<sup>67</sup> Neuhaus G. *Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch...* S. 22-23.

«Этот шаг сконцентрирован на вере в Иисуса Христа или на представлении, что Иисус сообщает Божественное откровение, поэтому сегодня этот раздел обычно рассматривается под названием “Откровение”»<sup>68</sup>.

Третий раздел основного богословия — «Церковь» — занят тем, что обосновывает истинность христианской Церкви в качестве носительницы и единственной выразительницы подлинного содержания христианской веры. Данный раздел 1) разрабатывает легитимацию христианства в его церковной форме и 2) занимается разумным изложением вероучения Церкви.

Четвертый раздел основного богословия — «Вера и разум» — занят тем, что 1) обосновывает богословие как таковое, и 2) исследует источники богословского знания. Важнейшей задачей данного раздела является разъяснение принципиальных отношений веры и разума. В четвертом разделе выделяют три подраздела. Первый — «научная теория богословия» — на фундаментальном уровне решает следующие вопросы: 1) способно ли христианское богословие к научности в принципе, и 2) может ли христианское богословие реализовываться в научных формах? В данном подразделе углубленно разрабатываются предпосылки и условия, цели и критерии верификации науки о вере. Особо следует отметить, что к первому разделу относится т. н. «формальная энциклопедия» богословия, — вопрос, какой богословский канон предметов корректнее соответствует общей задаче богословия, т. е. каким образом теоретически и практически организовать богословскую деятельность. Второй подраздел — «богословское учение о познании» — рассматривает вопросы о способах познания, о достоверности христианской веры, о ее — веры — языковой форме, представленной в Священном Писании и Священном Предании. Третий подраздел — «богословское учение о принципах и категориях» — изучает 1) принципы как фундаментальные данности, созидающие на основании своего предмета

---

<sup>68</sup> Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie... S. 14-15.

духовное пространство христианства и богословия, и 2) категории, характеризующие образы бытия и способы выражения христианства.

В целом следует признать, что сама идея возможного восприятия христианского богословия как науки о вере является достаточно смелой. Вызов, в связи с этим возникающий, обращен в первую очередь к самому богословию, к его внутреннему устройству и организации самого богословского дискурса. Ибо здесь «речь идет не только о встрече науки и веры, например, в виде сотрудничества различных составляющих или в смысле междисциплинарности, где партнеры сохраняют свою самостоятельность, и не о смешении веры и знания в нечистый сплав полужнания и полуверы, но о новом, консистентном в самом себе предприятии, которое как таковое должно иметь характер науки»<sup>69</sup>.

### **1.7. Основное богословие и современные философско-теологические размышления о религии**

В современной — главным образом англо-американской — научно-богословской литературе встречается несколько различных названий дисциплин, лежащих в поле рациональной теологии и по своей тематике, методу и задачам так или иначе близких либо пересекающихся с основным богословием. Из них наиболее распространенными являются «естественная теология», «философская теология», «аналитическая философия религии», «нарративная апологетика». Представляется очень важным установить связи, а также характер взаимоотношения приведенных выше дисциплин с рассматриваемой нами предметной областью основного богословия, раскрыв нюансы словоупотребления и, тем самым, обеспечив однозначность используемых в дальнейшем терминов.

### **Основное богословие и естественная (рациональная) теология**

---

<sup>69</sup> Seckler M. Theologie als Glaubenswissenschaft... S. 17.



Как исторически сложившийся в западной схоластике особый пласт рационально-теологического знания, естественная (рациональная) теология есть прежде всего своего рода практика философского размышления о 1) существовании и 2) природе Бога<sup>70</sup>. При этом следует отметить, что умозаключения естественной (рациональной) теологии основываются на законах мышления, присущих (естественных) разуму, и не зависят от Божественного Откровения. Соответственно, в этом отношении «естественное богословие противопоставляют богословию откровенному, которое разрабатывается в контексте явленного Откровения или Священного Писания»<sup>71</sup>. Разумеется, речь здесь не идет о том, что они — естественное богословие и богооткровенное богословие — исключают друг друга. Их различие строится в первую очередь на различии источников. Богословие богооткровенное (догматика) в качестве авторитетных принимает ряд утверждений Священного Писания, строя затем на их основе философскую либо богословскую модель их понимания. Естественная теология свою аргументацию разрабатывает, основываясь на идее о Боге и мире. Особо следует отметить, что происхождение естественного богословия уходит своими корнями в античную и средневековую философию. При этом сам термин «естественная теология» принадлежит Николаю Бонету — схоластику, представителю средневековой схоластики, автору одноименного трактата (написан в 1330 г. публикация — 1505 г.<sup>72</sup>).

Нередко отмечают, что еще Платон (428–348 до Р. Х.) и Аристотель (384–322 до Р. Х.), мысля, естественно, вне христианского контекста, разработали весомые аргументы в пользу существования Бога.

---

<sup>70</sup> Вдовина Г. В. Естественная теология в схоластике средневековья и раннего нового времени // *Философия религии. Альманах. 2006-2007*. М.: Мысль, 2007. С. 302-321; Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 28.

<sup>71</sup> Талиаферро Ч. Проект естественного богословия // *Новое естественное богословие*. М., 2014. С. 1.

<sup>72</sup> Представитель «формалистской традиции» в схоластике Николай Бонет (ум. 1343), преподавал теологию в парижской францисканской школе. См.: Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 402; Шохин В. К. Философская теология и основное богословие // *Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия*. 2014. Вып. 1 (51). С. 61.

Отметим, что историческому очерку естественной теологии, а также тому, что под естественной теологией нередко понимают наши западные коллеги, посвящена весьма обширная литература<sup>73</sup>.

Также для нас важно, что проблематика предмета западной естественной теологии формируется на основе 1) т. н. доказательств (аргументов) существования Бога и 2) попыток расширения (уточнения) горизонта богопознания исходя из философских ресурсов. Божественные атрибуты при этом рассматриваются как 1) метафизические (имеются в виду необходимость, неизменность, простота, вездесущность, вневременность и т. д.), и 2) теистические, т. е. личностные (имеются в виду всемогущество, всеведение, всеблагость и т. д.). помимо указанного, к проблемным полям естественной теологии относятся вопросы 1) Промысла Божьего, 2) сущности и происхождения зла, 3) взаимоотношения религиозного и естественно-научного знания (каковые вопросы чаще всего решаются в дискуссии с атеизмом). Как видим, естественная (рациональная) теология может быть нами признана находящейся в предметной структуре науки основного богословия. Особо следует отметить, что труды современных исследователей в области естественной (рациональной) теологии<sup>74</sup> важны для ее развития в России.

### **Основное богословие и аналитическая философия религии**

Прежде всего следует отметить, что термин «философия религии» в англо-американской научной традиции наиболее часто используется для описания рационально-теологического дискурса. При этом термин «философия религии» в отечественной гуманитарной традиции имеет свое, отличное от англо-американского, значение и восприятие. Философия религии как философская дисциплина не является, в то же время, ни философским

---

<sup>73</sup> См. подборку статей в альманахе: Философия религии. Альманах. 2006-2007 / Под ред. В. К. Шохина. М., 2007; Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 45-50.

<sup>74</sup> Можно рекомендовать в качестве пособий недавно изданные на русском языке: Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К. В. Карпова. М., 2016; Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2006; Его же. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М., 2014; Новое естественное богословие / Пер. с англ.; под ред. У. Крейга и Дж. Морленда. М., 2014.

(рациональным) изъяснением внутреннего содержания какой-либо религии, ни его — внутреннего содержания религии — разумным обоснованием. По В. К. Шохину, аутентичная философия религии — «совокупность рационально возможных и оправданных применений философских интересов и методов к исследованию многомерности феномена религии к смежным дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе») и (вследствие авторефлекторности философского дискурса) быть самим этим применением»<sup>75</sup>. Исходя из того, что «философия религии — это не философия-в-религии, а философия-о-религии», первостепенной задачей философии религии следует считать «исследование глубинного, ноуменального контекста существования религиозных феноменов, соответствующего не историческим религиям и даже не родовому единству, а самой религиозности как их ноумена»<sup>76</sup>. Соответственно, более корректными видятся используемые как синонимы понятия «аналитическая теология»<sup>77</sup> или «аналитическая философия религии».

Д. В. Шмонин отмечает в этой связи, что «пересекающиеся исследовательские поля, общие имена и тексты, общие категориально-терминологические и источниковые базы — все это делает границу между теологией и философией (изучающей теологию и религию) почти неуловимой. Однако граница эта существует: для теолога его предмет — теоретическая рефлексия, неразрывно связанная с живой традицией определенной церкви как сообщества верующих людей, которому он сам принадлежит»<sup>78</sup>.

Как следует из современных работ по философии религии, предметная структура данной научной дисциплины (в ее англо-американском варианте) предполагает тематические разделы: 1) об источниках богопознания, 2) о природе религиозной веры, 3) о религиозном опыте, 4) о соотношении веры и разума, 5) о теистических аргументах и о познании Бога без аргументов, 6) о Божественных атрибутах, 7) о промысле Божиим, 8) о проблеме зла, 9) об

<sup>75</sup>Шохин В. К. Введение в философию религии. М., 2010. С. 228.

<sup>76</sup>Там же. С. 219, 231.

<sup>77</sup>Например, см.: Rea M. Introduction // Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology / Eds. by O. Crisp, M. Rea. Oxford: OxfordUniversityPress, 2009.

<sup>78</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 48.

Откровении и чудесах, 10) о жизни после смерти, 11) о религиозном языке, 12) о религии и науке, 13) об обосновании нравственности, 14) о разнообразии религий<sup>79</sup>. Как следует из приведенного перечня, тематический охват аналитической философии религии весьма близок традиционному тематическому полю основного богословия. Исключение составляют разделы, посвященные 1) учению о Церкви и 2) христианскому вероучению. Исходя из этого, Перри Шмидт-Левкель — католический фундаментальный теолог, заявляет о тождественности понятий основного богословия и философии религии: «ввиду значительных тематических пересечений деятельность фундаментальной теологии в англосаксонском пространстве осуществляется под именем “philosophy of religion”»<sup>80</sup>. В целом следует признать, что знакомство с работами — подразумевающее прежде всего их критический анализ — современных западных аналитических философов религии должно способствовать изучению основного богословия<sup>81</sup>. Вместе с тем, нельзя не согласиться с мнением Д. В. Шмони́на, что едва ли корректно называть теологами авторов философско-религиоведческих или религиозно-философских работ лишь потому, что тематика последних близка к теологической, даже если эти философы не видят в этом различий<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Например, см.: Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology / Ed. by S. M. Cahn. New York, Oxford: Oxford University Press, 2016; The Routledge Companion to Philosophy of Religion / Eds. by C. Meister, P. Copan. London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2013; Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D. Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. New York: Oxford University Press, 2013; Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen T. Davis / Ed. by C. P. Ruloff. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015; Philosophy of Religion. An Anthology / Eds. by C. Taliaferro, P. Griffiths. Malden: Blackwell Publishing, 2003; The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W. Wainwright. New York, Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>80</sup> Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie... S. 13.

<sup>81</sup> Из недавних публикаций на русском языке отметим следующие: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет, пер. сангл. К. В. Карпова, под ред. В. К. Шохина. М., 2014; Мюррей М., Рэй М. Введение в философию религии. М., 2011; Талиаферро Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII века и до наших дней / Пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич; науч. ред. А. Р. Фокин. М., 2014; Эванс С. Ч., Мэнис З. Р. Философия религии: размышления о вере / Пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М., 2011.

<sup>82</sup> «Философским маркером таких сочинений можно считать стремление оставаться свободными от традиции. Это стремление не всегда приводит к научности и объективности, но точно оставляет указанные сочинения за гранью теологии. В зависимости от направленности подобных трудов их можно относить к религиозной философии, философии религии, социальной философии или даже философии языка. При всем дескриптивном потенциале свободного мышления о религии оно характеризуется отсутствием религиозной нормы, содержащейся в традиции и необходимой, как мы постарались показать выше, в интересующем нас контексте поиска ценностно-мировоззренческих оснований современной науки» (Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 49-50).

## Основное богословие и философская теология

В западном гуманитарном пространстве понятие «философская теология» и вся соответствующая данной научной дисциплине система познания закрепляются к концу XX — началу XXI века. При этом важно еще раз подчеркнуть — как и аналитическая философия религии, философская теология в качестве специальной научной дисциплины есть продукт англосаксонского философствования<sup>83</sup>. Философская теология, по В. К. Шохину, есть «теоретический дискурс, субъект которого ставит и решает теологические проблемы с исходным и преимущественным использованием философских ресурсов»<sup>84</sup>.

Также следует отметить, что несмотря на сравнительную молодость научной дисциплины «философская теология», происхождение этого понятия, обозначающего исходные связи богословия и философии, прослеживается со времен античности. При этом первое упоминание его обнаруживается в комментарии Фомы Аквинского к трактату Боэция «О Троице», где он обозначает науку, которая изучает Бога средствами естественного разума. Отметим, что впоследствии данное понятие было вытеснено понятием «естественная теология» (*theologia naturalis*). Книга с названием «Теологическая философия» вышла из-под пера лютеранского профессора Килиана Рудрауффа (XVII век). В начале XIX века у Фридриха Шлейермахера «философская теология» становится первым разделом его собственной системы богословских дисциплин. Хотя нельзя не упомянуть вышедший в 1928–1930 годах трехтомник Фредерика Теннанта — английского теолога, однако, как было сказано ранее, окончательно понятие «философская теология» закрепляется лишь в конце XX — начале XXI века. Это, надо полагать, могло быть связано с появлением таких работ, как «Христианская философская теология» Стивена Дэвиса (2006) и «Оксфордского руководства

---

<sup>83</sup> Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М., 2016. С. 13.

<sup>84</sup> Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 7-8.

по философской теологии» (составители Т. Флинт и М. Рей, 2009)<sup>85</sup>. Основное отличие философской теологии от естественной состоит в том, что первая самым активным образом «приватизирует» те области, которые в прежние времена составляли домен только теологии богооткровенной. Центр тяжести философской теологии — основные христианские догматы, тогда как аргументы в пользу существования Бога здесь практически редуцированы.

В связи с этим осмыслением места философской теологии среди иных философских и теологических дисциплин аналитические теологи озаботились сравнительно недавно<sup>86</sup>. Для нас же важно отметить, что между основным богословием и философской теологией прослеживаются весьма значительные тематические пересечения. Как представляется, данные пересечения обусловлены общей задачей основного богословия и философской теологии — рациональным обоснованием теизма в 1) полемическом и 2) апологетическом форматах. В то же время очевидное различие же между основным богословием и философской теологией состоит в том, что основное богословие, являясь прежде всего церковной наукой, направлено в первую очередь на обеспечение церковно- и священнослужителя совокупностью применяемых в готовом виде общепастырских и апологетических знаний и навыков. В свою очередь философская теология занимается диалогическими задачами, т. е. вовлечением в совместное исследование путем сопоставления всей совокупности аргументов *pro et contra*.

По В. К. Шохину, призвание фундаментального богослова заключается в умении находить «слова, соответствующие его времени, для озвучивания плодов исторической работы “соборного разума”», в то время как философского — «предлагать личные, авторские постановки и решения теологических проблем»<sup>87</sup>. В то же время сказанное вовсе не означает, что философский теолог в своей деятельности не учитывает и не опирается на

---

<sup>85</sup> Подробнее историю понятия см.: Там же. С. 19-29.

<sup>86</sup> См. напр.: O'Collins G. The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology? // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C. P. Ruloff. Notre Dame, 2015. P. 345-353.

<sup>87</sup> Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность... С. 8.

авторитетные конфессиональные ресурсы, поскольку в таком случае «он бы не был теологом (пусть и философским), а просто религиозным философом, который может исходить из “беспредпосылочных начал”»<sup>88</sup>.

Следует признать, что приведенная схема достаточно условна. В то же время она дает возможность достаточно корректно обозначать имеющееся различие между двумя пересекающимися предметными областями или содержательно близкими научными дисциплинами<sup>89</sup>.

По Д. В. Шмонину, сегодняшние философские теологи и аналитические философы религии далеко не всегда воспринимают границу между теологией и философией. Зачастую они понимают теологию как имеющую отношение к «религиоведческим исследованиям религии (религий), философским трактатам о религиозных предметах (“сакральном”, “духовном”), о религиозном опыте, о психологии религиозного сознания, об аргументах божественного бытия и т. п.»<sup>90</sup>. По В. К. Шохину, методологически аналитическая философская теология оказывается частью аналитической философии<sup>91</sup>.

Необходимо отметить, что изучение — с подробным критическим анализом — трудов по философской теологии весьма важно для качественной исследовательской работы в сфере основного богословия<sup>92</sup>.

### **Основное богословие и нарративная апологетика**

Нарративная апологетика, будучи 1) ориентированной на воздействие исторического повествования Священного Писания, 2) соотнесенной с опытом и жизненной правдой веры, а также 3) всегда учитывая общественный

---

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> См. Лушников Д., свящ. О «новом» методе современной философской теологии. Отзыв на монографию: Taliaferro C., Meister C. *Contemporary Philosophical Theology*. London, New-York: Routledge, 2016. 242 pp. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 4 (8). С. 139-154.

<sup>90</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию... С. 50.

<sup>91</sup> Шохин В. К. Философская теология... С. 343.

<sup>92</sup> Из иностранных авторов, изданных русским языком в последнее время, можно отметить: Адамс Р. М. *Добродетель веры: очерки по философскому богословию* / Пер с англ. М., 2013; Моррис Т. *Наша идея о Боге. Введение в философское богословие* / Пер с англ. М., 2011; Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; пер. М. О. Кедровой. М., 2013.

контекст<sup>93</sup>, есть попытка интеграции в богословскую науку повествовательной речи о Боге. Алистер МакГрат (McGrath A. E., директор «Оксфордского центра христианской апологетики» (ОССА), автор «Нарративной апологетики» (2019)) утверждает, что метод нарративной апологетики — в попытке утверждения, защиты и объяснения христианской веры через рассказывание историй. По МакГрату, ясно и доступно изложенные повествования Евангелий — важный способ трансляции благовестия, способный захватывать человеческое воображение, делая разум восприимчивым к транслируемым истинам, и потому могущий стать триггером к переосмыслению человеком смысла его конкретного бытия и пребывания в этом мире<sup>94</sup>. По МакГрату, человек явно создан способным использовать повествования Священного Писания с целью реконструкции своего прошлого, критического осмысления настоящего и перспективного формирования будущего. Для нас важно понимать, что христианство имеет необыкновенно глубокую нарративную структуру, описывающую историю. Данная структура соединяет воедино понятия «Бог — Иисус Христос — каждый человек». Отсюда можно заключить об интеллектуальной оправданности и практической пользе нарративного подхода в христианской апологетике. В таком случае указанный нарративный подход является дополняющим к традиционному рационально-аргументированному методу<sup>95</sup>. Соответственно, коль скоро нарративная апологетика может быть признана способной утверждать христианскую веру, то она может восприниматься в качестве *вспомогательного апологетического ресурса*.

---

<sup>93</sup>См.: Klausnitzer W. Gott und Wirklichkeit: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg: Verlag frederich Pustet, 2000. S. 11.

<sup>94</sup>См.: McGrath A. E. Narrative apologetics: sharing the relevance, joy, and wonder of Christian faith. Grand Rapids: Baker Books, 2019. P. 7-8.

<sup>95</sup> Ibid. P. 8-9.



## ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ КАК ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

### 2.1. Апологетическая мысль в ранней Церкви

Появление первой христианской апологетической литературы относят к началу II столетия. Отметим, что изначально апологетическая литература была 1) направлена вовне, на защиту христианства от внешних опасностей, и 2) обращена вовнутрь, для устроения жизни христианской общины. Выделим исторические и систематические предпосылки и условия для зарождения христианской апологетики. Во-первых, нарастание полемики с иудаизмом (с целью отмежевания от иудаизма), развитие собственного христианского самосознания (конец I — первая треть II века). Во-вторых, отказ Церкви от самоизоляции и ее протест против клеветы и агрессии языческого мира становится следствием осознания членами Церкви себя как силы, утверждающей себя в окружающем мире, следовательно — способной действовать также и вовне. В-третьих, к середине II века достаточно большое число хорошо образованных язычников становятся христианами, обладающими 1) способностью ответить на вражду и агрессию внешнего мира и 2) изложить христианскую веру связанно с прежними философскими воззрениями.

Для христианской апологетики указанного периода наиболее важным стал ответ на вызовы окружающего языческого мира. Данные вызовы проистекали из 1) разного рода недоразумений и клеветы в адрес христиан, 2) критики Церковью античных религиозных воззрений, 3) обвинений христиан в атеизме и враждебности интересам государства. Христианские апологеты, столкнувшись с враждебностью и гонениями, ставшими следствием указанных обвинений, предпринимали попытки данные обвинения опровергнуть и отклонить. Однако для того, чтобы достигнуть общественного признания и законной защиты христианского сообщества, нужно было, помимо разрешения непонимания и опровержения лжи, также показать, что христианство — его вера и проистекающая из нее жизненная практика — соответствует всем нравственным общественным требованиям, включая также и наиболее

возвышенные философские воззрения. Исходя из этого, апологетам Древней Церкви «потребовалось недвусмысленное обращение к философии, чтобы доказать, что христианство находится в согласии с ее познаниями и ни в коей мере не может расцениваться как противоразумное»<sup>96</sup>.

Следует отметить, что для апологетов Древней Церкви языческая философия и культура были не только характерными признаками оппонента. Для них полемика была не только борьбой, но и серьезным исследовательским элементом. Это подтверждается появлением «диалога» как формы апологетической деятельности, происходившей из античных философских риторических школ и подразумевавшей развернутое обсуждение философских и теологических проблем<sup>97</sup>.

Важно подчеркнуть, что представители греческой апологетики (Квадрат (ум. ок. 125), Аристид Афинский (ум. ок. 138), Иустин Философ (ум. ок. 165), Тациан (ум. ок. 172), Мелитон Сардийский (ум. ок. 172), Афиногор (ум. ок. 177), Феофил Антиохийский (ум. после 180)) предпочтительнее обращались к философии среднего платонизма, в то время как латинские апологеты (Минуций Феликс (ум. ок. 200), Тертуллиан (ум. после 220), Лактанций (ум. после 317)) более склонялись к вопросам, связанным с этикой и образом членов Церкви.

Для цели настоящей работы требуется подробное изложение учения каждого из раннехристианских апологетов. Вместе с тем представляется необходимым сформулировать основное направление деятельности апологетов, поскольку позднее оно несомненно будет оказывать влияние на развитие апологетической мысли христианской Церкви.

Одним из самых ярких представителей раннехристианской апологетики, выступившим от имени философии, по праву считают *св. Иустина Философа*. Исходя из платонической парадигмы о радикальной трансцендентности Бога,

---

<sup>96</sup>Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg, 2009. S. 21.

<sup>97</sup>Geerlings W. Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit // Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel, 2000. S. 219.

Его абсолютной духовности и отличности от мира, св. Иустин определяет Христа как Логоса Божиего, через которого Бог обращается к человеку и, тем самым, становится познаваемым. Христос, как вочеловечившийся Логос Божий, преодолевает пропасть между трансцендентным Богом и миром в его материальности и пространственной ограниченности. Однако св. Иустин считает, что еще до Своего воплощения Логос действовал в мире, высевая семена истины (λόγος σπέρματικός). Он не только соприносил посредникам Ветхозаветного Откровения, но и разбрасывал семена истины в человеческом разуме, сдерживая демонические влияния, освобождая его от воздействия иррациональных страстей и восстанавливая его в истинной разумности. Таким образом, человеческий разум заслуживает доверия, что позволяет св. Иустину рассматривать некоторых философов, например, Сократа, как «христиан до Христа», и при помощи своей концепции поставить христианскую веру в положительное отношение к до- и внехристианской философии. Воспринимаемое св. Иустином христианское послание, как аутентичное послание Логоса, обеспечивает притязание христианства на обладание единственной и универсальной истиной, которая может быть осознана как истина разума. Таким образом, св. Иустин намечает главное направление христианской апологетики, которое получает свое развитие начиная с III века.

Литературные нападки на христианство языческих философов порождали неуверенность в самом христианском сообществе и потребовали от Церкви создания полемических произведений. Прототипом этой новой формы апологетики стал написанный около 246 года текст *Оригена* (ок. 185–254) «Против Цельса». Языческий философ ставил под сомнение подлинность библейского Предания и возможность соединения христианской веры, которую он считал иррациональной, с философской мудростью. В своем обширном полемическом труде Ориген на высоком интеллектуальном уровне, при помощи возражений, отстаивает истинность христианства перед лицом философского разума, доказывая не только его равноценность учениям философов, но и превосходство над ними.

Апологетические усилия раннехристианской Церкви достигают вершины своего развития в монументальном труде *блж. Августина (354–430) «О граде Божием»*, появившемся между 413 и 426 годами. Хотя жизнь и творчество этого великого мыслителя Западной Церкви приходится уже на следующий исторический период церковной жизни, для подведения итогов рассматриваемого нами периода необходимо кратко познакомиться с его апологетической концепцией.

Продолжая линию св. Иустина Мученика и Оригена, блж. Августин свою апологию христианства также основывает на предпосылке, согласно которой христианское притязание на истину может быть оправданно перед лицом философского разума. Оценивая платонизм как вершину античной философии, он усматривает многочисленные совпадения его с христианством. При этом, однако, для совершенного восприятия Божественной истины платонизм должен быть восполнен последним, поскольку Христос — воплотившееся Слово Божие, открыл людям трансцендентную истину, ранее сокрытую от конечного, изменчивого мира. Как показывают противоречащие друг другу высказывания философов, человеческое стремление к истине не достигало цели, поэтому вера во Христа, по блж. Августину, является необходимым условием достижения цели философского стремления к истине<sup>98</sup>. У блж. Августина синтез философии с верой в Откровение находит свое выражение в формуле «*credoutintelligam*» («верую, чтобы понимать»). В этой концепции вера и разум соподчинены друг другу, «вера сама из себя высвобождает стремление к познанию, направленное к углубленному пониманию своего содержания»<sup>99</sup>.

Таким образом, раннехристианская апологетика была направлена на доказательство того, что христианство не является религией, сотворенной людьми, но обладает богооткровенной истиной, которая превосходит всю мудрость философии. При этом философия может лишь подводить и

---

<sup>98</sup> Августин Аврелий (еп. Иппонийский). Об истинной религии. Теологический трактат / Блаженный Августин. Минск, 1999. С. 1.

<sup>99</sup> Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie... S. 26.

подготавливать к принятию божественной истины, предлагая понятийные средства для изложения содержания христианства. «Христианское исповедание веры и философское исповедание разума связываются в высшем единстве всеобъемлющей христианской мудрости, в “нашей философии”, по словам Августина, как “истинной философии”»<sup>100</sup>.

Следует также отметить, что изначально раннехристианская апологетика не была преимущественно оборонительной, закрытой для диалога и окопавшейся в самой себе стратегией правовой защиты. Довольно рано она приняла миссионерский характер и стремилась показать, что христианство представляет собой убедительную и достоверную альтернативу всем другим религиям, философиям и мировоззрениям античности. Она исходила из уверенности, что Евангелие не предназначено для маленькой группы избранных, но должно быть донесено до всех народов. Ее специфика при этом состояла в доказательном раскрытии христианского притязания на истину как универсального общечеловеческого мировоззрения. Ради этой цели она связала себя с философией, т. к. только лишь перед судом философского разума она могла снять с христианской веры подозрение в произвольности и иррациональности, и обосновать ее как всеобщий путь для должного осуществления человеком своего бытия.

Таким образом, можно заключить, что основа критико-аналитической рефлексии в Церкви была заложена именно раннехристианскими апологетами. Данная способность к саморефлексии позднее неоднократно помогала христианству благополучно преодолевать многочисленные вызовы критических изломов истории человечества.

---

<sup>100</sup> Ibid. S. 27.

## 2.2. Модели фундаментально-теологической проблематики в Средние века

В Средневековье не было научной дисциплины «основное богословие», равно как и дисциплины «апологетика». Тем не менее со стороны ряда выдающихся представителей той эпохи — блж. Августина (ум. 430), прп. Дионисия Ареопагита (нач. VI в., анонимного автора корпуса «Ареопагитик»), прп. Максима Исповедника (ум. 662), прп. Иоанна Дамаскина (ум. 749) — мы видим определенный интерес, который можно определить, как фундаментально-теологический либо как апологетический.

Эпоха Высокого Средневековья особо важна с точки зрения изучения истории основного богословия. Характерной особенностью этой эпохи является стремление к систематическому восприятию и пониманию христианской веры, а главным направлением научной мысли — решение вопроса о взаимоотношениях 1) «auctoritas» и «ratio» (авторитета Божественного Откровения, Священного Предания и веры), и 2) функции разума. Иначе можно сказать, что данный вопрос заключается в изучении связи между историческим Божественным Откровением и т. н. естественным богопознанием. Здесь следует отметить, что в Средневековье на первое место выходит принцип «intellectus fidei» (понимание веры). Отсюда выделяют три основные направления научно-богословской мысли, которые связывают с *Ансельмом Кентерберийским* (1033–1109), *Фомой Аквинским* (1225–1274) и *Бонавентурой* (1218–1274)<sup>101</sup>.

По Ансельму — «отцу схоластики» — само становление и созревание веры нуждается в убежденности человеческого разума, возможном путем его — разума — свободного размышления о тайнах веры. Знаменитую формулу Ансельма «Fides quaerens intellectum» («вера, ищущая разумения») следует понимать так, что человеческий разум, побуждаемый верой, должен 1) собственными средствами измерить свою — разума — способность слышать и

---

<sup>101</sup> Larcher G. Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter // Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel, 2000. S. 231.

понимать Божественное Откровение, и 2) иметь полностью свободную возможность изобразить то, чему его Божественное Откровение научило.

При этом следует отметить, что, по Ансельму, человеку верующему нужно преодолеть только авторитетную веру, не нуждающуюся в какой-либо разумной ответственности. Верующий с помощью Божественного Откровения изначально познает существование Бога-Троицы и спасения через Страдания и Смерть Спасителя. Лишь после этого указанные положения должны быть разумно осознаны и аргументированно доказаны.

Также необходимо отметить, что Священное Писание, Священное Предание и церковное учительство — т. е. теологические источники познания — для Ансельма отнюдь не являются методическими инстанциями. Верующий человек, — по мнению Ансельма, — являясь образом Божиим, несомненно обладает разумом. Однако лишь через свою веру он очищается от самопомрачения, после чего становится способен, посредством своей собственной автономной силы, к богопознанию. Подчеркнем, что здесь Ансельм рассуждает как фундаментальный теолог, которому обращаться к уразумению своей собственной веры приходится посредством обличения человека неверующего. Так, в «Монологионе» и «Прослогионе» — основных своих произведениях — он показывает способность разума, ставшего свободным благодаря вере, к 1) самопознанию и 2) Богопознанию. Это, по Ансельму, есть условие всякого исторического познания. По его мнению, так как образ всегда восходит к первообразу, разум человека не может не быть существенно привязан к Богу, и, следовательно, авторитетность человеческого разума высоканастолько, насколько сам человек привязан к Богу.

Таким образом, можно заключить, что «*Fides quaerens intellectum*» — программу Ансельма — корректно истолковывать фундаментально-теологической, так как содержание христианской веры в указанной программе

основывается на внутренней очевидности, рационально аргументированно транслируясь вовне<sup>102</sup>.

Аквинат — в отличие от Ансельма, исходившего в своих рассуждениях из традиций платонизма и августицианства — испытывает сильное влияние Аристотеля. У Фомы фундаментальная теология и апологетика имеют каждая свой собственный образ, причем подразумевается аргументация достоверности, идущая извне вовнутрь. Он четко различает знание, доступное разуму человека, и веру, через которую человеку открывается Истина, не противопоставляя, однако, веру и разум. Для Аквината задачей апологетики является вывод, посредством веры, знания на более высокий уровень. Истина христианства доступна человеческому разуму не во внутренних основах, она воспринимается лишь через Божественное Откровение.

Фома Аквинский, как известно, отклоняли мистическую очевидность Божественной непосредственности Бонавентуры, и ансельмовское онтологическое доказательство существования Бога. Аргументация Аквината является индуктивной — основывающейся на внешних феноменах (движения, степени совершенства и т. д.), т. е. рассматривая действия Бога в мире, Фома доказывает Его существование. В пяти способах аргументации существования Бога нельзя не увидеть опору Аквината на аристотелевский тезис о Перводвижителе и первой причине действия, отстаивание идеи о Нем как о необходимо существующем и совершенном бытии и Промыслителе мира. Нельзя также не отметить важность для Фомы мысли об обеспечении единства всего бытия самим существованием Бога (т. е. из Него исходят все вещи, и к Нему возвращаются). Исходя из этого, можно заключить, что такой Божественный порядок («ordo ad Deum») с позиции фундаментальной теологии имеет для человека основополагающее значение. По Аквинату, Бог есть конечная Цель и Управитель всего, желающий достижения конечной цели для всего творения через познание Его любви. Необходимость Откровения

---

<sup>102</sup> Ibid. S. 235.



обусловлена тем, что 1) путь человека к Богу — в своей субстанциональной содержательности — несоизмеримо превосходит возможности его — человека — разума, и 2) Откровение должно ознакомить человека с целью, которой он — человек — необходимо должен достичь для спасения<sup>103</sup>.

В свою очередь Бонавентура, теолог-францисканец, обращает внимание, с учетом границ аристотелевской рациональности, на весьма тесное внутреннее соотношение — динамическое — веры и разума, природы и благодати, воли и интеллекта. Для Бонавентуры важно живое познание Бога в личном опыте религиозной жизни, а не уровень философской рефлексии, независимый от веры и ей — вере — всегда предшествующий. Разум необходим для того, чтобы помочь вере стать для самой себя прозрачной. Подкрепляя научно-философский вопрос о Боге историко-сотериологически, Бонавентура возвращается к линии блж. Августина. Коль скоро все бытие стремится к Богу, рефлексия веры — не только интеллектуальное достижение, но также — мудрость. Особенно необходимо и важно, по Бонавентуре, опытное познание Бога, т. е. когда учитываются желания и чувства, и разумность обретает свое истинное значение. Каждый человек, согласно Бонавентуре, обладает врожденным знанием о благе для себя, позволяющим ему — человеку — обнаружить в своем внутреннем опыте стремление к истине и мудрости, счастью и миру. «Странствием к Богу» называет Бонавентура прежде всего апостериорное видение мира, хотя Бог и является в душе человека «*primum cognitum*» (первым познанным). В отличие от Аквината он не приводит разумных доказательств существования Бога, считая, что познание Бога есть путь познания души, являющейся «зеркалом Божества». Для Бонавентуры важно апостериорное свидетельство существования Бога, суть которого — в бесчисленных отражениях в творчестве, делающих осознанной врожденную идею о Боге и в разуме ее утверждающих.

---

<sup>103</sup> Ibid. S. 237.

По Бонавентуре, природа есть Книга, из которой человек познает присутствие Бога. Есть шесть ступеней восхождения к Богу, — понимая человек движется от низшего к высшему, от внешнего к внутреннему, от временного к вечному. Искаженные грехопадением, указанные ступени, будучи укорененными в человеческой природе, исправлены Божественной милостью<sup>104</sup>.

Соответственно, можно заключить, что Бонавентура говорит об опыте мистического поиска Бога вовсе не как о простом восхождении. Он имеет в виду паломническое восприятие веры в Иисуса Христа, понимаемого как высочайший Первопринцип, Посредник между человеком и Богом.

Следует отметить, что к закату схоластической концепции «*intellectus fidei*» в конце XIII века приводит кризис между теологией и философией, возникший по мере становления номиналистической формы мышления. Так, по Уильяму Оккаму (1285–1347), реальность отсутствует для общих понятий, тольколичность есть существенный элемент познания. Соответственно, невозможно рационально доказать существование Бога, ибо для понятия «Бог» не подходит никакая реальность. Бог, по Оккаму, есть Всемогущий, абсолютно свободный в Своем бытии, несводимый к реальности предметно-чувственного мира. Отсюда проводится разграничительная линия между Божественным Откровением и разумом. Оккам — для которого существуют два абсолютно различных уровня познания, никак не связанных между собой — отрицает доказательства существования Бога Ансельма и Аквината. Для него вера более не имеет поддержки в разуме. По Оккаму, истинность Божественного Откровения — в непогрешимости коего утверждается абсолютный божественный авторитет — верой принимается при помощи воли. Человек получает доступ к знанию о Боге только через Откровение<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibid. S. 240.

<sup>105</sup> Ibid. S. 241.

Для окончания периода Средневековья, как можно заключить, характерно разрушение доверия к естественному человеческому разуму и утверждение исключительного значения христианской веры.

### **2.3. Фундаментально-теологические модели Нового времени**

В качестве самостоятельной научной теологической дисциплины апологетика появляется в эпоху Просвещения, являясь своего рода реакцией на развивающийся кризис религиозного сознания общества, при котором «человеческая религиозность стала рассматриваться как проявление патологической жизненной установки»<sup>106</sup>. В нарастающих явлениях дифференциации формирующегося в те годы секулярного общества христианская религия стала терять свое былое нормативное значение. Человеческий разум все более открыто начал заявлять о своем исконном праве на критическое отношение к любым религиозным традициям. Указанное явление нашло свое выражение в 1) полном отрицании религии, и 2) в оформлении деизма в качестве «естественной религии». Соответственно, стратегия апологетики эпохи Просвещения прежде всего была направлена на понятийное обоснование 1) сущности, возможности и необходимости религии, и 2) христианства как ее — религии — исторической формы, опирающейся на Божественное Откровение.

Наиболее отчетливо указанный переход к апологетике Нового времени прослеживается у нидерландского гуманиста Гуго Гроция (1583–1645) в его «Апологетике» (1627), где автором был предложен особый тип аргументации, исключавший содержательное оправдание христианских мистерий. Для Гроция филологически и исторически подтвержденные чудеса и сам факт воскресения Спасителя есть первичное средство для доказательства подлинности Откровения. Отметим, что данный принцип во второй половине XIX века лег в основу всей структуры апологетики Божественного Откровения.

---

<sup>106</sup> Höhn H.-J. Gott — Offenbarung — Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg, 2011. S. 22.

Так, напомним, что Пьер Шаррон (1541–1603), отталкиваясь от именно такого типа защиты веры, ввел трехчастный тематический канон католической апологетики — религия, христианство, Церковь, — ставший классическим. У него появляется схема трех т. н. *demonstrationes: demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*, и «совершенно ясно проявляется лежащее в основе этого трехчастного подхода *апологетическое стремление* в смысле ориентации на реального или фиктивного противника веры, придавая этой схеме ее значительную внутреннюю точность и ясность»<sup>107</sup>. В рамках первой части нужно было, вопреки атеисту, доказать само *бытие Бога* и, тем самым, разумность религии как таковой. После этого, в качестве следующего шага, уже верующему человеку нужно было показать, что христианство является единственно истинной религией и что через Иисуса Христа Бог сообщает всю полноту своего Откровения. После того, как были защищены вера в Бога и вера в Иисуса Христа, требовалось обосновать бытие Католической Церкви как восходящую к Иисусу Христу форму христианской религии.

Шаррон настаивает на авторитете Откровения, воспринятого и передаваемого Церковью. Для него только явленная Богом религия может привести ко спасению. Таким образом, вес христианской апологетики, как реакция на деистическую критику Откровения, перемещается в направлении «трансцендентной атрибуции обнаружения христианской религии»<sup>108</sup>. То, что Откровение приобретает научно-методический вес и легитимирует рационально недоступные и непроницаемые тайны веры, остается пока лишь как намек и не дает еще четкой внутренней логики апологетического метода в целом.

Следует отметить, что в эпоху Просвещения критика, которой деисты подвергли Божественное Откровение, весьма серьезно поменяла ситуацию

---

<sup>107</sup> Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie... S. 14.

<sup>108</sup> Reikerstorfer J. Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit // Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel, 2000. S. 243.

ответственности христианской веры. Выступая от имени человеческого разума и враждебно относясь к богооткровенной религии, деисты отстаивали функцию разума как важнейшей контрольной инстанции, применяемой для оценки Божественного Откровения.

Так, Г. Шербери (1583–1649), утверждая идею разумной компетенции в религиозных вопросах, считал использование категории Откровения злоупотреблением, поскольку человеческий разум в его теонимной структуре самодостаточен для обоснования религии и морали. Дж. Толанд (1670–1722) указывал на то, что тайны Откровения могут быть приняты только на основании авторитета, и потому исключают содержательно мотивированное одобрение, а М. Тиндаль (1675–1733) находил в естественно-разумной религии, т. е. деизме, критическую норму для оценки всех истин Откровения.

Однако христианство, увидев в данной критике требование самооправдания, начало воспринимать себя в качестве религии Откровения, а свою теологию — в качестве теологии Откровения. То есть христианская Церковь в своей апологетической реакции начала воспринимать Божественное Откровение в качестве центральной категории эпистемологии — как причину и средство познания. При этом для апологетического метода рациональное доказательство сверхъестественного происхождения христианской религии стало формальной целью.

Начиная с первой половины XIX века, апологетика обретает свое новое направление: 1) ставит задачу научно-разумного основополагания теологии Откровения, и 2) осваивает особое научно-теоретическое положение. При этом следует отметить, что апологетика в то время не являлась изолированной от систематических и исторических действий теологии (что позднее произошло с неосхоластической апологетикой). Апологетика занялась активным наступательным изложением истин христианства в полемике с современными философией и наукой. Такой вид апологетики в евангелической среде разрабатывался в школе Фридриха Шлейермахера, в католической среде — в Тюбингенской и Венской теологических школах.

Обратим внимание, что Иоганн Себастьян фон Дрей (1777–1853) — представитель Тюбингенской школы — видел задачей апологетики именно научное оправдание Богооткровенного характера христианской религии. По его мнению, таковое научное оправдание есть основополагание теологии в целом. Аргументацию традиционной апологетики Дрей поднимает на значительно более высокий уровень. С целью научной легитимации христианства — в качестве не просто истинной религии, обладающей всей полнотой Божественного Откровения, — Дрей рассуждает в контексте общего понимания истории религии и Откровения.

Он постулирует постепенное развитие и совершенствование религиозного сознания человечества. Он считает, что в Иисусе Христе человечество получает персональное, превосходящее все Откровение Бога, которое исполняет историю человечества как историю религии. Это исторически-теологическое обнаружение завершено в Иисусе Христе Откровения требует, однако, апологетического доказательства, поэтому И. С. фон Дрей подключает внешние критерии для доказательства факта Божественности христианства.

Последовательно выступал за примирение религиозного и научного мирозерцаний Антон Гюнтер (1783–1863) — основатель Венской теологической школы. Гюнтер именно в процессе познания искал обоснование морально ответственного отношения к христианской вере.

Для Гюнтера творение — это осуществленное «не-Я» Бога и, следовательно, является первым и основополагающим Откровением Бога. Это «Откровение творения» и «историческое Откровение спасения», т. е. восстановление в Иисусе Христе первоначального смысла творения, находятся в отношении взаимного удостоверения, причем находятся в той же связи, что и философия, и теология: «Одно Откровение утверждает другое, одно становится свидетельством другому и в этом оба сохраняют печать своей аутентичности... негативный критерий разума в результате должен подняться до позитивного,

чтобы познать эту гармонию»<sup>109</sup>. Такое учение об Откровении, по мнению А. Гюнтера, делает возможной разумно-мотивированную веру.

*Иоганн Эрлих* (1810–1863), также представитель Венской теологической школы, первым опубликовал труд по христианской апологетике под названием «Фундаментальная теология» (1859–1862). Под влиянием Дрея и Гюнтера он также пытается обосновывать Богооткровенный характер христианства сотериологически, однако при этом мыслит спасение не только исторически как однажды свершившийся факт, но и антропологически, т. е. как актуальное стремление ко спасению у всех людей. Фундаментально-теологический ход доказательств у Эрлиха концентрируется на достоверности факта Откровения и на бытии Вселенской Церкви как реальности, репрезентирующей историческое событие спасения.

В качестве вспомогательной для догматического богословия защитной науки в Германии появляется т. н. неосхоластическая школьная апологетика, которая в своих существенных, основных чертах апеллирует к апологетике времен эпохи Просвещения, т. е. данный вид апологетики также осознает себя исключительно наукой защищающей. Следует также отметить, что данный вид апологетики в качестве научного основополагания веры и богословия следовал методу рациональной аргументации, основанной строго на объективных данных. Неосхоластическая школьная апологетика прокладывала свой путь между фидеизмом и рационализмом, поскольку 1) необходимо было обосновать веру с помощью разума вопреки фидеизму, верящему всему, что предписано, не задавая лишних вопросов, и 2) нужно было удерживать разум на некотором расстоянии от тайны Божественного Откровения, — нельзя доказать рационально истину веры, вопреки рационализму, старавшемуся из себя самого извлекать реальность. Дабы не уклониться ни в одну из указанных крайностей, деятели неосхоластической апологетики «находили решение в дуалистической

---

<sup>109</sup> Ibid. S. 249.

системе естественного и сверхъестественного порядка, сверхъестественной веры и естественного основания»<sup>110</sup>.

Отметим, что рациональное обоснование веры при этом ограничивалось только объективными данными Сверхъестественного Откровения, отделяя факт Откровения от содержания Откровения: «весть откровения необходимо было извне продемонстрировать как истинную и божественную, на основе лишь внешних критериев достоверности, совершенно без помощи веры»<sup>111</sup>. Задача неосхоластической апологетики — по *Ф. Геттингеру* (1819–1890), одному из ее самых ярких представителей — заключается в научном, сугубо философском обосновании христианства как абсолютной Богооткровенной религии. Данная религия сохраняется и преподносится всему человеческому роду в Католической Церкви. Критерии таковой аргументации — объективные и всеобщие, философски и исторически достоверные<sup>112</sup>.

### **1.3 Основное богословие в России середины XIX — начала XX веков**

Хотя в конце прошедшего и начале нынешнего столетия немалое количество диссертаций и множество научных статей были посвящены изучению наследия отдельных представителей отечественного основного богословия, полномасштабного и всеобъемлющего исследования истории данной богословской дисциплины в России до настоящего времени еще не предпринималось. В этом отношении весьма значимой можно считать программную статью *В. К. Шохина*, в которой автор определяет основные «вехи и события» исторического развития и «методологические достижения» рассматриваемого нами богословского предмета<sup>113</sup>.

Необходимо отметить, что история становления основного богословия как самостоятельной богословской дисциплины в России весьма непроста, ибо она отличается достаточно частой сменой названий данной дисциплины, а

---

<sup>110</sup> Böttigheimer C. Lehrbuch der Fundamentaltheologie... S. 86.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> См. Геттингер Ф. Апология христианства. Ч. I-II. СПб., 1872-1873.

<sup>113</sup> Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 57-79.



также изменениями в его предметной структуре и ротацией его преподавателей. По В. К. Шохину, недостаточно устойчивое положение основного богословия в системе богословских дисциплин может быть объяснено следующими причинами: 1) в России введение данного предмета происходило синхронно с его институционализацией в Европе (где данный процесс завершился с открытием первой кафедры основного богословия в Праге в 1856 году); 2) междисциплинарность, вообще присущая основному богословию, препятствовала четкому пониманию того, что речь идет об особой богословской программе<sup>114</sup>. Соответственно, в российском духовном образовании основное богословие институализируется под собственным своим именем лишь с 1869 года, согласно новому Уставу Духовных Академий. Однако появление науки основного богословия, с учетом также и других наименований этой дисциплины, в тогдашних Духовных академиях происходит значительно раньше.

## **2.4. Основное богословие в России с середины XIX — начала XX веков<sup>115</sup>**

### **2.4.1. Преподавание основного богословия в Киевской Духовной Академии**

Основное богословие в Киевской Духовной академии в качестве самостоятельной дисциплины «Введение в круг богословских наук» начало преподаваться архимандритом Иннокентием (Борисовым) с 1831 года. Отметим, что до назначения в 1830 году архимандрита Иннокентия ректором Киевской Духовной академии основное богословие входило в курс богословия догматического в качестве его некоей вводной части<sup>116</sup>. При этом «Введение»

---

<sup>114</sup> См. подр.: Там же. С. 65-66.

<sup>115</sup> Материалы данного раздела апробированы в статье размещенной на официальном сайте Учебного комитета Русской Православной Церкви в рубрике «Духовное образование сегодня». См.: Лушников Д., священник. Основное богословие в России в XIX–XXI веках: исторический очерк // Сайт Учебного комитета Русской Православной Церкви. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8484/> (дата обращения 13.12.22)

<sup>116</sup> Первым профессором догматического богословия и ректором КДА стал выпускник (магистр) СПбДА архим. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов). Свои лекции по догматике он читал на латыни, полный курс догматики преподавал в 1821-1823 гг. Его курс состоял из 2 частей: введения в богословие и собственно догматического богословия. В основу лекций архим. Моисей положил новейшее на тот момент изложение католической богословской системы бенедиктинца Мариана Добмайера (1753-1805). Некоторые части его лекций полностью заимствованы у Добмайера. Введение в богословие (Introductio in universam Theologiam Christianam) вслед за

архимандрита Иннокентия было весьма близко по структуре к программе архимандрита Моисея, в то же время являясь серьезно переработанным по содержанию<sup>117</sup>. Указанное «Введение» включало в себя три части: 1) общее введение в богословие (*prolegomena in theologia universam*); 2) учение о религии вообще (*doctrinae religionis in genere*); 3) учение о христианской религии (*doctrinae religionis christianae in genere*)<sup>118</sup>.

С 1837 по 1850 гг. ученик архимандрита Иннокентия, архимандрит Димитрий (Муретов) преподает основное богословие, впервые называя данный курс «Апологетикой христианства» и сохраняя указанное выше трехчастное деление. В первой части своего курса архимандрит Димитрий дает самые предварительные сведения о богословии как таковом, т. е. о предмете, о внешней форме, о методе и частях системы богословского знания. Также в данной части читателю предлагается краткий курс истории богословия. Далее следует «Вступление», в котором автор дает предварительные сведения о науке «основного богословия»<sup>119</sup>, а также о его предмете, назначении и отношении к другим богословским наукам. Там же читателю предлагается краткий очерк истории апологетики. Далее архимандрит Димитрий переходит к двум «Отделениям», сохраняя применяемые своим учителем наименования: «учение о религии вообще» и «о религии христианской». Отметим, что в курсе архимандрита Димитрия учение об Откровении дается в первом отделе, во втором же говорится 1) божественном происхождении христианства, 2) его сущности и свойствах, 3) об источниках христианского учения<sup>120</sup>.

---

Добмайером архим. Моисей разделена на 5 основных частей: 1) о религии в целом (*De religione in genere*); 2) о естественной религии (*De religione naturali*); 3) об откровенной религии (*De religionis revelatae*); 4) о христианской религии (*De religionis christiana*) и 5) о богословии (*De theologia*) (См. Ястребов М. Ф. Высокопр. Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА // ТКДА. 1900. № 12. С. 534).

<sup>117</sup> См.: Ястребов М. Ф. Высокопр. Иннокентий (Борисов) как профессор богословия... С. 535.

<sup>118</sup> Отметим, что, хотя лекции читались архим. Иннокентием по-русски, программы он составлял на латыни.

<sup>119</sup> В 1838 году в программе следующего курса, на котором кстати учился и будущий митрополит Макарий, название «Христианская апологетика» заменяется архим. Димитрием на «Основное богословие» (См. Титов Ф. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I. Киев, 1895. С. 182).

<sup>120</sup> См. Титов Ф. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I... С. 181, 183-184, 186.

В заключение упомянем, что в последующие годы основное богословие в Академии преподавали: Петр Лошкарев (1861–1869 гг.)<sup>121</sup>, священник Григорий Васильевич Малеванский, младший брат епископа Сильвестра (Малеванского), известного догматиста (1870–1877 гг.)<sup>122</sup>, Федор Степанович Орнатский<sup>123</sup>, Сергей Александрович Песоцкий (1902 — до закрытия Академии)<sup>124</sup>.

#### **2.4.2. Преподавание основного богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии**

Отечественная школа основного богословия, сформировавшаяся в Киевской Духовной Академии, получила свое дальнейшее развитие в Санкт-Петербургской Духовной Академии, в лице ставшего в 1843 году ее профессором и инспектором ученика архимандрита Димитрия (Муретова) — архимандрита Макария (Булгакова). Отметим, что архимандрит Макарий как профессор догматического богословия преподавал следующие дисциплины: 1) основное богословие (которое он называл «энциклопедией православного богословия»<sup>125</sup>), 2) догматическое богословие<sup>126</sup>.

Также следует подчеркнуть, что программа основного богословия архимандрита Макария (Булгакова) в 1843 году была во многом схожа с программой его учителя. Лишь впоследствии данная программа обрела существенные отличительные особенности. При этом весьма важно, что если такие положения, как предварительные сведения о науке, трактат о религии и об Откровении были изложены и у учителя, и у его ученика более-менее одинаково, то уже систему богословских наук архимандрит Макарий излагает

---

<sup>121</sup> См. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг. / Сост. В. И. Ульяновский. Киев, 2015. Т. 2. С. 173-175.

<sup>122</sup> См. Там же. Т. 2. С. 262.

<sup>123</sup> См. Там же. Т. 2. С. 433; Биографический словарь выпускников... Т. 3. С. 77.

<sup>124</sup> Биографический словарь выпускников... Т. 2. С. 493-494.

<sup>125</sup> В 1847 году печатный вариант этих его лекций вышел под названием «Введение в православное богословие». Сохранились сведения о том, что, уже будучи ректором Академии, епископ Макарий обращался в Св. Синод с просьбой утвердить за преподаваемым им «Введением в круг богословских наук» название «Энциклопедия христианского богословия», но его просьба была отклонена.

<sup>126</sup> До архим. Макария тематика основного богословия была представлена в курсе лекций по философии прот. Федора Сидонского (См. Сидонский Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие. СПб., 1877).

куда обстоятельнее, занимая ею практически третью часть своей программы. Особо следует отметить, что архимандрит Макарий (Булгаков) рассматривает основное богословие как введение прежде всего в православное богословие, что существенно отличает его от общехристианского основного богословия архимандрита Димитрия (Муретова)<sup>127</sup>. Можно утверждать, что «Введение в православное богословие» архимандрита Макария (Булгакова) стало едва ли не лучшим сочинением будущего митрополита, оказавшим мощное влияние на развитие русского основного богословия<sup>128</sup>. Отметим, что к 1913 году «Введение» было переиздано семь раз, а в 1857 году даже переведено на французский язык и издано в Париже.

В 1852 году преподавателем «Введения в круг богословских наук» в качестве помощника епископа Макария (Булгакова) становится только что закончивший Академию иеромонах Никанор (Бровкович) (1826–1890). Указанное назначение было связано в первую очередь со значительной занятостью епископа Макария на посту ректора. Однако уже в 1854 году иеромонах Никанор (Бровкович) отстраняется от чтения лекций. Причиной этого стало то, что иеромонах Никанор на лекциях знакомил студентов Академии с критикой Кантом доказательств бытия Божия. Этот факт вызвал крайнее негодование ректора, который обвинил иеромонаха Никанора ни много ни мало в пренебрежении к его, ректора, авторитету<sup>129</sup>. Лишь спустя пятнадцать лет, в 1869 году, после своего назначения ректором Казанской Духовной Академии, архимандрит Никанор (Бровкович) смог возобновить и продолжить изыскания в области основного богословия.

Выпускник Московской Духовной Академии 1856 года епископ Хрисанф (Ретивцев) (1832–1883) также внес существенный вклад в развитие русского основного богословия. Начав в 1858 году преподавание основного богословия в Казанской Духовной Академии, он, будучи экстраординарным профессором, в

---

<sup>127</sup> Титов Ф. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский... С. 185.

<sup>128</sup> См.: Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский и Коломенский. СПб., 1882. С. 12.

<sup>129</sup> См. подр.: Биографические материалы / архиепископ Никанор. Т. I. Одесса, 1900. С. 260-261; Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893. С. 8-9.

1865 году переводится в столичную Академию, где вначале читает нравственное богословие и догматику, возобновляя с 1867 года преподавание основного богословия. Данный предмет епископ Хрисанф читает вплоть до 1869 года, т. е. до своего назначения ректором Санкт-Петербургской семинарии<sup>130</sup>. Отметим, что текст курса лекций епископа Хрисанфа (Ретивцева) не сохранился.

Будучи ректором и председателем Учебного комитета Святейшего Синода (1872–1874), епископ Хрисанф (Ретивцев) составил программу по основному богословию для семинарий, в которой весьма четко описывались формальные параметры данной дисциплины. Здесь следует особо отметить, что автор первого нормативного курса основного богословия епископ Августин (Гуляницкий) подчеркивал, что при написании своего курса тщательно следовал программе епископа Хрисанфа<sup>131</sup>. Подчеркнем, что епископ Августин впервые предпринял попытку разобраться с множеством синонимичных названий данной дисциплины, что, несомненно, имело важное методологическое значение<sup>132</sup>.

Курс профессора Николая Павловича Рождественского, заменившего в 1969 году на кафедре основного богословия епископа Хрисанфа (Ретивцева), может по праву считаться настоящим прорывом в становлении российского основного богословия<sup>133</sup>. Рождественский, во-первых, опираясь на разработанную епископом Хрисанфом схему, и, во-вторых, тщательно изучив соответствующую своему предмету современную западную литературу, «смог серьезно тематизировать методологические вопросы, и подробно систематизировать входящие в данную дисциплину предметные составляющие»<sup>134</sup>. Отметим, что курс Н. П. Рождественского содержал, наряду с тщательно проработанным введением в «Историю христианской апологетики,

---

<sup>130</sup> См.: Карпук Д. А. История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889-1918): дисс. ... канд. богосл. СПб., 2008. С. 72.

<sup>131</sup> Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию. Вильно, 1876. С. III-IV.

<sup>132</sup> См. подр.: Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 67-69.

<sup>133</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. В 2-х т. СПб., 1884.

<sup>134</sup> Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 69.

или основного богословия», также раздел о религии как таковой и раздел о христианстве.

Иеромонах Михаил (Грибановский) был утвержден на кафедру основного богословия в 1884 году, через год после скоропостижной кончины Н. П. Рождественского, и начал читать уже «Введение в круг богословских наук». Как видно, основному богословию согласно новому Уставу 1884 года было возвращено прежнее наименование<sup>135</sup>. Изданные после кончины иеромонаха Михаила (Грибановского) «Лекции по введению в круг богословских наук»<sup>136</sup> можно считать основным результатом его преподавательской деятельности. В «Лекциях» иеромонах Михаил серьезно изменил структуру и методологию читаемого им предмета. Так, определяя его задачу как «систематическое изложение оснований, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, есть религия истинная»<sup>137</sup>, иеромонах Михаил отличал его от традиционного основного богословия, указывая, что последнее обосновывает божественность христианства, основываясь только лишь на внешних признаках. Иеромонах Михаил считал крайне важным исследование внутреннего опыта христианской веры<sup>138</sup>. Соответственно, в деятельности будущего епископа Михаила (Грибановского) сформировался совершенно новый для российского основного богословия принцип и метод, получивший впоследствии на Западе наименование «имманентный» или «интринзический».

Протоиерей Евгений Аквилонов занимал кафедру «Введения в круг богословских наук» столичной Академии с 1890 по 1910 годы. У него «православная христианская апологетика приобретает вид научно-богословского самооправдания христианства»<sup>139</sup>. Отметим, что сам протоиерей Евгений Аквилонов воспринимал преподаваемую им дисциплину как

---

<sup>135</sup> См.: Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888). СПб., 1889. С. 132-133.

<sup>136</sup> Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук. Казань, 1899.

<sup>137</sup> Там же. С. 11.

<sup>138</sup> См.: Там же. С. 7.

<sup>139</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. С. 41.

«апологетику»<sup>140</sup>. При этом ее главную задачу он видел в как можно более полном и строго научно мотивированном примирении в христианстве разума с верой, или, иначе говоря, науки с религией<sup>141</sup>. В его главном апологетическом сочинении<sup>142</sup> современники наиболее удачными и заслуживающими внимания считали главы VII («О сущности христианства») и VIII (посвященную гносеологии)<sup>143</sup>. Отметим, что кафедра согласно Уставу 1910 года вновь была переименована и вернула прежнее свое наименование «Основное богословие» сразу после ухода протоиерея Евгения Аквилонова из Академии.

Нил Михайлович Малахов (1884–1934) читал курс основного богословия в 1910–1918 годах, практически до закрытия Петроградской Духовной Академии<sup>144</sup>. Отметим, что курс лекций Малахова<sup>145</sup> фактически ограничивался рассмотрением лишь вопросов философии религии (точнее, ее морфологии), не затрагивая никаких других тем, традиционных для основного богословия. Особо подчеркнем, что предложенная Малаховым эволюционная концепция происхождения религии — согласно которой христианство есть наивысшая форма религиозности, — отличаясь от атеистической теории Тейлора, тем не менее содержала в себе внутренние противоречия. Указанная концепция может быть оценена как противоречащая библейскому взгляду на происхождение религии<sup>146</sup>.

---

<sup>140</sup> См.: Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1911 год. СПб., 1912. С. 7-8.

<sup>141</sup> Аквилонов Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897-98 гг. [Рукопись]. С. 1.

<sup>142</sup> Аквилонов Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. СПб., 1894.

<sup>143</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248-1906 гг.). Киев, 1907. С. 4.

<sup>144</sup> О нем см.: Карпук Д. А. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова. Период 1911-1934 гг. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 8-17.

<sup>145</sup> Малахов Н. Курс лекций по основному богословию. СПб., 1916--1917. [Рукопись].

<sup>146</sup> См. подр.: Лушников Д., свящ. Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884-1934) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 18-24.

### 2.4.3. Преподавание основного богословия в Казанской Духовной Академии

В 1856 году основное богословие было введено в программу Казанской Духовной Академии. Отметим, что преподавалось оно вместе с обличительным богословием. Первым преподавателем курса основного богословия стал И. М. Добротворский, которого в 1858 году сменил архимандрит Хрисанф (Ретивцев), оставшийся в этой должности до 1865 года, т. е. до перевода в Санкт-Петербург<sup>147</sup>. Следует отметить, что не сохранившийся текст курса лекций архимандрита Хрисанфа включал в первой своей части: 1) учения о бытии Божием, 2) бессмертии души, 3) происхождении религии, 4) Божественном Откровении. Вторая часть включала: 1) историю древних языческих религий, 2) религии богооткровенной, 3) ислама и иудаизма. Таким образом, в указанном курсе лекций основное место занимала религиология, которая была основана на историческом, или «генетическом», по терминологии тех лет, методе. Указанный метод был разработан архимандритом Хрисанфом в его курсе лекций, посвященном истории религий<sup>148</sup>. Особо отметим, что о курсе лекций архимандрита Хрисанфа можно судить по сведениям П. В. Знаменского.

Далее кафедру до 1869 года возглавлял Н. П. Рождественский, затем переведенный в столичную Академию.

Что касается периода от введения нового Устава (1869 год) до закрытия Академии (1921 год), то нам известны несколько преподавателей рассматриваемой дисциплины. Прежде всего следует отметить ректора архимандрита Никанора (Бровковича) (1869–1871 гг.), возвратившегося, как ранее было отмечено, после долгого перерыва к преподаванию основного богословия. Важно, что особый интерес исследователь проявлял к сфере положительного основания христианской религии. Архимандрит Никанор возвращался к своим изначальным темам в столичной Академии,

---

<sup>147</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842-1870 гг.). Казань, 1892. Вып. 2. С. 250.

<sup>148</sup> См.: Шохин В. К. Основное богословие и Философская теология... С. 64.



занимаясь разбором отрицательной критики доказательств бытия Божия<sup>149</sup>. Статья «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?» (1871 год)<sup>150</sup> явилась результатом его деятельности и, в то же время, стала своеобразным началом будущих исследований архимандрита Никанора, которые были посвящены вопросам гносеологии, рассматриваемым в аспекте проблематики нашей дисциплины. Отметим, что указанные исследования нашли свое выражение в сочинении архимандрита Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное познание»<sup>151</sup>, носящем полемический характер. Данное сочинение было посвящено обоснованию первых / основных положений богословской науки посредством критического разбора и оценки ряда философских и естественно-научных систем.

Также основное богословие в Казанской Духовной Академии преподавали: ректор протоиерей Александр Владимирский (1821–1906) (1871–1889 годы), Александр Федорович Гусев (1845–1904) (1887–1902 годы — под руководством протоиерея Александра Владимирского, далее самостоятельно), Константин Григорьевич Григорьев (1875–1925) (1902–1921 годы)<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность... С. 12

<sup>150</sup> Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? // Православный собеседник. 1871. Ч. 2. С. 41–110.

<sup>151</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875; Т. II. СПб., 1876; Т. III. СПб., 1888.

<sup>152</sup> См.: Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1872-1873 учебный год. Казань, 1873; Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892-1893 учебный год. Казань, 1893; Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1902-1903 учебный год. Казань, 1903; Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1910-1911 учебный год. Казань, 1911; Отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915-1916 учебный год. Казань, 1916.

#### 2.4.4. Преподавание основного богословия в Московской Духовной Академии

Особенностью становления и развития основного богословия в Московской Духовной Академии является то обстоятельство, что оно проходило образом, отличным от прочих Академий. Так, здесь возникла уникальная школа основного богословия, названная Н. Н. Глубоковским «школой верующего разума»<sup>153</sup>, поскольку преподавание нашей дисциплины всегда находилось в теснейшей связи с изучением философской науки и исследованием вопросов метафизики. Данное утверждение основывается на том, что протоиерей Федор Голубинский (1797–1854), основатель указанной школы, свои лекции по «Умозрительному богословию»<sup>154</sup>, читанные им в рамках курса метафизики, строил так, чтобы по тематике они все же соответствовали основному богословию. Подчеркнем, что протоиерей Федор, будучи «не просто христианским философом, но именно и специальным философом христианства»<sup>155</sup>, показывал христианское учение частной метафизической системой<sup>156</sup>.

Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), выдающийся ученик и преемник протоиерея Федора Голубинского, «со всесторонней основательностью и рациональной законченностью развивая целостную систему христиански-теистических воззрений»<sup>157</sup>, продолжил чтение основного богословия в рамках преподаваемого курса метафизики. Это продолжалось и после введения Устава духовных академий (1869 год), предусматривавшего появление кафедры основного богословия. Указанный своеобразный метафизический подход школы Московской Духовной Академии ясно прослеживается в книге В. Д. Кудрявцева-Платонова «Начальные

---

<sup>153</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии... С. 42.

<sup>154</sup> Голубинский Ф., прот. Лекции по умозрительному богословию. М., 1868.

<sup>155</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии... С. 42

<sup>156</sup> См. о нем: Глаголев С. Протоиерей Федор Александров Голубинский (Его жизнь и деятельность). Сергиев Посад, 1898.

<sup>157</sup> Там же. С. 42.

основания философии»<sup>158</sup>. Отметим, что данная книга к 1915 году выдержала девять изданий! Указанный труд состоит из четырех разделов, в нем помимо «начальных оснований естественного богословия» (которые напрямую относятся к основному богословию), есть и критически обосновывающие базовые принципы религиозного познания, существования мира, души и нравственной деятельности человека основания «гносеологии», «космологии» и «рациональной психологии и нравственной философии». В связи с этим отметим обоснованность того, что издателям сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова позднее его труды были представлены в виде некоего тематического плана основного богословия<sup>159</sup>. Сам же Виктор Дмитриевич по праву входит в число корифеев русского основного богословия.

Как самостоятельная, помимо курса метафизики, дисциплина основное богословие начинает преподаваться после появления нового Устава (1869 год). Протоиерей Иоанн Дмитриевич Петропавловский (1844–1907) читает (до 1878 года) данную дисциплину, причем курс его лекций строится главным образом на оправдании христианства положительным и строго научным путем, достигаемым посредством раскрытия божественного происхождения христианства как религии абсолютно истинной. Отметим, что столь же критически в данном курсе разбирается ряд философских концепций, прямо или косвенно отрицающих абсолютное достоинство христианства<sup>160</sup>. В дальнейшем лекции протоиерея Иоанна Петропавловского были изданы в виде сборника «В защиту христианской веры против неверия»<sup>161</sup>, причем наиболее полезными в нем, по мнению исследователя<sup>162</sup>, можно считать материалы об Откровении, о материализме и о воскресении Иисуса Христа.

---

<sup>158</sup> Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.

<sup>159</sup> См.: Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова: в 2 т. Сергиев Посад: Собственная типография, 1898-1914.

<sup>160</sup> См.: Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1871/72 учебному году // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1872. Ч. 25. Кн. 3. С. 459-502.

<sup>161</sup> Петропавловский И. Д. В защиту христианской веры против неверия (Сборник апологетических статей). М., 1897.

<sup>162</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 96-97.

Следует отметить, что следующее десятилетие для Московской Духовной Академии стало временем частой смены преподавателей основного богословия. Всего два года, с 1879-го по 1881-й, курс читает Роман Ильич Левитский (1857–1886)<sup>163</sup>, также опубликовавший ряд статей в «Православном обозрении»<sup>164</sup>.

Иван Петрович Яхонтов (1855–1886) с 1883 года до своей скорострительной смерти в 1886 году читает курс лекций, состоящий из шести разделов: 1) введение в науку, 2) о сущности религии, 3) о происхождении религии и о ее первоначальном виде, 4) о язычестве, его происхождении и главных формах, 5) о религиях культурных языческих народов, 6) об Откровении Божественном вообще<sup>165</sup>.

Архимандрит Борис (Плотников) (1855–1901) с 1886 года занимает в течение двух лет кафедру «Введение в круг богословских наук». Далее он назначается ректором Киевской духовной семинарии. Лекции архимандрита Бориса были изданы в 1890 году<sup>166</sup>.

Архимандрит Антоний (Каржавин) (1858–1914) преподает «Введение» в 1888–1891 годах, после чего назначается ректором Вифанской семинарии<sup>167</sup>.

Стабилизируется указанная ситуация с преподавателями основного богословия лишь в 1893 году, когда данную дисциплину начинает читать Сергей Сергеевич Глаголев (1865–1937), будущий новомученик. Основное богословие преподается вначале под названием «Введение в круг богословских наук», а по новому Уставу, в 1910–1919 годах, т. е. до самого закрытия Академии, под названием «Основное богословие»<sup>168</sup>.

Сергей Сергеевич Глаголев, обладатель глубокого и самобытного мышления, несомненно входит в плеяду ярчайших представителей

---

<sup>163</sup> См.: Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1880-81 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1881. Ч. 28. Кн. 4. С. 643-678.

<sup>164</sup> См.: Доброцветов П. К. Левитский Р. И. // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 40. С. 329-331.

<sup>165</sup> См.: Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1883-84 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 396-432.

<sup>166</sup> Борис (Плотников), архим. Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890.

<sup>167</sup> См.: Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1888-1889 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1889. Ч. 44. Кн. 4. С. 682-712.

<sup>168</sup> См.: Голубцов С. А. Московская духовная академия в революционную эпоху. Академия в социальном движении и служении в начале XX века. М., 1999. С. 246.

русского основного богословия. По нашему мнению, Глаголев завершил развитие основного богословия в XIX веке нашей стране. Также можно утверждать, что несмотря на то, что С. С. Глаголев являлся автором большого числа книг и публикаций, посвященных проблематике основного богословия, систематическими его трудами следует признать лишь 1) «Пособие к изучению основного богословия»<sup>169</sup> (посвящено вопросам веры, богопознания и теистической метафизики), и 2) книгу «Из чтений о религии» (состоит из разделов: «Религия, как основа жизни», «Религия в ее исторических формах», «Религия в философском понимании» и «Религия и естествознание»)<sup>170</sup>.

Завершая обсуждение истории преподавания основного богословия в Московской Духовной Академии, нельзя не упомянуть деятельность в 1870–1903 годах сверхштатной кафедры «Естественнонаучной апологетики». Основал данную кафедру и стал ее единственным преподавателем Дмитрий Федорович Голубинский (1832–1903) — сын протоиерея Федора Голубинского, возглавлявший в 1864–1869 годах кафедру физики и математики. После ее закрытия в Академии было принято решение о создании новой кафедры, решавшей задачи использования актуальных физико-математических знаний для достижения апологетических целей. Отметим, что обер-прокурор Святейшего Синода Д. А. Толстой был против этой идеи, и появление кафедры стало возможным главным образом благодаря поддержке митрополита Московского Иннокентия<sup>171</sup>. Курс, читанный Д. Ф. Голубинским, включал в себя лекции по физике, химии, астрономии и математике для желающих. Д. Ф. Голубинский основную цель собственных лекций усматривал в «доказательстве бытия Божия через показание целесообразности устройства звездного мира и системы законов физики и химии»<sup>172</sup>. В заключение заметим,

---

<sup>169</sup> Глаголев С. С. Пособие к изучению основного богословия. М., 1912.

<sup>170</sup> Глаголев С. С. Из чтений о религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.

<sup>171</sup> Подробнее историю возникновения кафедры см.: Колыванов Г. Е. Кафедра естественно-научной апологетики Московской Духовной Академии (1870-1903) в лице Д. Ф. Голубинского // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 325-летию Московской Духовной Академии (1685-2010). Сергиев Посад, 2010. № 11-12. С. 265-274; Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 248-249.

<sup>172</sup> Там же. С. 274-275.

что хотя указанный курс лекций и не был издан, о содержании его в какой-то степени возможно судить по ряду статей, посвященных тематике естественнонаучной апологетики<sup>173</sup>.

#### **2.4.5. Преподавание основного богословия в университетах и других высших учебных заведениях России**

Следует отметить, что 1917 года в России основное богословие преподавалось не только в Духовных школах, но также входило в учебные программы университетов и прочих светских учебных заведений. При этом автором первой публикации, посвященной проблематике основного богословия, стал ординарный профессор Московского университета протоиерей Николай Сергиевский, уделявший большое внимание переводам западных апологетических изданий. «Апологетические публичные лекции» протоиерея Николая Сергиевского (под названием «Об истинах христианской веры», 1872) имели популярный характер и призваны были защитить в христианстве то, что «дано в нем как основоположное», причем с признанием этого «само собой оправдывается и все созданное и созидаемое на этом основании»<sup>174</sup>.

Курс лекций по основному богословию протоиерея Федора Сидонского (1805–1873), читанный в 1873 году в Санкт-Петербургском университете как «Генетическое введение в православное богословие»<sup>175</sup>, был в 1877 году опубликован в «Христианском чтении» — журнале столичной Академии. Отметим, что протоиерей Федор Сидонский прославился как один из выдающихся представителей духовно-академической и университетской философии в России XIX века<sup>176</sup>. Он является автором «Введения в науку

---

<sup>173</sup> Колыванов Г. Е. Кафедра естественно-научной апологетики... С. 276-277.

<sup>174</sup> Сергиевский Н. А., прот. Об основах христианской веры. Апологетические публичные чтения, читанные в 1871 г. М., 1872. С. 2.

<sup>175</sup> Сидонский Ф. Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. № 1-2. С. 79-113; № 3-4. С. 449-493; № 5-6. С. 553-600.

<sup>176</sup> Профессор Н. П. Рождественский называет его, вместе с прот. И. Скворцовым, прот. Ф. Голубинским, О. М. Новицким и В. Н. Карповым, одним из «корифеев самостоятельной русской мысли» (См.: Рождественский Н.

философии»<sup>177</sup> —классического труда по философии, причем одного из первых в России, за которое сочинение протоиерей Федор в 1836 году получил полную Демидовскую премию Академии наук<sup>178</sup>. По мнению исследователя, ценность богословских лекций протоиерея Федора обуславливается тем, что «в них о Сидонский обрисовывается пред нами с новой малоизвестной для русского общества стороны, как самостоятельный русский богослов-систематик, что в них наш покойный философ выкладывает так сказать на закате дней своей жизни результаты своих многолетних философских дум и размышлений по высшим религиозным вопросам, сводит эти результаты в стройное целое и оставляет как бы своего рода завещание русскому мыслящему миру... начав свою ученую деятельность Введением в науку философии, автор заключил ее Введением в науку богословия»<sup>179</sup>. Важно отметить, что основная идея «Генетического введения в православное богословие», которое есть полный богословско-энциклопедический курс, соответствующий требующемуся объему преподавания богословия в российских университетах тех лет, в том, что религия и философия, вера и разум не только не противоречат друг другу, но, более того, находятся в полной гармонии и согласии между собою. Структурно «Генетическое введение» состоит из десяти разделов / частей, где автор «в генетической последовательности и систематическом раскрытии сообщает главнейшие сведения из почти всех богословских наук»<sup>180</sup>.

Протоиерей Василий Гаврилович Рождественский (1839–1917), преподаватель Священного Писания Нового Завета в столичной академии (1869–1891 годы), после кончины протоиерея Федора Сидонского был в 1874 году утвержден в должности профессора кафедры православного богословия в Санкт-Петербургском университете. Профессором протоиерей Василий

---

П. По поводу предпринимаемого редакцией печатания богословских лекций о Сидонского // Христианское чтение. 1876. № 9-10. С. 290)

<sup>177</sup> Сидонский Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833.

<sup>178</sup> Профессор В. К. Шохин считает этот труд «первым серьезным исследованием философского познания на русском языке» (См.: Шохин В. К. Сидонский // Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 3. М., 2010. С. 529).

<sup>179</sup> Рождественский Н. П. По поводу предпринимаемого редакцией печатания... С. 292-293.

<sup>180</sup> Там же. С. 293.

Рождественский прослужил более сорока лет, до 1915 года<sup>181</sup>. Отметим, что его курс лекций по основному богословию содержал введение (посвященное истории христианского богословия), и два отдела: объединенный — о религии и Откровении, и отдел о нехристианских религиях<sup>182</sup>.

Отметим также протоиерея Димитрия Тихомирова — профессора богословия в Лесном институте, автора «Апологетических бесед о религии», уделявших особое внимание обоснованию «второй основной истины религии» — бессмертию человека<sup>183</sup>. Протоиерей Михаил Альбов (1843–1915) — профессор богословия Лесного института, был автором «Очерка христианской апологетики»<sup>184</sup>, каковой «обнимает все существенные вопросы апологетики, написан хорошим языком, прочитывается легко и с интересом начинающими»<sup>185</sup>.

Протоиерей Василий Добротворский — заслуженный профессор Харьковского университета, был автором курса лекций по основному и догматическому богословию. Отметим, что протоиерей Василий рассматривал основное богословие апологетическим по методу введением в догматику<sup>186</sup>. Протоиерей Тимофей Буткевич (1854–1925) — профессор богословия Харьковского университета. Несмотря на то, что протоиерей Тимофей не оставил после себя систематического курса, однако стал автором ряда фундаментальных исследований по основному богословию<sup>187</sup>.

Протоиерей Николай Боголюбский — профессор богословия Московского университета и Московского коммерческого института. В 1913

---

<sup>181</sup> Карпук Д. А., Бабак К. «Академия идет в глубь веков и черпает свои живительные силы в богословской науке древне-вселенской церкви, с которой сохраняет постоянную и неразрывную связь» (из неопубликованного Отчета о состоянии Петроградской духовной академии за 1917 г.) // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 113-132.

<sup>182</sup> Рождественский В. Г., прот. Лекции по основному богословию. СПб.: Печатня А. Григорьева, 1885.

<sup>183</sup> Тихомиров Д., прот. Апологетические беседы о религии. СПб., 1884.

<sup>184</sup> Альбов М. П., прот. Очерк христианской апологетики (Основного богословия). СПб., 1902.

<sup>185</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 25.

<sup>186</sup> Добротворский В. И., прот. Основное богословие или христианская апологетика. Сергиев Посад, 1895.

<sup>187</sup> Буткевич Т. И., прот. Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897; Его же. Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899; Его же. Рационалистические гипотезы о воскресении Господа Нашего Иисуса Христа (из университетских лекций 1904 года). Харьков, 1910; Его же. Религия её сущность и происхождение. В 2 т. Т. I. Харьков, 1902; Т. II. Харьков, 1904.



году протоиерей Николай опубликовал свои «приведённые в порядок апологетические богословские чтения»<sup>188</sup>, включавшие в себя три раздела: «Философия религии», «История религии» и «Христианство».

Протоиерей Иаков Галахов (1865–1938) — профессор Томского университета. Перу протоиерея Иакова принадлежит сочинение в двух частях «О религии» (издано, соответственно, в 1914 и 1915 годах<sup>189</sup>). Данный труд, имеющий апологетический характер, уделяет особое внимание вопросам взаимоотношения религии и науки, а также места и роли богословского знания в системе российского образования тех лет. Протоиерей Иаков Галахов был расстрелян в 1938 году.

Протоиерей Павел Светлов — профессор Киевского университета, занимает особое место в ряду университетских преподавателей основного богословия. Особой заслугой протоиерея Павла является систематизация как отечественной, так и иностранной апологетической литературы<sup>190</sup>. Следует также отметить фундаментальный двухтомник «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения»<sup>191</sup>. Том первый включает в себя общее введение в христианскую апологетику, а также учение о Боге, о мире, о человеке, о промысле Божиим. Второй — рассматривает вопросы сотериологии, христологии и понерологии<sup>192</sup>. По словам протоиерея Павла, его сочинение «представляет собой апологетическую догматику» и, конечно же, предполагаетеще и третий том, содержащий «систематическое изложение воззрения автора на искупление»<sup>193</sup>. Цензура, однако, не пропустила таковой том, в связи с чем протоиерей Павел считал свой «Курс апологетического

---

<sup>188</sup> Боголюбовский Н. И. Богословие в апологетических чтениях. М., 1913. С. V.

<sup>189</sup> Репринтное издание этого труда см.: Галахов И., прот. Религиоведение. Богословско-философское исследование. М., 2008.

<sup>190</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы...

<sup>191</sup> Светлов П., прот. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Т. I-II. Киев, 1898.

<sup>192</sup> История цензуры и издания «Опыта» подробно, на основании архивных материалов, изложена в статье Д. А. Карпука. См.: Карпук Д. А. Обстоятельства цензуры и издания «Опыта апологетического изложения православно-христианского вероучения» протоиерея Павла Светлова // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 17-36.

<sup>193</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 23.

богословия»<sup>194</sup> (издан в 1900 году, дополнен в 1902 году; помимо учения об искуплении, включал в себя разделы «об условиях христианского знания» и «об исторических основах христианства») естественным дополнением к «Опыту», не допуская оценки данного труда как сокращенного варианта двухтомника<sup>195</sup>.

В заключение отметим, что основное богословие является традиционным разделом как христианской теологии в целом, так и отечественной богословской науки в частности. Значение этой дисциплины в контексте образовательной парадигмы Церкви определяется в первую очередь ее фундаментальной задачей, состоящей в предоставлении рационально ответственного обоснования христианской веры. Основное богословие, определяемое, как показано выше, в качестве «науки о вере», неразрывно связано с природой христианской веры и притязаниями на истинность христианства, при этом рационально и философски убедительно вводя в христианство доктрину. Сама возможность и необходимость преподавания основного богословия обуславливается в первую очередь этим обстоятельством.

Основное богословие ставит задачу обоснования веры в Иисуса Христа на основе разума, доступно как все неверующим, так и инаковерующим. В связи с этим главным для основного богословия становится вопрос о том, могут ли истины религиозной веры быть согласны с требованиями и принципами разума? В ходе своей внутренней исследовательской работы основное богословие стремится показать единство человеческих веры и разума, которые не только не исключают друг друга, но даже вполне естественно между собой согласуются. Обосновывая разумность христианской веры, которая не является слепой и безотчетной, основное богословие движется к достижению своей главной цели, — аргументированному обоснованию фундаментально религиозных оснований христианской веры. Как научная дисциплина, оно

---

<sup>194</sup> Светлов П., прот. Курс апологетического богословия. Киев, 1905.

<sup>195</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 24.

выражает присущее христианству стремление быть понятым и воспринятым окружающим миром, что, в свою очередь, предполагает утверждение, что христианская вера — разумная, либо, как минимум, не анти-разумная.

Представляемая интегративная модель основного богословия позволяет преодолеть терминологическую путаницу и четко определить внутрибогословские и апологетические задачи, а также предметное поле исследуемой дисциплины. Решение же вопроса об идентичности основного богословия делает возможным в конечном итоге осуществление богословской оценки современных философско-теологических размышлений о религии, имеющих внеконфессиональный характер.

Таким образом, основное богословие предстает не только как «клеточка» в учебном расписании духовных школ, но и как пример рационально-теологического мышления, имеющий значение для университетского (светского) образования, причем не только теологического, но, шире, для гуманитарной подготовки студента любого направления, любой группы специалистов.

## ГЛАВА 3. ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

### 3.1. Митрополит Макарий (Булгаков)<sup>196</sup>

#### 3.1.1. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность митрополита Макария (Булгакова)

Михаил Булгаков родился 19 сентября 1816 года в селе Суркове Новооскольского уезда Курской губернии, в многодетной священнической семье. Отличаясь с детства слабым здоровьем, Михаил плохо успева­ло учебе в сельской школе, тем не менее, к концу обучения он смог стать одним из ее первых учеников<sup>197</sup>. В 1831 году будущий митрополит оканчивает Белгородское духовное училище, затем в 1837 году Курскую духовную семинарию, после чего в 1841 году Киевскую духовную академию со степенью магистра богословия. После этого он в течение учебного года преподает в Академии церковную и гражданскую историю, одновременно служа ректором Киево-Подольских духовных училищ.

Петербургский период жизни и богословского творчества митрополита Макария (Булгакова) простирается с 1842 по 1857 годы. В сане иеромонаха, в 1843 году, он назначается экстраординарным профессором и инспектором Санкт-Петербургской Духовной Академии. В 1844 году возводится в сан архимандрита и назначается ординарным профессором. В 1851 году следует епископская хиротония и назначение ректором столичной Академии.

Отметим, что владыка Макарий, будучи профессором догматического богословия, читал две богословские дисциплины: 1) Введение в

---

<sup>196</sup>Материал данного раздела диссертации апробирован в статье: Лушников Д., свящ. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // Философия религии: аналитические исследования. – 2021. – Т. 5. – № 2. – С. 41-64.

<sup>197</sup> Один из биографов митрополита, Н. А. Лебедев, описывает интересный случай, происшедший с ним в отроческие годы. Однажды, когда Михаил Булгаков, спрятавшись от обижавших его товарищей во дворе школы, заучивал не совсем понятный для него урок, вдруг на его и без того болезненную голову упал камень, неизвестно откуда взявшийся. Удивительным является то, что после этого случая здоровье Михаила стало заметно поправляться, при этом не только физическое, но и духовное. В короткий срок он стал одним из лучших учеников школы (См. Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский... С. 8).

богословие(которое он называл «энциклопедией православного богословия»<sup>198</sup>, по 1851 год), и 2) догматическое богословие(по 1857 год). Сверх того, владыка Макарий в 1847–1849 годах читал лекции по истории Церкви, а в 1853–1857 годах так же лекции по истории русского раскола.

В 1857 года владыка Макарий оставляет пост ректора. В 1857–1859 годах он — епископ Тамбовский и Шацкий, в 1859–1868 годах, уже в сане архиепископа, глава Харьковской и Ахтырской епархии, в 1868–1879 годах— архиепископ Литовский и Виленский. С 1868 года архиепископ Макарий — митрополит Московский и Коломенский, член Святейшего Синода. 9 июня 1882 года митрополит Макарий (Булгаков) отошел ко Господу. Погребен владыка в склепе Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры.

Митрополит Макарий (Булгаков) — один из наиболее плодотворных церковных авторов XIX века: он является автором пятитомного «Православно-догматического богословия» (1849–1853)<sup>199</sup>, двенадцатитомной «Истории Русской Церкви» (1857–1883), «Истории русского раскола, известного под именем старообрядчества» (1855), а также представляющего особый интерес для настоящего исследования «Введения в православное богословие» (1847)<sup>200</sup>.

### **3.1.2. Библиографическое описание и богословский анализ «Введения в православное богословие»**

#### **Структура текста**

Основу сочинения митрополита Макария (Булгакова) составляет читанный им в течении ряда лет в столичной академии курс лекций

---

<sup>198</sup> В 1847 году печатный вариант этих его лекций вышел под названием «Введение в православное богословие». Сохранились сведения о том, что, уже будучи ректором Академии, епископ Макарий обращался в Св. Синод с просьбой утвердить за преподаваемым им «Введением в круг богословских наук» название «Энциклопедия христианского богословия», но его просьба была отклонена.

<sup>199</sup> В 1895 году оно вышло в сокращенном виде как учебник для духовных Семинарий под заглавием «Руководство к изучению православно-догматического богословия».

<sup>200</sup> Перечень отзывов о всех сочинениях митрополита Макария см.: Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей. Т. IV. Петроград, 1917. С. 99–100.

«Основное богословие»<sup>201</sup>, с 1846 года называемый им «Энциклопедией христианского богословия». Наименование «Введение в православное богословие» есть результат деятельности цензурного комитета<sup>202</sup>.

Митрополит Макарий (Булгаков), являясь учеником архимандрита Димитрия (Муретова), преподававшего Киевских Духовных школах курс «Апологетики христианства», называемого автором «Основным богословием», продолжил развитие основного богословия — дисциплины, которая к началу 1840-х годов сформировалась в Киеве.

Следует отметить, что в 1843 году, изначально, программа по основному богословию митрополита Макария<sup>203</sup> была весьма схожей с программой архимандрита Димитрия (Муретова), имея, в то же время, иное название. Впоследствии, уже в процессе преподавания данной дисциплины, а также ко времени первого издания «Введения» (1847), митрополит Макарий значительно изменяет программу дисциплины, существенное внимание уделяя разработке системы богословских наук, которая в итоге составила треть от общего объема содержания.

При этом, видя общую задачу своей дисциплины в том, чтобы «дать пропедевтически-рациональное обоснование для всех богословских наук»<sup>204</sup>, автор отнюдь не сужает исследуемый предмет до обычной классификации богословских дисциплин, уделяя, тем не менее, большое внимание вопросам систематизации богословского знания. По мнению прот. Павла Светлова, лишь третья часть труда митрополита Макария, представляющая «не что в роде энциклопедии и методологии богословских наук и есть собственно введение в богословие в собственном смысле слова», сама же книга «есть смесь

---

<sup>201</sup> В 1845 году митрополит Макарий представил на утверждение полную программу, читанного им курса в виде «плана основного богословия, преподаваемого студентам XVI курса» (См.: Титов Ф. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский... С. 176).

<sup>202</sup> «Введение» было подготовлено митрополитом Макарием в виде трех выпусков, и после рассмотрения рукописи в духовном цензурном комитете и в Синоде было рекомендовано заменить авторское название на «более сообразное существу дела», т. е. «Введение в православное богословие» (См. Карпук Д. А. Макарий (Булгаков Михаил Петрович) // Православная энциклопедия. Т. XLII. М., 2016. С. 488).

<sup>203</sup> Для целей настоящей работы здесь и далее у владыки Макария указывается лишь сан митрополита.

<sup>204</sup> Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 38.

апологетики с введением»<sup>205</sup>. Таким образом, отличительной особенностью программы митрополита Макария является стремление автора преподавать основное богословие именно как введение (*prolegomena*) в богословие<sup>206</sup>, в рамках которого традиционно особое внимание уделялось вопросам обоснования и систематизации особого христианского богословия.

В конечном итоге, «Введение» митрополита Макария стало состоять из трех частей:

1. О предмете православное богословие (состоит из двух отделов — о вере и откровении вообще и о вере христианской, как едином истинном откровении).
2. Об источниках православного богословия (содержит три отдела — о Священном Писании, о Священном Предании и о Православной Церкви как хранительнице и истолковательнице Св. Писания и Св. Предания).
3. О системе православного богословия (содержит два отдела — о системе православного богословия вообще и о составных частях системы православного богословия в особенности).

Следует отметить, что при соотнесении «Введения» с традиционным делением основного богословия на четыре части обнаруживается ряд отличий:

1. Первые два раздела — *demonstratio religiosa* и *demonstratio christiana* — объединены митрополитом Макарием в один, занимающий половину от объема книги;
2. Четвертый раздел основного богословия — «*de locis theologicis*», — традиционно имеющий три подраздела<sup>207</sup>, наоборот, разделен на две отдельные части и представлен двумя независимыми разделами основного богословия;

---

<sup>205</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 3–4.

<sup>206</sup> Титов Ф. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский... С. 185.

<sup>207</sup> Напомним, что в этом разделе рассматривались три основных проблемы: а) о возможности научной формы христианского богословия и о богословском предметном каноне (последнее также называлось формальной энциклопедией); б) о богословском учении о познании, т. е. о способах, достоверности и языковой форме познания, выраженной в Священном Писании и Священном Предании, в) о богословском учении о принципах и категориях.

3. Третий раздел — «demonstratiocatholica», — посвященный обоснованию истинности христианской Церкви, отсутствует как отдельный, но частично включен митрополитом Макарием в первую часть, где автор рассматривает религиозную веру «в ее приложении, или действительном бытии, как достояние всех разумных существ»<sup>208</sup>, а также во вторую часть, завершающую ее третьим отделом, посвященным Православной Церкви как хранительнице и истолковательнице Священного Писания и Священного Предания.

### Анализ содержания

Задачу первой части своего «Введения» митрополит Макарий видит в раскрытии правильного понимания христианства. В то же время, поскольку христианство не является единственной мировой религией, то вначале необходимо предварительное изложение вопросов о вере и откровении вообще, и лишь затем — обоснование христианства как «единого истинного откровения»<sup>209</sup>.

Первый отдел — «О вере и откровении вообще» — открывается главой «О вере», посвященной рассмотрению базовых религиозных истин: существования Божия и бессмертия души.

Как и Фома Аквинский<sup>210</sup>, митрополит Макарий — не упоминая, однако, о первом — традиционные доказательства существования Бога<sup>211</sup> называет «путями богопознания», используя в то же время и термин «доказательство». Таковых «путей богопознания» митрополит Макарий обозначает четыре: 1)

---

<sup>208</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Изд-е седьмое. СПб., 1913. С. 14.

<sup>209</sup> Там же. С. 13.

<sup>210</sup> См.: Фома Аквинский Сумма теологии. Ч. I Вопросы 1–43. К.: Ника-Центр, 2002.

<sup>211</sup> Следует отметить, что сам термин «доказательство» в отношении аргументов, рациональных обоснований и доводов в пользу существования Бога впервые был введен И. Кантом, который пытался доказать несостоятельность их как доказательств. В современной рациональной теологии в отношении рациональных доводов существования Бога допускается синонимическое употребление терминов. Их называют как доказательствами, так и аргументами. См., например, книгу авторитетного западного аналитического теолога Стивена Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства», в которой автор, говоря о классических аргументах в пользу существования Бога (arguments), совокупно называет их доказательствами (proofs): Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016.



Предание и историческая вера; 2) опыт внешнего; 3) внутренний опыт и самоуглубление; 4) благочестивая жизнь<sup>212</sup>.

Продолжает первый отдел митрополит Макарий рассуждениями о *сущности религиозной веры*, которую определяет как союз или завет между Богом и разумно-свободным творением. При этом существенными условиями этого завета являются откровение Бога человеку и вера самого человека, которой он усваивает откровение Божие. В связи с этим, необходимым атрибутом истинной религии митрополит Макарий считает Церковь, которая определяется им как совокупность разумно-свободных тварей или общество людей, соединенных между собой союзом с Богом или одной и той же верой<sup>213</sup>.

Критерием истинности Церкви для митрополита Макария (Булгакова) является истинность Откровения, поэтому следующую главу отдела он посвящает учению об Откровении, подготавливая тем самым переход ко второму, уже более пространно изложенному отделу, — *о вере христианской, как едином истинном откровении*.

В данной главе автор рассуждает о возможности и необходимости Откровения, о естественной религиозной вере вне истинного, т. е. христианского, откровения и о внешних и внутренних признаках последнего<sup>214</sup>.

Отдел второй — *О вере христианской, как едином истинном откровении* — завершает рассматриваемую нами первую часть. Он также, как и вторая глава первого отдела, по содержанию соответствует традиционному для основного богословия трактату «Об откровении». Здесь, в первой главе, автор рассматривает сначала происхождение и цель христианской веры как таковой, а затем, во второй — переходит непосредственно к обоснованию истинности христианского откровения.

---

<sup>212</sup> Критический разбор учения митрополита Макария о доказательствах существования Бога и рационального обоснования веры в бессмертие души см.: Лушников Д., свящ. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова)... С. 47-53

<sup>213</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие... С. 35.

<sup>214</sup> Подробнее см.: Лушников Д., свящ. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова)... 54-55.

Особенность христианской веры митрополит Макарий (Булгаков) видит в восстановлении союза между Богом и человеком как «воссоединение падшего рода человеческого с триипостасным Богом, крестной смертью воплотившегося Сына Божия»<sup>215</sup>. Основания для возникновения христианской веры автор полагает в сверхъестественном Откровении и Боговоплощении.

Сверхъестественное Откровение разделяется им на ветхозаветное и новозаветное, которые, однако, являют собой единое Божественное Откровение. Различие их состоит в ясности и полноте открываемых Богом истин.

Считая вопрос об истинности христианского откровения ключевым для христианского богословия как такового<sup>216</sup>, митрополит Макарий (Булгаков) далее подробно разбирает проблему божественного происхождения ветхозаветного и новозаветного откровения. Особенное внимание автор уделяет выявлению внешних и внутренних признаков ветхозаветного откровения, исторической достоверности пророчеств и чудес, особенностям вероучения, этическому учению и богослужению как выражению внутреннего богопочитания<sup>217</sup>. Главная идея автора в оценке ветхозаветной религии состоит: 1) в обосновании несоизмеримого превосходства последней над любыми формами языческих религий как в теоретическом, так и в практическом аспектах; 2) в утверждении ее подготовительного характера для пришествия Мессии и связанных с этим многочисленных пророчеств; 3) в обеспечении истинности ветхозаветного откровения через исполнение пророчеств в Иисусе Христе.

Божественное происхождение новозаветного откровения также обосновывается митрополитом Макарием (Булгаковым) посредством выявления внешних и внутренних признаков. К внутренним он относит вероучительные особенности христианской веры, которые во всей полноте и

---

<sup>215</sup> Там же. С. 84.

<sup>216</sup> Там же. С. 94.

<sup>217</sup> Там же. С. 94-179.

ясности раскрывают понятия о Боге и человеке, а также высоту нравственного учения. Внешние признаки божественности новозаветного откровения, которые автор называет также доказательствами, построены, по сути, как исторические свидетельства о земной жизни, личности, проповеди, чудесах и воскресении Иисуса Христа, а также зарождении и распространении Его Церкви<sup>218</sup>. В современной апологетической литературе эта совокупность аргументов, подтверждающих истинность христианства, большей своей частью соответствует т. н. «доказательству от чудес» или «кумулятивному доказательству воскресения Иисуса Христа»<sup>219</sup>. Исторически, со времени защиты св. ап. Павла перед Агриппой и вплоть до полемики христиан с деистами в разгар эпохи Просвещения, этот аргумент играл важнейшую роль в дискуссиях вокруг разумности христианской веры. Однако в современной апологетической литературе он зачастую упоминается лишь мимоходом либо вовсе игнорируется. Происходит это отчасти из-за того, что данное доказательство нельзя назвать в строгом смысле слова философским, поскольку оно не является априорным. Тем не менее, положительное значение его обуславливается тем, что данное доказательство, в отличие от других рациональных доводов, претендует не просто на обоснование религии как таковой, но именно на обоснование христианства.

Вторая часть «Введения» митрополита Макария *Об источниках православного богословия*— как уже отмечалось, соответствующая традиционному для основного богословия разделу или трактату «*de locis theologicis*»— состоит из трех отделов: О Священном Писании, О Священном Предании и О Православной Церкви, как хранительнице и истолковательнице Священного Писания и Священного Предания. Следует отметить, что материал последнего отдела традиционно входил в раздел «*demonstraticatholica*» или «Церковь», как раз посвященный обоснованию истинности Церкви в качестве

---

<sup>218</sup> Там же. С 195-252.

<sup>219</sup> Современные версии доказательства см.: Макгрю Т., Макгрю Л. Аргумент от чудес: кумулятивное доказательство воскресения Иисуса // Новое естественное богословие. М., 2014. С. 700-784; Суинберн Р. Воскресение Бога Воплощенного. М., 2001; Его же. Существование Бога... С. 361-385.

носителя и выразителя содержания христианской веры. Иначе говоря, в разделе «Церковь» говорилось о 1) легитимации церковной формы христианства и 2) разумном изложении ее вероучения. Однако архимандрит Макарий, очевидно, усматривая логическую связь с первыми двумя отделами, перемещает его в свою вторую часть, соединяя с учением об источниках православной веры. Таким образом, во «Введении» самостоятельный раздел «Церковь» отсутствует.

Единым или единственным источником православного богословия митрополит Макарий называет Слово Божие или Божественное Откровение, однако, поскольку Откровение сообщается нам Богом двояким образом, то и источниками богословия он называет Священное Писание и Священное Предание, а единственной легитимной толковательницей последних — Православную Церковь. В подтверждение своих слов автор приводит выдержки из «Православного Исповедания католической и апостольской Церкви восточной», «Послания Патриархов восточно-католической Церкви о православной вере», «Пространного Христианского Катехизиса православной католической восточной Церкви» и «Чина присоединения иноверцев к единой, святой, соборной и апостольской Церкви восточной», общий смысл которых состоит в утверждении незыблемости не только Священного Писания, но и Священного Предания, и Православной Церкви как носительницы последнего<sup>220</sup>.

Достоинство Священного Писания как источника православного богословия определяется митрополитом Макарием на основании принципов *историчности* и *богодуховности*.

Историческая достоверность обосновывается им в процессе рассмотрения вопросов подлинности авторства священных книг и неповрежденности их текста. Рассматривая поэтапно ветхозаветные и новозаветные книги, митрополит Макарий для решения поставленных задач прибегает к внешним свидетельствам языческих авторов и внутренним доказательствам, касающимся

---

<sup>220</sup> Там же. С. 255-258.

содержания, структуры и языковых особенностей самих текстов. Отметим, что в этой части своего труда автор широко использует современную ему западную апологетическую литературу, как на французском, так и на немецком языках, направленную на опровержение рационалистической критики Священного Писания. Например, отстаивая традиционный взгляд на Пятикнижие Моисея, автор предлагает опереться на труды Готтлоба Мейера (1811), Эрнеста Генгстенберга (1836) и Жана-Баптиста Дювуазена (1778)<sup>221</sup>, а к числу авторов лучших сочинений, обосновывающих историческую достоверность новозаветных книг, он относит, кроме Жана-Баптиста Дювуазена (1775), также Уильяма Пейли (1806), Иоганна Хуга (1821), Германа Ольсхаузена (1823) и Августа Толака (1838)<sup>222</sup> — наиболее репрезентативных фигур апологетической и традиционной библейской наук того времени.

Богодухновенность библейского текста, по мнению автора, подразумевает прежде всего то, что он написан по вдохновению от Духа Святого, а значит, содержит в себе «не слово человеческое, но слово Божие»<sup>223</sup>. Догматическую важность Священного Писания — следовательно, и его вероучительное значение — обеспечивает именно богодухновенность.

Однако отсутствие четкого определения понятия богодухновенности оставляет возможность для теории «словесного диктования», когда писатели, исполненные вдохновением, слышат голос свыше и лишь фиксируют услышанное. Такой подход крайне ослабляет позиции традиционного подхода в понимании библейского текста, поскольку его легко окарикатурить, а на основании этого в принципе отрицать и богодухновенность Библии как источника богооткровенных истин. Такое механистическое понимание богодухновенности, ограничивая роль человека в создании текста Писания, не в состоянии объяснить многообразие форм и стилей богодухновенных авторов. Более того, не все, что включено авторами в текст, посвящено изложению

---

<sup>221</sup> Там же. С. 259.

<sup>222</sup> Там же. С. 285.

<sup>223</sup> Там же. С. 317.

содержания Откровения. Многие представляет собой фиксацию широкого диапазона реалий человеческого опыта, связанных с восприятием этого содержания. А зачастую, «в отдельных фрагментах и даже целых книгах Библии это осуществляется способами, всегда несколько отстоящими от непосредственного проявления богооткровенного опыта»<sup>224</sup>.

Традиционное церковное понимание богодухновенности было иным — исключая учение о вербальном механистическом понимании. Богодухновенность понимается как особый дар священных авторов, при помощи которого смысл Божественного Откровения передается доступными средствами человеческого языка<sup>225</sup>.

В качестве доказательств богодухновенности ветхозаветных книг автор приводит следующие основания: 1) достоинство вероучительного и нравственного содержания для самих иудеев; 2) свидетельства самих священных книг, содержащих повеления Божии о записи того или иного текста (Исх 17:14; 31:18; 32:15–16; 34:27; Ис 8:1; Иер 30:2; Иез 24:2–3 и др.); 3) свидетельства самих писателей о своей богодухновенности (Исх 4:12; 2 Цар 23:2; Иер 1:9; Пс 44:2); 3) священное предание самих иудеев о богодухновенности написанного, восходящее ко времени написания книг; 4) ссылки Иисуса Христа на ветхозаветные книги как на слово Божие; 5) цитирование свв. апостолами ветхозаветных книг для подтверждения новозаветных истин.

Богодухновенность новозаветных книг, которые митрополит Макарий называет доказательствами, он обосновывает следующим образом: 1) пять из восьми новозаветных авторов книг Нового Завета — Матфей, Иоанн, Иаков, Петр и Иуда, принадлежали к числу двенадцати апостолов; 2) свидетельства

---

<sup>224</sup> О'Коллинз Дж. Фундаментальная теология / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Святого Креста, 1993. С. 253.

<sup>225</sup> Это утверждение достаточно убедительно обосновывается у прот. Дмитрия Юревича и И. С. Вевюрко (См.: Юревич Д., свящ. Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 г. М., 2005. С. 29-36; Вевюрко И. С. Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // Философия религии: аналитические исследования. 2019. Т. 3. № 1. С. 19-38).

Священного Предания, т. е. святых отцов и учителей Церкви; 3) совершенство учения, свидетельствующее о божественном его происхождении.

Следует отметить, что ни один из представленных аргументов не выглядит убедительным в полемике с рационалистами, поскольку не основан на объективных суждениях, а представляет собой самосвидетельство, которое является очевидным только для самого свидетеля(каковое, например, в судебной практике не принимается в расчет). На поверхности также и логические ошибки, допущенные в рассуждениях автора. Так, например, когда богодухновенность книг Нового Завета доказывается авторством апостолов на основании того, что они приняли Дух Святой, а подлинность события обосновывается, в свою очередь, текстом книги Деяний на основании того, что последняя богодухновенна, митрополит Макарий (Булгаков) совершает логическую ошибку «*circulus in demonstrando*» (состоящую в том, что при определении понятия в определяющей части используется другое понятие, которое, в свою очередь, само определяется с помощью определяемого понятия).

Обратим также внимание на оценку митрополитом Макарием неканонических книг Ветхого Завета: «Как бы ни уважала и ни уважает православная Церковь книги не канонические, не должно забывать, что она всегда отличала их от книг канонических. Отличие это — в том, что последние, как учит она, написаны по вдохновению от Духа Святаго, и в собственном смысле составляют *Писание богодухновенное*, а первые этого важного преимущества не имеют и служат только в виде прибавления к богодухновенному Писанию, как книги *добрые, назидательные, священные*»<sup>226</sup>.

Сформулированная митрополитом Макарием (Булгаковым) позиция в отношении канона ветхозаветных книг не осталась его частным богословским мнением, но, вместе с Катехизисом митрополита Филарета (Дроздова), стала неким программным документом, определившим учение всей Русской

---

<sup>226</sup>Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие... С. 338.

Православной Церкви по этому вопросу. Об этом свидетельствуют практически все последующие исследования в этой области, проведенные представителями русского академического богословия во второй половине XIX— начале XXвека<sup>227</sup>. Дело в том, что введенный автором термин «неканонические» — в том значении как он им используется— ранее не употреблялся ни в святоотеческой традиции, ни другими христианскими конфессиями<sup>228</sup>, и стал неким новшеством в рамках решения им общей задачи по выработке православного богословия<sup>229</sup>. Однако, как отмечает Б. А. Тихомиров, современный исследователь проблематики канона ветхозаветных книг, считать удовлетворительным предложенное архимандритом Макарием решение проблемы будет крайне затруднительным. Признание за каноническими книгами статуса богодухновенных, а за неканоническими — священных, лишено, по его мнению, всякого смысла, поскольку «подобное возможно только при условии игнорирования основополагающих библейских смыслов этих понятий»<sup>230</sup>. Автор, критикуя архимандрита Макария, справедливо отмечает, что «понятие «богодухновенности» характеризует, прежде всего, процесс написания священных книг, получение откровения их священноавторами, и уже производно может быть перенесено на Писание в качестве его свойства, в ознаменование его божественного происхождения. Как определения, прилагаемые к Писанию, понятия “священное” и “богодухновенное” являются взаимодополняющими и взаимозаменяемыми. Их разделение в использованном отечественным богословием смысле абсолютно произвольно и искусственно, оно решительно чуждо святоотеческой традиции, которая широко употребляет их в схожем значении, как синонимы»<sup>231</sup>. Провозглашенный архимандритом Макарием собственный для православия

---

<sup>227</sup> См. об этом подробнее: Тихомиров Б. А. Решения по канону Ветхого Завета в русском академическом православном богословии XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 145-146.

<sup>228</sup> Там же. С. 148.

<sup>229</sup> Напомним, что не вошедшие в еврейский канон книги признаются католической церковью «девятнадцатиканоническими», а протестантское богословие, начиная с Лютера — «апокрифами» (См.: Добыкин Д. Г. Неканонические книги Ветхого Завета. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. С. 10).

<sup>230</sup> Тихомиров Б. А. Решения по канону Ветхого Завета... С. 149.

<sup>231</sup> Там же.



«третий» путь, отличный от католического и протестантского, до настоящего времени оставляет проблему ветхозаветного канона нерешенной, поскольку получается, что «на «неканонические» книги при необходимости можно авторитетно ссылаться как на Священное Писание или же не обращать внимания как на периферийную литературу, что в апеллировании к Писанию как основополагающему вероучительному источнику православная позиция может легко меняться на противоположную в зависимости от конъюнктуры вопроса. Это релятивизм, граничащий с цинизмом, где от ответственности до безответственности один шаг»<sup>232</sup>. Действительно, например, фундаментальная для христианского богословия идея *творения мира из ничего*, опирающаяся во многом на вторую Маккавейскую книгу (2 Мак 7:28, οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν), лишь только отчасти может быть признана богооткровенной истиной в рамках концепции митрополита Макария<sup>233</sup>.

Вопрос о Священном Предании как источнике православного богословия для митрополита Макария — это, прежде всего, вопрос о восприятии и усвоении истин Божественного Откровения. При этом разум, предоставленный самому себе и неподчиненный никакому высшему авторитету, не в состоянии быть надежным истолкователем Священного Писания. Будучи субъективным, он зачастую изменчив, не в силах избежать произвольности в суждениях<sup>234</sup>. Поэтому единственным надежным источником христианского богословия, наряду со Священным Писанием, может быть Священное Предание, которое, как и Священное Писание, есть Слово Божие, но «не заключенное в письмена самими богодухновенными авторами, а устно преданное Церкви и с тех пор непрерывно в ней сохраняющееся»<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> Там же. С. 150.

<sup>233</sup> В первом стихе книги Бытия мысль о творении Богом мира *ex nihilo* выражается при помощи использования глагола «бара». Когда используется этот глагол, всегда указывается на то, что делается что-то принципиально новое, ранее не существовавшее, и обозначает только деяние Божие, когда необходимо подчеркнуть свободное творческое действие Бога. Когда же говорится о создании чего-то из готового материала, например, тверди, пространства или звезд, то используется глагол «аса» (См.: Лушников Д., свящ. Основное богословие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 259-268).

<sup>234</sup> Там же. С. 341-342.

<sup>235</sup> Там же. С. 344.

Легитимность Священного Предания как источника православного богословия, митрополит Макарий (Булгаков) обосновывает при помощи следующих аргументов: 1) из истории становления христианской веры, которая распространялась преимущественно через устное слово, при этом не все, что проповедовали апостолы, было впоследствии записано; 2) само Священное Писание, например Евангелие от Луки, было записано со слов апостолов; 3) из непрерывных свидетельств святых отцов и учителей Церкви о необходимости придерживаться апостольского предания (св. Игнатий Богоносец, св. Поликарп Смирнский, св. Иринеи Лионский, Тертуллиан, Ориген, Св. Киприан Карфагенский и др.); 4) от утверждения догматов Вселенских Соборов на основании не только Священного Писания, но и Священного Предания<sup>236</sup>.

Далее митрополит Макарий (Булгаков) выделяет существенные признаки апостольского предания, обуславливающие его достоверность и рассуждает о важности Священного Предания для формирования вероучения Церкви. Именно на основании Священного Предания определяется канон богодухновенных книг Священного Писания, усваиваются сами истины, содержащиеся в Священном Писании, а также определяется порядок богослужебной жизни Церкви<sup>237</sup>.

Завершает вторую часть «Введения» третий отдел — *О православной Церкви, как хранительнице и истолковательнице Св. Писания и Св. Предания*, который посвящен обоснованию Церкви как носительницы и выразительницы содержания христианской веры, и соответствует третьему традиционному разделу основного богословия — «*demonstratio catholica*» или «Церковь». Легитимируя церковную форму христианства, митрополит Макарий решает следующие задачи: 1) о божественном происхождении и правах Церкви на учительство; 2) о непогрешимости Церкви в деле учительства; 3) об истинности Православной Церкви<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Там же. С. 345-349.

<sup>237</sup> Там же. С. 355-362.

<sup>238</sup> Там же. С. 363.

Для решения первой задачи автор сначала раскрывает понятие о Церкви, определяя ее как общество верующих, разделенных на «два класса членов»: богоучрежденная иерархия (священноначалие) и пасомые. При этом учительная функция Церкви принадлежит исключительно первым: «когда мы говорим, что хранительницей и истолковательницей Божественного откровения поставлена быть Церковь, то разумеем собственно одну Церковь учащую, или освященную иерархию»<sup>239</sup>. Обосновывает свое утверждение митрополит Макарий принципом апостольской преемственности, распространяя его не только на совершение церковных таинств, но и на учительную функцию.

Вторая задача решается при помощи следующих доказательств непогрешимости церковного учительства: 1) ссылками на Священное Писание о непогрешимости Церкви (Мф 16:18), об «изъятии ее от самой возможности заблудиться» (Еф 4:11–15), о носительнице и хранительнице истины (1 Тим 3:14–15) и др.; 2) ссылками на святых отцов о традиционности этого учения. При этом автор акцентирует внимание на том, что непогрешимость вероучения Церкви обеспечивается соборно: «не один какой-либо пастырь, или только некоторые, но все вместе, т. е. вся церковь учащая» предохраняет от заблуждения<sup>240</sup>. Способы выражения непогрешимости Церкви двояки, это Вселенские Соборы и взаимоотношение Поместных Церквей.

Традиционно в католическом основном богословии третий раздел заканчивался обоснованием легитимности Католической Церкви, но поскольку митрополит Макарий главную цель своего труда видел в создании системы православного богословия, то вполне логично, что третьей и наиболее важной задачей он определил для себя доказательство истинности Православной Церкви. Желая соблюсти беспристрастность суждений по этому вопросу, автор сначала обозначает общие принципы православия или истинности Церкви, а затем уже определяет степень соответствия им разных христианских вероисповеданий. Эти принципы или «начала», как выражается митрополит

---

<sup>239</sup> Там же. С. 364.

<sup>240</sup> Там же. С. 374.

Макарий, следующие: 1) свойства Церкви, обозначенные в Никео-Цареградском символе веры; 2) чистота проповедания Слова Божьего и правильное совершение таинств; 3) сохранение непогрешимым учения Церкви<sup>241</sup>.

Первые два начала, по мнению митрополита Макария, не могут быть убедительными, поскольку применению их предшествует другим путем обоснованная истинность той или иной христианской деноминации. Другими словами, каждая из Церквей совершенно свободно может присваивать себе следование этим двум принципам. Поэтому единственным ясным и определенным принципом, обосновывающим истинность той или иной современной Церкви, может быть только третий. Критерием здесь служит сохранение неизменным учения Древней Вселенской Церкви, которое находит свое выражение в догматических определениях Вселенских Соборов и единогласном учении отцов Церкви по какому-либо вопросу (здесь автор, очевидно, имеет в виду соблюдение принципа *consensus patrum*)<sup>242</sup>.

Единственной из всех существующих Церквей, которая соответствует данному критерию, является, по мнению митрополита Макария, только Восточно-Православная Церковь. Поэтому она и есть единая истинная Церковь. Далее автор подробно разбирает искажения учения Древней Вселенской Церкви, которые исторически были допущены в римокатоличестве и протестантизме<sup>243</sup>.

Заканчивая вторую часть своего сочинения, митрополит Макарий возвращается к рассуждениям о Церкви как хранительнице и истолковательнице вверенного ей Богом учения, обращая при этом особенное внимание на вопрос использования верующими Священного Писания и Священного Предания.

---

<sup>241</sup> Там же. С. 388-389.

<sup>242</sup> Там же. С. 389-393.

<sup>243</sup> Там же. С. 397-408.

Также, как и в первом отделе первой части автор настаивает на том, что «верующие (и сами пастыри) не должны читать Божественное Откровение *без руководства Церкви*»<sup>244</sup>. Как видно, он несколько смягчает раннее обозначенную позицию о первенстве иерархии в вопросах учительства, поскольку речь уже идет о верховенстве самой Церкви. Более того, теперь он считает вполне допустимым «нарочитое изучение» верующими (мирянами) Священного Писания во всевозможных отношениях — «историческом, археологическом, филологическом, герменевтическом и др.» и даже толкование Слова Божьего по правилам «здоровой православной герменевтики»<sup>245</sup>. При этом все же руководящая роль Церкви в этом делании должна оставаться неизменной: «Положительное учение Церкви, твердое, неизменное, должно быть и началом, и правилом, и целью всех наших исследований такого рода и всех наших толкований на св. Писание: началом, к которому мы бы обращались постоянно, чтобы поверять им свои мысли, правилом, которое бы указывало нам законные пределы для наших изысканий»<sup>246</sup>. В завершение митрополит Макарий приводит перечень изложений православной веры, которые были сформулированы как Древней Церковью, так и появившимися позднее в восточном православии<sup>247</sup>.

Третья часть «Введения» — *О системе православного богословия*, также, как и вторая часть — *Об источниках православного богословия*, относится к традиционному четвертому разделу основного богословия «*de locis theologicis*», рабочее поле которого, в свою очередь, в первой половине XIX века обуславливало и допускало использование других названий основного богословия как научной дисциплины — таких как энциклопедия, *prolegomena* (введение), *theologia generalis* (общая теология). Данная часть, которой, по всей видимости, автор придавал наибольшее значение — поскольку и весь труд целиком он предпочитал называть энциклопедией православного богословия,

---

<sup>244</sup> Там же. С. 412.

<sup>245</sup> Там же. С. 412.

<sup>246</sup> Там же. С. 413.

<sup>247</sup> Там же. С. 414-418.

—представлена двумя отделами: *О системе православного богословия вообще и О составных частях системы православного богословия в особенности.*

Митрополит Макарий(Булгаков) отмечает, что единственный способ возвести богословие на степень науки — это создать систему православного богословия, которая предполагала бы «такой способ изложения истин православной веры Христовой, по которому они представляли бы собой одно стройное целое, как бы один живой и совершенный организм»<sup>248</sup>. Для достижения этой цели, т. е. для создания гармоничной богословской системы, необходимо соблюсти следующие требования:

1. Система должна исходить из некоего общего начала, объединяющего весь предмет науки, т. е. содержащего в себе зачатки всех частей, а после построения последних скрепляющего их в единое целое.
2. Части системы должны быть выведены из этого начала в соответствии со строгим логическим порядком и не должны противоречить друг другу.
3. В каждой из частей отдельные истины также должны быть развиты в рамках строгой логической последовательности, чтобы в конечном итоге каждая из отраслей могла стать некоей частной системой(наукой) внутри общей стройной системы богословия<sup>249</sup>.

Достоинство систематического изучения богословия, в отличие от библейского и патрологического, митрополит Макарий видит в том, что искусственный порядок системы позволяет рассматривать истины христианской веры в строгой последовательности, и тем самым упрощает их усвоение, обеспечивая полноту, основательность и отчетливость восприятия.

Особенности именно православной системы богословия состоят, по мнению автора, в том, что она:

---

<sup>248</sup> Там же. С. 422.

<sup>249</sup> Там же. С. 422-423.

1. Не строго систематична, поскольку истины христианской веры хотя и исходят из одного начала, но не являются однородными в смысле возможности рационального их восприятия<sup>250</sup>.
2. Исключает автономность человеческого рассудка и допускает применение другой гносеологической способности — веры.

Важно отметить, что, согласно митрополиту Макарию, система православного богословия может изменяться и совершенствоваться из-за обширности и многосторонности своего предмета, а также в зависимости от обстоятельств времени, при этом сохраняя неизменным свой предмет — христианскую веру, укорененную, в свою очередь, в неизменном Божественном Откровении<sup>251</sup>.

Разрабатывая структуру православного богословия, митрополит Макарий (Булгаков) выделяет прежде всего науки подготовительные, предваряющие изучение богословия, и существенные, составляющие, собственно, саму систему православного богословия. Последние, в свою очередь, разделяются автором на подготовительные, составные и прикладные.

Для удобства и наглядности представим разработанную митрополитом Макарием систему в виде соответствующих структурных схем (таблиц).

Схема № 1 — науки подготовительные<sup>252</sup>.

Схема № 2 — науки предварительные<sup>253</sup>.

Схема № 3 — науки составные<sup>254</sup>.

Схема № 4 — науки прикладные<sup>255</sup>.

Однако, несмотря на очевидные достоинства тщательно и подробно разработанной системы, она не лишена недостатков. Вызывает недоумение факт того, что в представленной структуре православного богословия не

---

<sup>250</sup> Речь идет о трехчастной схеме богопознания: познаваемое, частично познаваемое, непознаваемое.

<sup>251</sup> Там же. С. 426-427.

<sup>252</sup> См. Приложение №1.

<sup>253</sup> См. Приложение №2.

<sup>254</sup> См. Приложение №3.

<sup>255</sup> См. Приложение №4.

находится места самому «Введению», которое эту систему и описывает. По непонятным причинам нет даже упоминания об основном богословии и апологетике.

В целом «Введение» митрополита Макария (Булгакова) вызвало широкий резонанс в отечественном гуманитарном пространстве того времени и получило неоднозначную оценку у современников. Став одним из лучших сочинений митрополита Макария, оно было хорошо принято официальными церковными властями. Будучи к 1913 году семь раз переиздано, а также переведено на французский язык и издано в Париже в 1857 году, «Введение» оказало заметное влияние на развитие основного богословия в России<sup>256</sup>. Именно за этот труд, по рекомендации архиепископа Иннокентия (Борисова), митрополит Макарий был удостоен степени доктора богословия<sup>257</sup>.

Также следует отметить, что разработанная автором «Введения» система православного богословия легла в основу образовательного Устава Русской Православной Церкви 1869 года.

Доброжелательно сочинение было принято и некоторыми представителями русской интеллигенции. Так, например, М. П. Погодин, главный редактор журнала «Москвитянин», рекомендовал сочинение митрополита Макария своим читателям. Произведение автора характеризуется А. И. Петровым, выполнившим для журнала рецензию, как «обширный и зрелый труд, как одно из истинно-ученых произведений, редких в нашей литературе вообще»<sup>258</sup>. Главным достоинством «Введения» автор отзыва считает то, что митрополиту Макарию удается обосновать возможность

---

<sup>256</sup>См.: Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский и Коломенский... СПб., 1882. С. 12.

<sup>257</sup> Архиепископ Иннокентий по поручению Синода должен был посмотреть это сочинение на предмет предоставления его императору. Вердикт будущего святителя был таков: «Книга сия и по важности своего содержания, и по способу изложения предметов, и по значительности труда, коего стоила она сочинителю, может быть преподнесена в качестве дара главе государства» (Цит. по: Карпук Д. А. Макарий (Булгаков Михаил Петрович)... С. 488).

<sup>258</sup>Петров А. И. Духовная литература: Введение в православное Богословие Арх. Макария. — Жизнеописание Святителей Гурия, Германа и Варсонофия Казанских и Свяжских чудотворцев, Бакк. Елисеева. — Чтения о Церковной Словесности или Гомилетика, проф. Амфитеатрова. — Творения Св. Отцев в Русском переводе. — Христианское чтение 1847 года. — Беседы об отношении Церкви к Христианам, проф. Амфитеатрова // Москвитянин. 1848. Ч. 1. № 2. С. 143.



существования богословия как науки, а также то, что «Введение» представляет собой «подробное и основательное разрешение всех предварительных вопросов Богословия, точное распределение всех богословских наук по содержанию и объему и наконец образцовое по ясности, отчетливости и чистоте ученое изложение»<sup>259</sup>.

В 1852 году, в журнале «Отечественные записки», был опубликован достаточно пространный и взвешенный отзыв на сочинение митрополита Макария. Так, автор отзыва, рассуждая о становлении отечественного православного богословия, отмечает, что освобождение от преобладавшего в нем духа схоластики исторически происходило очень медленно, а «отсутствие строгой системы, неполнота содержания, дух полемики и схоластики были почти общими недостатками всех руководств по части богословия в течение прошлого и даже начале нынешнего столетия»<sup>260</sup>. Кардинальные изменения в отечественном богословии, по мнению автора, стали возможны лишь только после принятия в 1809 году нового образовательного устава и устава духовного образования, а к наиболее значимым публикациям, проложившим путь положительного его развития, он относит догматические системы профессора Московского университета прот. П. Терновского, ректора Киевской семинарии архим. Антония (Амфитеатрова)<sup>261</sup>, а также «Введение в Православное богословие» и пять томов «Догматического богословия» преосвященного Макария<sup>262</sup>.

К достоинствам этого «образцового сочинения» автор отзыва относит следующие:

1. Учение об источниках православного богословия дополнено, в отличие от других сочинений подобного рода, трактатом и исследованием о

---

<sup>259</sup> Там же. С. 144.

<sup>260</sup> Б/и. Введение в православное богословие. Д. Б. Макария, епископа винницкого, ректора С. Петербургской Духовной Академии. Второе, исправленное издание. С. Петербург, 1852 // Отечественные записки, учено-литературный журнал. 1853. Т. 89. Кн. 8. СПб.: Тип. Штаба военно-учебных заведений. С. 50.

<sup>261</sup> Речь идет об архиепископе Антонии (Амфитеатрове), который с 1845 г. был ректором Киевской духовной семинарии, с 1851 г. ректором Киевской духовной академии, с 1867 г. архиепископом Казанским и Свияжским, а также, с 1876 г. почетным членом Петербургской академии наук.

<sup>262</sup> Там же. С. 50.

Церкви Православной как единой хранительнице истинной веры, что и делает его собственно введением в православное богословие;

2. Христианские истины, составляющие предмет «Введения», раскрыты с ясностью, полнотой и убедительностью. Именно здесь митрополит Макарий обнаружил, по мнению автора, свой «необыкновенный ум, всеобъемлющий взгляд и изумительно-обширное знакомство с источниками»<sup>263</sup>, обосновывая богословские истины не только привычными ссылками на Священное Писание и Священное Предание, но и «заставляя говорить в пользу их Иудеев и язычников, их историю, мудрость и поэзию»<sup>264</sup>;
3. Отстаивая достоинство православной веры в сравнении с другими вероисповеданиями, митрополит Макарий «избегает обычной крайности пылкого, фанатического предубеждения против западных церквей, что, как известно, вредит правоте дела»<sup>265</sup>. Его доводы вызывают доверие даже у неправославного читателя, поскольку основаны на самих западных свидетельствах;
4. Учение о Православной Церкви раскрыто с «неподражаемой ясностью и полнотой, и составляет такое достоинство в рассматриваемом нами «Введении», какого мы не видели ни в одной системе, отечественной и иностранной»<sup>266</sup>;
5. Важнейшей заслугой «Введения» является наличие третьей части — *О системе православного богословия*, которая обнаруживает глубокие и обширные сведения автора о вспомогательных богословских науках и значительно облегчает труды будущих писателей по этой тематике.

Поэтому автор полагает, что труд митрополита Макария нельзя не поставить «в ряду замечательнейших сочинений нашего времени»<sup>267</sup>. Что же касается сухости и школьного стиля изложения материала, то можно

---

<sup>263</sup> Там же. С. 51.

<sup>264</sup> Там же. С. 51.

<sup>265</sup> Там же. С. 58.

<sup>266</sup> Там же. С. 58.

<sup>267</sup> Там же. С. 70.

согласиться с рецензентом, что они «почти неизбежны при составлении системы»<sup>268</sup>.

Следует отметить, что в профессиональной среде русских философов и даже богословов того времени можно встретить и весьма критические отзывы на «Введение» митрополита Макария (Булгакова).

Так И. В. Киреевский, отвечая в письме своему другу А. И. Кошелеву, на вопрос последнего о том, что читать по богословию, пишет, что труд митрополита Макария ему «очень не нравится, как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашей Церковью, как, например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства»<sup>269</sup>. Иначе говоря, И. В. Киреевский оценивает мнение митрополита Макария как частное и отнюдь не соответствующее подлинному учению Православной Церкви, как «теологумен, не только не выражающий учения Церкви о Церкви, но прямо несогласный с ней»<sup>270</sup>. Дело в том, что И. В. Киреевский остро осознавал необходимость освобождения русского богословия, с одной стороны, от уз католической схоластики, с ее отрывочной и нецелостно действующей логической рассудительностью, а с другой, — от исповеданий протестантских, но уже с их целостным и полным развитием отвлеченного рассудка. По его убеждению, «ни тот, ни другой способ мышления не могут быть вполне удовлетворительными»<sup>271</sup>. Поэтому Киреевский, считая митрополита Макария хотя и православным, но неосознанным католиком по характеру своих убеждений, предпочитает остаться лучше со своими убеждениями, чем с книгой последнего<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> Там же. С. 70.

<sup>269</sup> Киреевский И. В. Письмо Кошелеву А. И. от 10 июля 1851 г. // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4-х т. Т. 3: Письма и дневники. Калуга: Гриф, 2006. С. 158.

<sup>270</sup> Судаков А. К. Л. Н. Толстой и старшие славянофилы о богословии митр. Макария (Булгакова) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2018. Т. 1. № 3 (27). С. 53.

<sup>271</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. С. 234.

<sup>272</sup> См.: Судаков А. К. Л. Н. Толстой и старшие славянофилы о богословии митр. Макария (Булгакова)... С. 54.

Весьма критический и даже резкий отзыв на «Введение» митрополита Макария<sup>273</sup> принадлежит перу А. С. Хомякова, назвавшего данный труд схоластическим: «Макарий провонял схоластикой, она во всем сказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому»<sup>274</sup>. В столь же резких выражениях А. С. Хомяков возражает против того, чтобы «Введение» воспринималось за пределами России как изложение русского православного богословия: «Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии»<sup>275</sup>.

Таким образом, И. В. Киреевский и А. С. Хомяков весьма скептически оценивали «Введение» именно из-за ярко выраженного влияния на него западного католического богословия.

Отрицательное отношение старших славянофилов ко «Введению» митрополита Макария было также поддержано и некоторыми представителями церковной богословской науки. Так, по свидетельству Н. П. Барсукова, «творение митрополита Макария вызвало сильные порицания и со стороны митрополита Филарета (Дроздова)»<sup>276</sup>.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) (1805–1866), известный прежде всего своими трудами по догматическому богословию и истории Русской Церкви, в письме А. Горскому пишет: «Что это за вздорная путаница? Ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет. Если бы мне, грешному, привелось читать и студенческое подобное сочинение, не оставил бы четвертой части не измаранною»<sup>277</sup>.

Епископ Иоанн (Соколов) (1818–1869)— бывший во время ректорства митрополита Макария инспектором Санкт-Петербургской Духовной

---

<sup>273</sup> Хомяков А. С. Письмо А. Н. Попову от 22 октября 1848 // Полн. собр. соч. Т. 8: Письма. М.: Университет. тип., 1900. С. 188-190.

<sup>274</sup> Там же. С. 189.

<sup>275</sup> Там же. С. 189.

<sup>276</sup> Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: в 22 т. Кн. 10. СПб.: Погодин и Стасюлевич, 1896. С. 4-5.

<sup>277</sup> Цит. по: Там же. С. 5-6.

Академии(а в последствии,с 1864 года,и ее ректором), человек, по выражению протоиерея Георгия Флоровского,крутого нрава и острой мысли— отзывался о научных трудах митрополита Макария еще резче: «Ученые книги автора, о котором теперь речь, с их тысячными цитатами, как нельзя больше способствует в настоящее (столь важное) время конечному притуплению и косности наших духовных голов в наших училищах, именно способствует отсутствием в своем составе всякой светлой мысли, всякого сколько-нибудь свежего взгляда, всякой доказательности, всякой внутренней силы»<sup>278</sup>.

По свидетельству архиепископа Никанора (Бровковича), критически оценивали «Введение» и некоторыеиз учеников митрополита Макария,ставшие впоследствии преподавателями Санкт-Петербургской Духовной Академии<sup>279</sup>. Они, рассматривая труд митрополита Макария каждый с точки зрения преподаваемого им предмета, признавались: «”Введение” преосвященного Макария мы тогда уже признали состоящим из логических кругов, которые не представляют критическому уму никакого солидного основания»<sup>280</sup>.

Интересно также обратить внимание на то, что на произведение митрополита Макария (Булгакова) откликнулся и Л. Н. Толстой, который, в отличие от И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, воспринял его догматически, т. е. как несомненное выражение учения всей Церкви. Это учение стало для Толстого камнем преткновения и было им отвергнуто, существенно повлияв на его окончательный разрыв с Православием. Зерном критики церковного христианства Л. Н. Толстым стало утверждение, что «Церковь — это епископы». Толстой посчитал, что если «Церковь составляют верующие во Христа именно так, как учит Церковь верить во Христа, то отныне вместо веры во Христа подставляется вера в Церковь»<sup>281</sup>. Согласно Толстому, митрополит

---

<sup>278</sup> Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 223.

<sup>279</sup> С определенной уверенностью можно говорить о сокурсниках и друзьях архиепископа Никанора: Иларионе Алексеевиче Чистовиче (1828-1893), преподавателе психологии и истории философии, Иване Васильевиче Чельцове (1828-1878), преподавателе церковной истории, и Иване Алексеевиче Вознесенском, выпускнике 1853 г., ставшем преподавателем основного богословия в 1853 г. после отстраненного архиеп. Никанора (См.: Биографические материалы / архиепископ Никанор... С. 262).

<sup>280</sup> Там же. С. 269.

<sup>281</sup> См.: Судаков А. К. Л. Н. Толстой и старшие славянофилы о богословии митр. Макария (Булгакова)... С. 48.

Макарий не доказывает богоустановленность иерархии, а это значит и то, что Церковь, как хранительница истины, может быть отождествлена с преемственной исторической иерархией, а также и то, что именно православная иерархия есть законная наследница законоположника Христа и его апостолов<sup>282</sup>. Поэтому Л. Н. Толстой, игнорируя приводимые митрополитом Макарием доказательства учреждения Церкви Христом и существования ее в апостольские времена, приходит к выводу о том, что «Церковь есть сама себя учредившая иерархия, считающая одну себя святой и непогрешимой и одну себя имеющую власть проповедовать божеское откровение»<sup>283</sup>. По мнению Толстого, предложенное митрополитом Макарием учение о Церкви подменило истинное учение Иисуса Христа.

В целом, «Введение» митрополита Макария (Булгакова) безусловно стало значимым явлением в русской богословской науке середины XIX века. Это был первый, хотя и не вполне удачный, опыт создания системы православного богословия. Действительно, во «Введении» можно обнаружить как стилистические, так и содержательные недостатки. Митрополиту Макарию не удастся до конца преодолеть зависимость от западного богословия и использования схоластических приемов. Причины этого, по мнению протоиерея Георгия Флоровского, в том, что свое «курсовое сочинение писал он по истории Киевской академии, для чего должен был познакомиться со старыми рукописными курсами и конспектами по богословию, времен еще романистических, отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим пособиям и системам»<sup>284</sup>. Другого недостаток «Введения», на который указывали его критики, состоящий в безжизненности и неубедительности текста, имеет, по предположению протоиерея Георгия Флоровского, внутреннюю причину. Митрополит Макарий «к богословской проблематике оставался вполне равнодушным, просто не восприимчивым...В

---

<sup>282</sup> Там же. С. 48.

<sup>283</sup> Там же. С. 52.

<sup>284</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 219.

своих личных вкусах был скорее “светским” человеком...Он наиболее подошел к стилю Протасовской эпохи... Есть что-то бюрократическое в его манере писать и излагать...Он имеет дело с текстами, даже не со свидетельствами, не с истинами...У него одни ответы без вопросов, — потому они не отвечают, что они о чем не спрашивают»<sup>285</sup>.

Несмотря на это, протоиерей Георгий Флоровский все же видит и определенные достоинства в сочинениях митрополита Макария: «Его путь прямой, ясный, “осмотрительно трудовой”...Он более других объективен, потому что у него нет собственных взглядов»<sup>286</sup>.

Положительное значение «Введения» определяется также тем, что это был именно первый опыт построения системы, опыт, на который можно опереться, ступень, от которой можно оттолкнуться, критически рассмотреть, принять положительное, устранить недостатки. Другими словами, именно митрополит Макарий (Булгаков), с одной стороны, прокладывает во многом путь дальнейшего развития основного богословия в России, а с другой, — существенно влияет на формирование самой структуры отечественного духовного образования<sup>287</sup>. Что же касается подчеркнуто недоброжелательной критики в его адрес, то она не может быть принята безусловно, поскольку либо звучит от тех, кто сам оказался несостоятельным для выполнения проделанной митрополитом Макарием работы (имеется ввиду архиепископ Филарет (Гумилевский)), либо слышится из лагеря тех, кто прямого отношения к церковному богословию не имел (имеются ввиду русские религиозные философы). Последние как «свободные художники» безусловно находились, с точки зрения творческого процесса, в более выгодном положении. Они не были обременены той мерой ответственности за свои высказывания, которая ограничивала и отчасти сковывала церковных авторов. Поэтому митрополит Макарий пишет осторожно и скрупулезно, чтобы не навредить делу духовного

---

<sup>285</sup> Там же. С. 222.

<sup>286</sup> Там же.

<sup>287</sup> См.: Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 230-236.

просвещения, в то же время отдавая себе отчет в необходимости развития отечественного православного богословия.

## **3.2. Архиепископ Никанор (Бровкович)<sup>288</sup>**

### **3.2.1. Жизнь и труды**

В 1852 году преподавателем основного богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии становится только что закончивший ее лучший выпускник, иеромонах Никанор (Бровкович) (1826–1890). И хотя официально предмет назывался «Введение в православное богословие», сам будущий архиепископ Никанор в своих воспоминаниях безоговорочно отождествляет его с основным богословием, при этом без всяких оговорок, как сам собой разумеющийся факт<sup>289</sup>.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению преподавательской и научно- богословской деятельности архиепископа Никанора, «выдающегося православного христианского богослова, философа и апологета, неумолимейшего и оригинальнейшего церковного проповедника-публициста»<sup>290</sup>, вспомним некоторые, наиболее значимые факты его биографии.

Родился архиепископ Никанор, в миру Александр Иванович Бровкович, в 1827 году в Могилевской губернии, в семье сельского священника, принадлежавшего к обедневшему дворянскому роду. С детства воспитывался согласно строгим религиозным началам. В обычном для того времени порядке, как сын духовного лица, юный Александр Бровкович в возрасте девяти лет был отправлен на учебу в духовное училище. После окончания Могилевского училища в 1842 году, как «лучший, выдающийся и талантливейший по своим

---

<sup>288</sup>Материал данного раздела диссертации апробирован в двух научных публикациях: Лушников Д., свящ. Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826-1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192-206; Его же. Платонизм в учении о принципах богословского познания фундаментальной теологии архиеп. Никанора (Бровковича) (1826–1890) // Материалы ХХІХ научной конференции «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме», Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 г. СПб., 2021. С. 401–418.

<sup>289</sup>Биографические материалы / архиепископ Никанор... С. 259.

<sup>290</sup>Шаравский М., прот. Воспоминание об архиепископе Никаноре (Бровковиче). Одесса, 1916. С. 6.



способностям питомец училища, был вызван, согласно тогдашнему порядку, в тогдашнюю так называемую образцовую Петербургскую семинарию, где сразу же занял первое место среди товарищей по успехам в учебе»<sup>291</sup>. С 1847 по 1851 год обучался в Санкт-Петербургской духовной академии. Окончив ее первым магистром, был оставлен преподавателем введения в православное богословие и обличительного (сравнительного) богословия. В 1850 году Александр Бровкович принимает монашеский постриг. В 1851 году рукоположен в пресвитеры. Его преподавательская деятельность в стенах Петербургской академии продлилась недолго.

В 1856 году уже архимандрит Никанор был назначен ректором Рижской духовной семинарии, а в 1857 году переведен в Саратовскую духовную семинарию. Далее, в 1865 году, архимандрит Никанор становится ректором Полоцкой Семинарии, а в 1868 году поставлен ректором Казанской Духовной Академии, как отмечает один из его биографов, «в полном мужестве своих сил и в лучшую пору жизни для приложения своих сил к научной и административной деятельности»<sup>292</sup>. В Казани он возобновил преподавание основного богословия, которое продлилось до 1871 года, когда он был рукоположен по епископа и назначен на Аксайскую кафедру викарием Донской епархии. Там же, в Казани, в 1869 году за сочинение «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Св. Писания и Св. Предания первых веков христианства до I Вселенского собора»<sup>293</sup>, ему было присвоено звание доктора богословия.

В 1876 году епископ Никанор перемещен на Уфимскую кафедру, а с 1883 года определяется епископом Херсонским и Одесским. С 1886 года — архиепископ. Скончался владыка Никанор в Одессе, в 1890 году, в возрасте 63-х лет.

---

<sup>291</sup> Там же. С. 9.

<sup>292</sup> Крылов А. Л. Архиепископ Никанор, как педагог. Новочеркасск: «Донская типография», 1893. С. 29.

<sup>293</sup> Никанор (Бровкович), архим. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Св. Писания и Св. Предания первых веков христианства до I Вселенского собора // Соч. архим. Никанора, ректора Казан. духов. акад. д-ра богословия. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Унив. тип., 1871.

Для настоящей работы непосредственный интерес представляет научно-исследовательская и преподавательская деятельность архиепископа Никанора (Бровковича) в области основного богословия.

В 1852 году, уже будучи преподавателем обличительного богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии, иеромонах Никанор ректором епископом Макарием (Булгаковым), был назначен в качестве своего помощника преподавателем «Введения в православное богословие». Начав свое преподавание дисциплины, иеромонах Никанор заметил, однако, что доказательства бытия Божия и бессмертия души были изложены во «Введении» «школярно слабо»<sup>294</sup>. Кроме этого, как уже отмечалось, во «Введении» митрополита Макария нет даже упоминания о критике Кантом этих доказательств. Поэтому иеромонах Никанор принимает решение ознакомить студентов с Кантовой критикой доказательств, проанализировать ее и предложить на основании этого новую формулировку доказательств согласно взглядам своего семинарского преподавателя философии Адама Андреевича Фишера (1799–1861)<sup>295</sup>, а главное — своим собственным<sup>296</sup>. Как вспоминал впоследствии архиепископ Никанор, он проводил «довольно отважный анализ мысли ... собирал разные возражения, т. е. концентрируя отрицательную сторону лекций»<sup>297</sup>, осуществляя таким образом необходимую для основного богословия аналитическую работу. Однако преподавание предмета в таком ключе вызвало крайне негативную реакцию ректора епископа Макария, высоко ценившего и ревниво оберегавшего свое «Введение», которому, кроме того, еще и доложили, что иеромонах Никанор занимается на лекциях опровержением доказательств бытия Божия. Не пожелав разобраться в существе дела, митрополит Макарий вызвал к себе иеромонаха Никанора и в гневе произнес: «Чем вы там занимаетесь? Опровержением доказательств

---

<sup>294</sup> Биографические материалы / архиепископ Никанор...С. 259.

<sup>295</sup> Адам (Адам-Иосиф) Андреевич Фишер — профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской духовной академии и Главном педагогическом институте. Ординарный академик Санкт-Петербургской академии наук. Действительный статский советник.

<sup>296</sup> Биографические материалы / архиепископ Никанор...С. 259.

<sup>297</sup> Там же.

бытия Божия? ... Вы осмелились поднять хульный язык, — на кого? На наставника, на своего ректора! ... Что же вы такое критикуете? Мое сочинение, которое признано всеми, как образцовое, до которого вам не дорасти никогда. Ведь это знаете, что выходит? Моська лает на слона...»<sup>298</sup>. В результате иеромонах Никанор был отстранен от чтения лекций по введению в православное богословие и официально провозглашен *неправославным*. Это стало страшным потрясением для молодого ученого, который в то время считал себя ригористически православным. Как он вспоминал: «Я верил в безусловную непогрешимость не только всей системы, но и каждой ее малейшей части, и надеялся посвятить всю жизнь мою ее защите и оправданию. Тут, ба... “неправославен”! Что же это за система, которой даже своим ее адептам, запрещают касаться, не только критически, даже апологетически!»<sup>299</sup> Что же касается конспектов лекций, посвященных доказательствам бытия Божия, по выражению архиепископа Никанора, «очень обстоятельных», то они были сожжены им по настоянию ректора<sup>300</sup>.

Самое печальное в этой симптоматичной истории то, что талантливейший ученый, полный сил и энергии, на долгие годы прекратил свои занятия основным богословием, а всякое развитие последнего в Санкт-Петербургской Духовной Академии было приостановлено почти на полтора десятилетия, до прибытия в неё в 1865 году архимандрита Хрисанфа (Ретивцева).

Возобновил свои исследования в области основного богословия уже архимандрит Никанор в 1868 году, после своего назначения ректором Казанской Духовной Академии. Как отмечает один из его биографов, «занятый преподаванием основного богословия, он должен был возвратиться к самым первоначальным темам своих академических занятий в Петербурге — к вопросам о положительных основаниях христианской религии, к

---

<sup>298</sup> Там же. С. 260.

<sup>299</sup> Там же. С. 269.

<sup>300</sup> Там же. С. 264.

доказательствам бытия Бога и вообще всего сверхчувственного»<sup>301</sup>. Первичным результатом трехлетних научных изысканий архим. Никанора стала капитальная статья «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?»<sup>302</sup>, по которой, хочется надеяться, мы можем отчасти судить о сожженных в Санкт-Петербурге лекциях. Эта статья также послужила началом его будущих специальных исследований, посвященных вопросам гносеологии в аспекте проблематики основного богословия. Данная научно-богословская работа нашла свое дальнейшее развитие в трехтомном полемическом сочинении «Позитивная философия и сверхчувственное познание»<sup>303</sup>, посвященном обоснованию первых или основных положений богословской науки через критический разбор и оценку различных философских и естественно-научных систем.

### **3.2.2. Анализ апологетического наследия архиепископа Никанора.**

#### **«Позитивная философия и сверхчувственное бытие» как богословское учение о познании**

В большинстве своем исследователи творчества архиепископа Никанора (Бровковича), начиная с его современников В. С. Соловьева, А. А. Никольского, протоиерея А. А. Воронцова, Н. Ф. Красносельцева, Н. Я. Колубовского, М. Потапова<sup>304</sup> и заканчивая историками отечественной

---

<sup>301</sup> Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность... С. 12.

<sup>302</sup> Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? // Православный собеседник. 1871. Ч. 2. С. 41-110.

<sup>303</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875; Т. II. СПб., 1876; Т. III. СПб., 1888.

<sup>304</sup> Сохранились два отзыва В. С. Соловьева, соответственно, на первый и второй тома «Позитивной философии». См.: Соловьев В. С. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С-Петербург. 1875 // Православное обозрение. 1876. Т. I. С. 570-573; Его же. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. Спб. 1876. // Его же. Собр. соч. / Под ред., прим. С. М. Соловьева, Э. А. Радлова. Т. 1: 1873-1877. Фототипическое издание: Брюссель, 1966. С. 240-249; Никольский А. А. Философские воззрения преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум.

философской мысли XX–XXI вв. протоиереем В. Зеньковским и А. П. Соловьевым и др.<sup>305</sup>, рассматривают его прежде всего с точки зрения принадлежности к философии, в чем они безусловно правы, поскольку владыка был глубоко погружен в философскую проблематику, а точнее, был занят решением гносеологических вопросов. Однако рассматривать его только как философа будет на вполне верно, поскольку преподавал архиепископ Никанор все-таки богословские дисциплины: в Санкт-Петербургской Духовной Академии — основное и обличительное (сравнительное) богословие, а в Казанской — основное. При этом, как отмечают, основное богословие было «любимым его предметом»<sup>306</sup>. Поэтому справедливо предположить, что именно богословская проблематика была началом и конечной целью его научно-исследовательской деятельности, а философия — необходимым инструментом решения богословских вопросов. Сформировавшееся же в отечественном гуманитарном пространстве восприятие архиепископа Никанора всецело как философа, а точнее, как создателя оригинальной философской системы, связана, на наш взгляд, с недопониманием или неточными представлениями о методе и предметной структуре самого основного богословия. Как уже отмечалось в первой главе настоящего исследования, четвертый раздел основного богословия — «Разум и вера» или «Богословское учение о

---

1901. № 16. С. 105-131; № 17. С. 182-202; № 19. С. 259-280; № 20. С. 297-332; Воронцов А. Метафизика Преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского // Сборник сочинений студентов Казанской академии. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. С. 1-54; Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893; Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России: X. Архиепископ Никанор // Вопросы философии и психологии. 1891. № 4. Кн. 8. С. 122-133; Потапов М. Позднее слово о преждевременном деле // Православное обозрение. 1879. Т. I. С. 266-292.

<sup>305</sup>Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Ленинград: «ЭГО», 1991. С. 88-101; Артем Павлович Иванов, автор порядка сорока научных статей и основательной монографии, посвященных исследованию религиозно-философского творчества архиепископа Никанора (См.: Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX-XX веков. Уфа: Издатель Словохотов А. А., 2015). Кроме этого, в начале нынешнего столетия были защищены две кандидатские диссертации по философии архиепископа Никанора. См.: Карасёва С. Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора): автореферат дисс. ... канд. филос. наук. Минск, 2000; Борисова С. Г. Философско-религиозное учение архиеп. Никанора (А. И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации: автореферат дисс. ... канд. филос. наук. М., 2002.

<sup>306</sup>Шаравский М., прот. Воспоминание об архиепископе Никаноре (Бровковиче)... С. 16.

познании»<sup>307</sup>, как раз во многом и посвящен решению гносеологических вопросов христианского богословия, т. е. той тематике, которая частично, хотя и тщательно, прорабатывается в «Позитивной философии» архиепископа Никанора, «самом капитальном и оригинальном творении»<sup>308</sup> автора. Действительно, в своей автобиографии владыка пишет, что мечтой его молодости было «написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией»<sup>309</sup>, другими словами — философски осмыслить последнюю. Однако использование рационального, т. е. философского дискурса, и есть метод основного богословия, конечной целью применения которого является аргументированное или разумное обоснование христианской веры. При этом важно учитывать, что основное богословие, несмотря на свою близость к философии и философским формам мышления, с ее необходимыми задачами фундирования, все же не тождественна ей и качественно отличается, скажем, от той же религиозной философии. Основное богословие — теологическая дисциплина, поскольку опирается на Откровение и является частью христианской религии.

Курс лекций по основному богословию архиепископа Никанора (Бровковича), к сожалению, так и не был издан. Как уже отмечалось, его петербургские лекции были им уничтожены, а казанские, по заверению А. П. Соловьева, сохранились в рукописи, общим объемом в 186 листов (обороты большинства из них также заполнены текстом), и находятся в

---

<sup>307</sup> Например, четвертый том базового для современной католической фундаментальной теологии четырехтомного руководства по данной дисциплине (в написании руководства приняло участие более сорока ученых-теологов) содержит следующие главы: Слово Божие как объективный принцип богословского познания; Вера как субъективный принцип богословского познания; Священное Писание; Принцип Предания; Нормы, критерии и принципы Предания; Преподавание и непогрешимость; Богословие как наука о вере; Научная практика богословия. В данном томе подробно рассматриваются вопросы о герменевтической и критической функции богословского познания, о нормах и правилах получения познания, о соотношении веры и богословского познания, о вере как принципе познания, тщательно разрабатывается методология фундаментальной теологии и связь последней с философией и другими теологическими дисциплинами и т. д. См.: *Handbuch der Fundamentaltheologie* / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*. S. III-X.

<sup>308</sup> Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность... С. 22.

<sup>309</sup> Биографические материалы / архиепископ Никанор... С. 253.

настоящее время в Государственном архиве Одесской области (ГАОО)<sup>310</sup>. Однако, пусть и отчасти, о содержании этого курса можно судить по краткой его характеристике историка Казанской Духовной Академии профессора П. В. Знаменского. Так, он пишет, что в начале своего курса архиепископ Никанор дает общее определение основного богословия, его задач, содержания, метода и пр., и при этом отмечает, что основное богословие «должно раскрыть научным и чисто рациональным методом основные положения религии о бытии Божиим и бытии бессмертного духа человеческого, о необходимости и характере той связи между Богом и человеком, которая называется религией, о необходимости и действительности религии именно откровенной и о том, что такая откровенная религия есть именно религия христианская, что источник ее — Св. Писание — есть источник божественный и что единая истинная хранительница истинной религии и осуществление живой связи человека с Богом есть Церковь православная»<sup>311</sup>. На основании намеченной автором цели основного богословия можно заключить, что в своем курсе он предполагает следовать традиционной трехчастной структуре предмета— «О религии», «Об откровении» и «О Церкви», однако утверждать, насколько это было им осуществлено на практике, без ознакомления с самим текстом лекций, затруднительно.

Поэтому главным сочинением архиепископа Никанора, которое будет рассмотрено в рамках изучения его апологетического наследия, является «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Основанием подобного направления исследования, т. е. в аспекте истории отечественного основного богословия, служат несколько факторов. Прежде всего, протоиерей П. Светлов помещает этот труд в свой систематический указатель апологетической литературы «Что читать по богословию?»<sup>312</sup> Уделяя значительное, по

---

<sup>310</sup> ГАОО. Ф. 196. Оп. 1. Д. 46. См.: Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича)... С. 82-83.

<sup>311</sup> Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842-1870 годы). Казань, 1892. Вып. 2. С. 244-245.

<sup>312</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 50-54.

сравнению с другими апологетическими произведениями, включенными в указатель, внимание главному сочинению архиепископа Никанора, он отмечает: «Симпатична тенденция труда, весьма плодотворная для науки богословия: доказать познаваемость сверхчувственного в противоположность позитивизму и критическому идеализму(кантианизму)»<sup>313</sup>. Кроме того, и В. С. Соловьев, хотя и расценивает «Позитивную философию» как философское произведение, все же обращает внимание на связь его с богословием, а именно на то, что архиепископ Никанор в своем сочинении осуществил попытку объединения трех разрозненных, а зачастую и враждебных друг другу познавательных сфер: теологии, философии и естественно-научного знания. Так, он пишет, что «...в книге епископа Никанора мы имеем опыт синтетической философии, т. е. такой, которая не утверждает себя в своей отвлеченности или исключительности, а для осуществления полной, цельной истины стремится к внутреннему соединению с двумя другими областями знания — теологией и положительной наукой»<sup>314</sup>. К тому же, и А. П. Соловьев статью «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного...», которая полностью вошла в первый том «Позитивной философии», став его началом и первым отделом, по формальным признакам относит к богословским (апологетическим) трудам<sup>315</sup>. Поэтому было бы весьма странным не рассматривать это сочинение в рамках фундаментально-теологической проблематики. В тоже время при этом А. П. Соловьев делает, на наш взгляд, не вполне верный и отчасти надуманный окончательный вывод о дисциплинарной принадлежности как самой «Позитивной философии», называя ее трактатом чисто философским, так и всего курса основного богословия архиепископа Никанора, расценивая последний как курс по философии. Так, он заключает, что вышеозначенная статья, «возникнув в рамках богословского курса, имея

---

<sup>313</sup> Там же. С. 50.

<sup>314</sup> Соловьев. В. С. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора... С. 246.

<sup>315</sup> Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича)... С. 76.



философское содержание, должна быть отнесена к текстам философским. Но это показывает, что и сам курс лекций по основному богословию архиеп. Никанора может быть отнесен к текстам философским»<sup>316</sup>.

Совсем иная, вполне обоснованная оценка «Позитивной философии» была предложена профессором П. В. Знаменским, утверждавшим, что гносеологические вопросы решались архиепископом Никанором именно в связи с вопросами основного богословия<sup>317</sup>. Они, на самом деле, просто необходимо предшествуют последним, поэтому владыка Никанор, «приступая к исследованию основных вопросов религии — о бытии Божиим и бытии бессмертного человеческого духа, почел нужным предпослать этому исследованию обширный предварительный отдел лекций гносеологического содержания — об источниках и методах познания сверхчувственных предметов...»<sup>318</sup> Действительно, как показывает история основного богословия, невозможно составить убедительных рациональных обоснований существования Бога без решения ключевой гносеологической проблемы — реальности или идеальности нашего познания. Так, например, В. Д. Кудрявцев-Платонов признавал, что слабая сторона представленного им онтологического доказательства бытия Бога заключается в нерешенности общей гносеологической проблемы — объективности нашего познания, поэтому первая посылка его доказательства принимается только лишь как предположение.<sup>319</sup> Также и ценность космологического доказательства, по мнению П. В. Тихомирова, напрямую зависит от решения чисто гносеологических вопросов: 1) о реальности нашего мира и возможности его познания, 2) о реальном значении закона причинности не только в области феноменов, но и вещей-в-себе<sup>320</sup>.

---

<sup>316</sup> Там же.

<sup>317</sup> Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842-1870 годы)... Вып. 2. С. 244.

<sup>318</sup> Там же. С. 245.

<sup>319</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008. С. 416.

<sup>320</sup> Тихомиров П. В. Проблема и метод Кантовой критики познания // Вера и разум. 1899. Т. II. Ч. II. С. 14-15.

Именно поэтому, желая представить более достоверные или «положительные» формы доказательств бытия Божия, архиепископ Никанор предваряет их, возможно, чрезмерно подробным решением гносеологических проблем. Сам автор в предисловии к первому тому отмечает, что «нашей задачей было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословием»<sup>321</sup>. Таким образом, если рассматривать текст «Позитивной философии» изолированно, то, разумеется, можно охарактеризовать это сочинение как чисто философское. Если же рассматривать его в контексте поставленной автором цели, пусть и не осуществленной, как выясняется, до конца, то вполне допустимо судить о «Позитивной философии» как о пропедевтическом богословском сочинении.

Согласно оценке В. С. Соловьева, труд архиепископа Никанора, при всех своих недостатках, как по форме, так и в содержании, представляет собой редкое и исключительное явление для духовной литературы того времени, поскольку обнаруживает «не механическое, заранее известное применение готовых формул к тем или другим вопросам, а самостоятельную работы мысли»<sup>322</sup>.

Основной тезис «Положительной философии», по мнению Н. Ф. Красносельцева, состоит в том, что с научной точки зрения «бытие Бога и бессмертного духа, т. е. первые и основные положения богословской науки, доказываются тем же самым методом, как и бытие материи, составляющей объект так называемой положительной науки; следовательно, если бытие материи есть бытие реальное, вполне научным образом доказанное, то таковым же, и даже более, должно быть признано и бытие Бога и бессмертного человеческого духа»<sup>323</sup>. Здесь отчетливо вырисовываются две части исследования: содержание первой части должно быть посвящено объекту

---

<sup>321</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие... Т. I. С. III.

<sup>322</sup>Соловьев В. С. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора... С. 571.

<sup>323</sup>Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность... С. 24.

естественно-философской науки, т. е. материи, и обоснованию самой возможности доказательства бытия сверхчувственного, а вторая — предмету богословской науки, т. е. непосредственно самому доказательству основных религиозных истин — бытия Бога и бессмертия души.

Именно первой части исследования посвящены первые два тома сочинения архиепископа Никанора, когда он через критику позитивизма пытается построить «позитивную философию», под которой он понимает такую философию, которая «принимает только реальное, объективное знание за истинное знание, — доступным истинному познанию считает только то, что или непосредственно основывается на опыте, наблюдении, свидетельстве чувств, или что логически верно, что строго-позитивным, индуктивно-дедуктивным, методом вытекает из непосредственного опыта, наблюдения и свидетельства чувств и что в выводе своем может быть поверено тем же способом, т. е. опытом, наблюдением и свидетельством чувств»<sup>324</sup>.

Другими словами, архиепископ Никанор прежде всего пытается решить ключевую гносеологическую проблему объективности нашего познания через «критику позитивизма и отвлеченного рационализма на основе онтологизации теории познания»<sup>325</sup>.

Первый том своего сочинения архиепископ Никанор начинает с анализа познавательных способностей человека. Здесь можно согласиться с А. П. Соловьевым, что саму «возможность “позитивным методом” обосновать реальность “сверхчувственного”, в противоположность собственно позитивистскому отрицанию метафизики, ему удастся благодаря расширению учения о чувственности»<sup>326</sup>. Так, автор «Позитивной философии» считает, что наше познание имеет три основных источника: внешнее чувство, внутреннее органическое чувство и высшее внутреннее или душевное чувство. Исследуя эти три познавательные способности, автор приходит к выводу, что

---

<sup>324</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие... Т. III. С. II.

<sup>325</sup>Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича)... С. 91.

<sup>326</sup>Там же. С. 90.

объективность свидетельства высшего душевного чувства аналогична двум другим, при этом в некоторых случаях равнозначна им, а в каких-то их превосходит, являясь «гнездилищем или фокусом всех отправлений чувства»<sup>327</sup>. Достоверность же всех трех источников познания определяется «общесубъективным признанием, что именно известные предметы имеют свойство производить именно известные душевные ощущения», а «не объективным прикладыванием ощущений к предметам»<sup>328</sup>. Поэтому для решения общей проблемы о том, «возможна ли объективная истина», архиепископ Никанор ставит вопрос — «в чем заключается отличие объективной истины от субъективной»<sup>329</sup>? Отвечая на этот вопрос, автор выдвигает следующую гипотезу — «достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина, только более или менее «общесубъективная»<sup>330</sup>. Для доказательства он приводит ряд аргументов: 1) объективная истина, так же как и субъективная, измеряется и принимается за истину на основании одинаковых критериев, происходящих из внутреннего душевного чувства истины, с той лишь разницей, что не непосредственно, а более опосредованно; 2) истины т. н. теоретического разума тождественны истинам разума практического; 3) правильное отношение какого-то предиката к объекту, которое требуется объективной истиной, есть, на самом деле, отношение того же предиката к действию объекта на субъект, т. е. к чувству субъекта, при этом истина вместо искомого теоретического статуса приобретает характер практический<sup>331</sup>.

Дальнейшее развитие и философское обоснование предложенная архиепископом Никанором гносеологическая теория находит во втором томе его трилогии, остальная же часть первого тома содержит критику теорий, противоположных идеям автора, т. е. отрицающих реальность нашего познания. Речь идет в первую очередь о концепциях позитивизма и

---

<sup>327</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие... Т. I. С. 27.

<sup>328</sup> Там же.

<sup>329</sup> Там же. С. 63.

<sup>330</sup> Там же.

<sup>331</sup> См. Там же. С. 63-64.

отвлеченного рационализма. По мнению В. С. Соловьева, основная мысль этой критики состоит в том, что «как односторонний рационализм (в системе Гегеля), так и односторонний эмпиризм (представляемый английской психологической школой) в своем последовательном развитии с логической необходимостью приходят одинаково к отрицанию собственного бытия как у познающего субъекта, так и у предмета познания, приходят, следовательно, чистому ничто»<sup>332</sup>. Однако, признавая правильность вывода архиепископа Никанора, В. С. Соловьев критически оценивает использованный им метод, поскольку «вместо того, чтобы подвергнуть диалектическому анализу самые принципы рационализма и эмпиризма, как они выражены главнейшими представителями этих направлений, автор подробно разбирает отдельные мнения и взгляды различных второстепенных и третьестепенных философов и ученых»<sup>333</sup>. Поэтому Соловьев считает, что «книга еп. Никанора много выиграла бы, если бы из нее исключить или по крайней мере сократить некоторые главы»<sup>334</sup>. Здесь можно согласиться с критиком, поскольку растянутость изложения и чрезмерная перегруженность второстепенным не только затрудняют усвоение материала, но и в конечном итоге не позволяют самому автору достичь поставленной им главной цели своей работы.

Во втором томе, после того как было проведено предварительное гносеологическое исследование, архиепископ Никанор «вступает в область положительных воззрений»<sup>335</sup>, предлагая свою оригинальную гносеологическую концепцию<sup>336</sup>.

Решая вопрос познания реальности, архиепископ Никанор вводит понятие эйдоса, утверждая, что «постижимая сущность всякого ограниченного бытия заключается не в содержании, которое не уловимо, а в форме, которая по старинному философскому выражению, *dat rei esse*<sup>337</sup>»<sup>338</sup>, т. е. то, что может

---

<sup>332</sup> Соловьев В. С. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора... С. 572.

<sup>333</sup> Там же.

<sup>334</sup> Там же. С. 573.

<sup>335</sup> Соловьев В. С. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора... С. 240.

<sup>336</sup> Подробнее см.: Лушников Д., свящ. Учение о принципах богословского познания... С. 201.

<sup>337</sup> Позволяет быть реальным, лат.

быть названо идеей или эйдосом (ἔϊδος). Автор определяет эйдос, как цельную живую форму самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, доступную для нашего познания об ограниченном бытии. Однако эйдос это не есть чувственная форма, которую можно воспринять органами внешних чувств, но цельность всех проявлений действующей силы или определяющий известные черты действующий закон<sup>339</sup>. Реальность, по его мнению, состоит из двух типов бытия: единого абсолютного бесконечного и myriad ограниченных эйдосов, в число которых включаются и атомы. И то и другое, абсолют и всякий эйдос, составляющие основу всего существующего, познаются не внешним чувством, но всей цельностью человеческого существа, и преимущественно глубочайшим внутренним чувством<sup>340</sup>.

Заканчивая второй том своего труда, архиепископ Никанор отмечает, что «на поставленный в самом начале нашего исследования вопрос: *можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного: Бога, бессмертной души и т. п.*?— мы ответили, и, надеемся, основательно, что *можно*... Вместе с этим, мы надеемся, доказали и то, что *1) самая материя, во всех сферах своего проявления, для нашего духа, начиная от самой внешней, которая погружается в эфир и граничит с абсолютным, оказывается бытием сверхчувственным*»<sup>341</sup>.

В. С. Соловьев, отмечая достоинство автора как самостоятельного мыслителя, все же выявляет и существенные недостатки его философской системы: во-первых, автор не дает положительного понятия об абсолютном, поскольку, называя свое абсолютное бытием, опускает важное для всей философии различие: «Абсолютное начало не может определяться как бытие, но есть то, что обладает бытием, — то или тот, кому бытие принадлежит, положительная мощь или власть над бытием, абсолютная свобода»<sup>342</sup>; во-вторых, неудовлетворительно объясняет переходы от абсолютного к конечному

<sup>338</sup> Там же. С. 84.

<sup>339</sup> Там же. С. 121.

<sup>340</sup> Там же. С. 125.

<sup>341</sup> Там же. С. 401.

<sup>342</sup> Соловьев В. С. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора... С. 248.

бытию, и от идей, как высших форм конечного бытия, к преходящим явлениям. Архиепископ Никанор не отождествляет эйдосы с явлениями, однако если они вечны и неизменны, то откуда изменчивое и преходящее бытие явлений? Поэтому В. С. Соловьев считает, что «эйдос еп. Никанора колеблется между трансцендентными сущностями умопостигаемого мира и феноменальными существами мира физического, — он совмещает в своих неясных чертах идеи Платона, монады Лейбница и атомы современной науки»<sup>343</sup>.

Не разделяет оптимизма автора и протоиерей Павел Светлов, считая, что оригинальность «Позитивной философии» относится не к идеям, а к форме аргументации. Он полагает, что «гносеологическая теория арх. Никанора очень стара, и лишь воскрешает теорию Платона о преимуществе идеального познания перед эмпирическим и рациональным *даже в подробностях*»<sup>344</sup>. Различие между Платоном и архиепископом Никанором протоиерей Павел Светлов видит лишь в терминологии, в постановке вопроса и аргументации теории, поскольку первый развивал свое учение в борьбе с софистами, а второй — с позитивистами и Кантом. Так, он отмечает, что «теория архиеп. Никанора это та же теория Платона, но только согласованная с последними результатами науки и философии, и если бы Платон жил теперь, то весьма вероятно, что его гносеологическая система явилась бы приблизительно в том виде, какой дан в “Позитивной философии”»<sup>345</sup>. При этом, для протоиерея П. Светлова предложенная архиепископом Никанором новая постановка гносеологической теории Платона, «обставленная самоновейшей научной аргументацией, не отличается полной убедительностью, что зависит от неясностей, недоговорок и пробелов, напр. в учении об идее»<sup>346</sup>.

---

<sup>343</sup> Там же.

<sup>344</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 52.

<sup>345</sup> Там же. С. 53.

<sup>346</sup> Там же.

Н. К. Гаврюшин также, оценивая систему архиепископа Никанора как своеобразно толкуемый платонизм, отмечает, что его «концепция не вполне ясна и изложена не без внутренних противоречий»<sup>347</sup>.

Подводя итог второму тому своего сочинения, архиепископ Никанор отмечает, что теперь «остается разъяснить, что тем же позитивным философским методом можно доказывать бытие II) как бессмертного человеческого духа, так III) и *всесовершенного Духа Божественного*»<sup>348</sup>. Поэтому, казалось бы, третий том должен был быть посвящен научно-философскому изложению самих доказательств бытия Бога и бессмертия души, т. е. второй части исследования, ведь, как отмечает сам автор, без этого «труд наш не имел бы ни малейшего научного значения для нашего времени»<sup>349</sup>. Однако, двигаясь к намеченной цели, архиепископ Никанор находит необходимым критически рассмотреть гносеологические построения Канта и его критику доказательств бытия Божия, тем самым возвращаясь к уже ранее проделанной в Санкт-Петербурге фундаментально-теологической работе. В предисловии к третьему тому он замечает, что «в направлении к намеченной нами цели мы вынуждаемся сделать еще обход, да и не короткий, чтобы перенести свою идею через крутую гору, воздвигнутую на нашем пути новейшими Германскими философами»<sup>350</sup>. Поэтому третий том своего сочинения он называет «Критика на критику чистого разума Канта».

Третий том, представляющий наибольший интерес для основного богословия, состоит из трех отделов, в первом из которых автор, разбирая основные типы современной ему философской мысли в Германии, приходит к выводу о том, что при всех существенных расхождениях они сходны в одном утверждении — не существует никакого научно-обоснованного знания о бытии Бога и бессмертии души, а вера не более чем иллюзия, поэтому основанная на ней традиционная религия должна быть отвергнута «всяким серьезно развитым

---

<sup>347</sup>Гаврюшин Н. К. Никанор (Бровкович) // Православная энциклопедия. Т. XLIX. М., 2018. С. 419.

<sup>348</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие... Т. II. С. 401.

<sup>349</sup>Там же. Т. III. С. 3.

<sup>350</sup>Там же.



умом»<sup>351</sup>. Главную причину этого заключения архиепископ Никанор связывает с влиянием гносеологии Канта. Поэтому завершается отдел критическим рассмотрением основоположений кантовой «Критики чистого разума», общим выводом которого является то, что система Канта построена на произволе, односторонности и противоречии психическим фактам.

Во втором отделе архиепископ Никанор, сопоставляя разработанную им в первых двух томах гносеологическую систему с системой Канта, заключает, что «ход нашего убеждения в истинности, в реальности, в объективности, в адекватности бытию нашего мирозерцания оказывается совершенно обратным тому, каким воображал его Кант, каким изображают его новейшие германские последователи Канта»<sup>352</sup>, т. е. утверждает, в отличие от Канта, реальность нашего познания.

Третий отдел — «Доказательства бытия Божия», где рассматривается отношение Канта к доказательствам существования Бога и делается вывод о том, что отрицание последним положительного значения доказательств проистекает из основных принципов его небезупречной в целом гносеологической системы, и что «космологическое, телеологическое и онтологическое доказательства настолько же разрушены Кантом, насколько и основания нашей уверенности в очевидности, что теперь день и светит солнце и что лучи этого солнца несут живительные вибрации светового эфира»<sup>353</sup>. Также отметим, что в конце данного тома автор намечает постановку космологического доказательства, однако, наметив исходный пункт, он, следуя своему обычному методу, начинает подробно разбирать разнообразные научные теории о происхождении мировой жизни в ее разнообразных формах и, в конечном итоге, обрывает свои рассуждения на разборе гипотезы самозарождения, так и не приступив к изложению самого доказательства.

---

<sup>351</sup> Там же. С. 4, 38.

<sup>352</sup> Там же. С. 390.

<sup>353</sup> Там же. С. 391.

Хотя третий том сочинения заканчивается словами «продолжение следует»<sup>354</sup>, последнего, к сожалению, так и не последовало. Труд остался незавершенным, а сама обозначенная автором цель исследования недостигнутой. В своем обширном сочинении архиепископ Никанор лишь только наметил некоторые основания для предполагаемых доказательств бытия Божия и бессмертия души.

Подводя итог исследованию апологетического наследия архиепископа Никанора (Бровковича), отметим, что незаконченность главного сочинения автора в значительной степени понижает значение его наследия для развития основного богословия в России XIX века. Автор так и не сумел представить достаточных обоснований главных религиозных (теистических) истин. Тем не менее, нельзя не отметить выдающееся глубокомыслие, незаурядную эрудицию и исключительную философскую проницательность автора, которые были обнаружены им в критике господствовавших тогда в гуманитарном пространстве позитивизма и критического рационализма, а также в попытке философского, т. е. рационального обоснования разумности христианской веры. Как отмечает А. Никольский, главной идеей, составляющей основу мировоззрения архиепископа Никанора, была идея о том, что «вера и знание в своих последних основаниях и выводах не могут противоречить друг другу, а отсюда, из этой идеи, у него выработалось, по строго-логическому заключению, глубоко непоколебимое убеждение в том, что несогласное с истиной Слова Божия не может быть согласовано и с истиной разума»<sup>355</sup>.

В целом можно согласиться с мнением В. И. Несмелова, что заслуга архиепископа Никанора (Бровковича) состоит прежде всего в том, что он сумел дать ясное методологическое оправдание сближению религиозной веры и научного знания, предложив «логическое право опоры» на положительное

---

<sup>354</sup> Там же. С. 498.

<sup>355</sup> Никольский А. А. Философские воззрения преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 20. С. 328.

знание, и «уяснив себе логические условия синтеза религиозных верований и научно-философских умозрений»<sup>356</sup>.

### **3.3. Основное богословие в Санкт-Петербургской Духовной Академии в период с 1853 по 1867 гг.**

Данный хронологический период характеризуется частой сменой преподавателей основного богословия и отсутствием текстов лекций и каких бы то ни было изданий руководств и пособий по данной дисциплине.

После иеромонаха Никанора (Бровковича) преподавание основного богословия было поручено Ивану Алексеевичу Вознесенскому<sup>357</sup>, выпускнику Санкт-Петербургской Духовной Академии 1853 года, его другу и ученику. Одновременно с Введением в православное богословие он преподавал еще и греческий язык. В 1857 году И. А. Вознесенскому вместо греческого языка было поручено преподавать гомилетику с оставлением за ним основного богословия. Однако в том же 1857 году он принимает священный сан и назначается на должность священника посольской церкви в Копенгагене, где служит 11 лет. Примечательно, что в Дании отец Иоанн был преподавателем русского языка у будущей императрицы Марии Феодоровны. В 1868 году священник Иоанн Вознесенский вернулся в Петербург и служил в церкви Института инженеров путей сообщения. Обращает на себя внимание тот факт, что в этом учебном заведении отец Иоанн преподавал еще и богословие. Однако если говорить о его печатных трудах, то большая их часть посвящена истории протестантизма («Состояние протестантизма в странах скандинавских (Грундтвинг и грундтвиgianство)», «Шотландская пресвитерианская церковь») и Древней Церкви («Несториане и халдейские христиане»)<sup>358</sup>. Едва ли не

---

<sup>356</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Общ-во памяти игумении Таисии, 2015. С. 92.

<sup>357</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-188 гг.). СПб., 1889. С. 38-39.

<sup>358</sup> Родосский А. С. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии 1814-1869 гг. СПб., 1907. С. 84.

единственная публикация отца Иоанна, имеющая отношение к богословию, это статья «Вера и разум», которая была опубликована в журнале «Духовная беседа» за 1872 год. По всей видимости, не желая повторить судьбу своего друга, священник Иоанн Вознесенский в преподавании основного богословия строго следовал учебнику митрополита Макария (Булгакова), тем самым, хотя и вынужденно, запуская процесс стагнации данной дисциплины.

В 1857 году на кафедру основного богословия и гомилетики был назначен иеромонах Диодор (Ильдомский), выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии 1855 года и бакалавр Казанской Духовной Академии. О нем известно, что, будучи назначенным сразу после окончания столичной академии в Казанскую Духовную Академию, отец Диодор там пробыл чуть больше года. По словам протоиерея Певницкого, этот молодой наставник «не расцвел и отцвел в утре пасмурных дней»<sup>359</sup>. В Казани отец Диодор преподавал нравственное богословие и литургику, а также являлся помощником инспектора. Профессор П. В. Знаменский характеризует его следующим образом: «Это был самый красивый, светский и щеголеватый монах, какого только видала казанская академия во все время своего существования. Как он попал в монахи, неизвестно, но монах он был не очень усердный и, вероятно, тяготился своим званием. Со студентами сошелся довольно близко, и они могли бы держаться с ним вполне откровенно, если бы не стеснялись его несколько насмешливого и краснословного направления»<sup>360</sup>. Большая часть сохранившихся характеристик касаются его внешнего вида, поведения и деяний в качестве помощника инспектора. По поводу преподавательской деятельности не сохранилось практически никаких сведений. Что касается преподавания основного богословия, то оно прекратилось так и не успев начаться. Летом 1857 года отец Диодор из Казани был переведен в Санкт-Петербургскую Духовную Академию для преподавания Введения в православное богословие и

---

<sup>359</sup> Записки протоиерея Певницкого // Русская старина. 1905. № 7. С. 166.

<sup>360</sup> Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период... Вып. II. С. 132.

церковного красноречия, а уже в октябре 1857 года он был перемещен на вновь открытую кафедру новой церковной истории<sup>361</sup>. А. С. Родосский отмечает, что отец Диодор, благодаря своим природным дарованиям, знал древние и новые языки, поэтому он мог стать хорошим профессором и исследователем церковной истории. Из печатных трудов известно только одно слово, которое было произнесено отцом Диодором при погребении профессора академии А. И. Мишина. Также известно, что курсовое сочинение он писал на тему: «Церковь Иерусалимская с VII по XI век». Скончался отец Диодор после продолжительной болезни 3 января 1860 года<sup>362</sup>.

После отца Диодора преподавание Введения в богословие и гомилетики 6 ноября 1857 года было поручено выпускнику Санкт-Петербургской Духовной Академии того же 1857 года А. И. Парвову, впоследствии протоиерею и председателю Учебного комитета при Святейшем Синоде. В 1859 году Парвов был переведен на кафедру церковного законоведения. В 1860 году он принимает священный сан и назначается священником к церкви архистратига Михаила в Инженерном замке. В 1864 году он уже экстраординарный профессор, однако в 1865 году отец Алексей покидает академию, но не оставляет преподавательскую деятельность. Главной сферой его интересов является церковное право, которое он с 1865 года преподает в Училище правоведения. С 1883 года и вплоть до своей кончины в 1897 году отец Алексей возглавлял Учебный комитет. Сказать что-нибудь определенное о программе и курсе отца Алексея по основному богословию не представляется возможным. В большей части сохранившихся материалов, посвященных его жизни и деятельности, отец Алексей характеризуется как специалист именно по церковному праву. Более того, в официальном некрологе, опубликованном на страницах «Церковных ведомостей», и в речи при погребении вообще не упоминается тот факт, что покойный председатель Учебного комитета

---

<sup>361</sup> ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 542. Л. 4об. - 5.

<sup>362</sup> Родосский А. С. Биографический словарь студентов... С. 138. Протоиерей Певницкий пишет, что отец Диодор в Казани «запил от тоски по жизни — живой, взят был для обновления опять в С.-Петербург, где не переставал пить, от чего и умер 25-26 лет» (Записки протоиерея Певницкого... С. 166).

преподавал основное богословие: «Несет ему последний привет С.-Петербургская духовная академия, в которой он начал свою службу и почетным членом коей состоял в последнее время. Здесь около гроба есть ученики почившего, слушавшие его уроки, когда он состоял профессором С.-Петербургской духовной академии. Наука (каноническое право), которую преподавал тогда молодой профессор, была очень мало разработана, но уроки почившего слушались студентами весьма охотно и внимательно, так как профессор поднимал науку вперед своею неустанною работой»<sup>363</sup>. Утверждение о том, что студенты охотно шли на лекции отца Алексея, сказанное в надгробном слове, вполне понятно и объяснимо. Что же касается того, как было на самом деле, то здесь не все так однозначно. Профессор А. Л. Катанский впоследствии вспоминал, что отец Алексей лекции не говорил, а читал, нечасто обращаясь к современному на тот момент времени положению дел в сфере церковно-государственных отношений с правовой точки зрения. Именно поэтому студенты «не особенно охотно шли на лекции А. И. Парвова и не особенно внимательно их слушали, но во всяком случае ценили их деловитость и значительную эрудицию преподавателя»<sup>364</sup>.

Если говорить о печатных работах, то в качестве главного труда отца Алексея традиционно приводится книга «Практическое изложение церковно-гражданских постановлений в руководство священнику при совершении важнейших церковных треб» (СПб., 1864), которая была написана на основании академического лекционного курса и стала учебником для духовных семинарий и неоднократно переиздавалась вплоть до 1890 года<sup>365</sup>. Возможно, будучи председателем Учебного комитета, отец Алексей брал на себя труд по рассмотрению работ по богословским дисциплинам, в том числе и по основному богословию. Если это так, то должны были сохраниться рецензии, на основании которых и можно было бы реконструировать богословские

---

<sup>363</sup> Мегорский Е., прот. Речь при погребении председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, протоиерея Алексея Ивановича Парвова // Прибавления к Церковным ведомостям. 1897. № 40. С. 1439.

<sup>364</sup> Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.) // Христианское чтение. 1914. № 7-8. С. 874.

<sup>365</sup> Родосский А. С. Биографический словарь студентов... С. 351-352.

воззрения отца Алексия. Однако на данном этапе это не представляется возможным, поскольку для прояснения ситуации требуется специальное исследование по изучению трудов членов комитета, рецензировавших учебники и учебные пособия для духовных школ.

Далее основное богословие и гомилетику было поручено преподавать выпускнику Киевской Духовной Академии 1855 года Федору Самойловичу Надеждину, который и читал указанные дисциплины с 1859 года и вплоть до своей трагической кончины в 1866 году. По поводу преподавательской деятельности Надеждина до поступления в академию в исследовательской литературе нет ясности<sup>366</sup>. В данном случае, на основании сохранившегося формулярного списка можно совершенно точно сказать, что по окончании Киевской Духовной Академии по первому разряду 6 ноября 1855 года Ф. С. Надеждин был определен в Волынскую духовную семинарию учителем 2 класса среднего и низшего отделений семинарии по предметам физики, чтения греческих писателей, катехизического учения, учения о богослужебных книгах, алгебры, геометрии и пасхалии<sup>367</sup>. Через год, 12 декабря 1856 года, он был переведен наставником всеобщей гражданской истории, катехизиса, учения о богослужебных книгах в 1 классе низшего отделения и греческого языка в среднем отделении Новгородской духовной семинарии. 19 декабря 1856 года он был утвержден в степени магистра богословия. 12 февраля 1857 года был награжден бронзовой медалью на Андреевской ленте в память войны 1853–1856 годов. В Новгородской семинарии также усердно трудился в качестве секретаря Правления, за что был удостоен благодарности. 17 августа 1859 года последовал перевод в Санкт-Петербургскую Духовную Академию<sup>368</sup>.

Бросается в глаза то обстоятельство, что перевод Ф. С. Надеждина в столицу состоялся тогда, когда ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии был его брат епископ Нектарий (Надеждин). Правда, владыку

---

<sup>366</sup> См.: Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг. Т. 2.... С. 339.

<sup>367</sup> ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 676. Л. 2об., 3об.

<sup>368</sup> ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 676. Л. 2об., 3об. - 5.

Нектария уже в следующем, 1860 году перевели на Нижегородскую и Арзамасскую кафедру, а Ф. С. Надеждин остался преподавать дальше. Профессор Киевской Духовной Академии П. Ф. Певницкий оставил несколько нелицеприятные воспоминания о Надеждине, обличая его в пьянстве и утверждая, что именно этот недуг и стал главной причины его трагической гибели: «Слабость его известна была и его брату Нектарию, и когда он поступил на службу, Преосвященный Нектарий позаботился, чтобы его брат скорее переменял холостую уединенную жизнь на семейную, надеясь, что семейная жизнь исправит его. Но надежды его мало оправдались. Ф. С. Надеждин двукратно был женат, но ни первая, ни вторая жена не предохранили и не излечили его от той болезни, зачатки которой проявились у него в студенчестве. По слухам, доходившим до Киева из Петербурга, где он служил в последние годы своей жизни, эта болезнь была причиною его преждевременной смерти: в припадке белой горячки он бросился из третьего этажа дома своей квартиры и упал на балкон нижнего этажа и разбился так, что скоро скончался»<sup>369</sup>.

Говоря о Ф. С. Надеждине как о преподавателе, П. Ф. Певницкий утверждает, что профессором он был неважным и не заслужил хорошей репутации ни у студентов, ни у коллег. Однако в данном случае особо ценным является свидетельство профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии А. Л. Катанского, обучавшегося как раз именно в тот период в академии. Так, он пишет, что Ф. С. Надеждин «по расписанию обязан был читать еще введение в богословие (основное богословие). Но я решительно не помню чтений по этому предмету и всегда думал, что он у нас не существовал в составе предметов нашего курса, точно так же, как и библейская история»<sup>370</sup>. Далее Катанский рассказывает о Ф. С. Надеждине лишь как о лекторе по гомилетике, в рамках которой Федор Самойлович следовал, как воспитанник Киевской академии, по стопам — в содержании и методе — киевского профессора

---

<sup>369</sup> Певницкий В. Ф. Мои воспоминания. Ч. 2: Студенческие годы. 1851-1855 гг. К., 1911. С. 45.

<sup>370</sup> Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.)... С. 874.



Я. К. Амфитеатрова. Примечательно, что А. Л. Катанский, отмечая, с одной стороны, болезненный вид Надеждина, с другой стороны, заявляет, что наставник не был лишен даровитости и «обладал в значительной степени даром красноречия, так что казался нам лицом, подходящим к этой кафедре»<sup>371</sup>. Последнее обстоятельство косвенным образом объясняет, почему Ф. С. Надеждин столь много, а точнее, все внимание уделял гомилетике. Правда, почему именно он игнорировал основное богословие, понять трудно.

Таким образом, в первой половине 1860-х годов основное богословие, несмотря на то что фактически имелось в расписании, реально не преподавалось. В этом контексте не таким уже и странным выглядит предложение, с которым 31 августа 1866 года выступил тогдашний ректор Санкт-Петербургской Духовной Семинарии епископ Иоанн (Соколов). Владыка предложил вообще исключить из перечня академических дисциплин основное богословие. В качестве аргументов преосвященный Иоанн выдвинул несколько пунктов. Первый сводился к тому, что данная дисциплина была введена в круг академических дисциплин недавно, без каких бы то ни было уважительных причин и «только по тому исключительному обстоятельству, что напечатана в этом виде особая книга, и притом не по особому какому-либо распоряжению высшего начальства, а по личной инициативе самого автора книги»<sup>372</sup>. Совершенно очевидно, что в данном случае имелся в виду тогда еще епископ Макарий (Булгаков) и его труд «Введение в православное богословие». Второй пункт аргументации епископа Иоанна сводился к тому, что в научном отношении не представляется необходимым вводить понятия, относящиеся к богословию, отделять, собственно, от богословия и разрабатывать в качестве отдельной научной и, соответственно, учебной дисциплины. В-третьих, по мнению владыки, введение в богословие мало было связано с другими дисциплинами, преподававшимися на первом академическом курсе. Как результат, предмет не только мало привлекал студентов, но и вообще терял

---

<sup>371</sup> Там же. С. 874.

<sup>372</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888 гг.)... С. 32.

свою важность. Итоговое предложение сводилось к тому, чтобы включить основное богословие в состав догматического<sup>373</sup>. Справедливости ради стоит отметить, что тогда же епископ Иоанн предлагал упразднить и гомилетику, скудость и содержание которой якобы уже давно была признана. В последнем случае это привело лишь к тому, что кафедра гомилетики оставалась вакантной вплоть до принятия нового академического устава 1869 года. Основное же богословие уже в 1867 году начинает преподавать архимандрит Хрисанф (Ретивцев). Последнее назначение объясняется тем фактом, что в ноябре 1866 года епископ Иоанн был переведен на Смоленскую кафедру, а новым ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии был назначен протоиерей, впоследствии протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев. Отец Иоанн, будучи выпускником столичной академии, много лет провел за границей, а также некоторое время преподавал богословие в Санкт-Петербургском университете. Можно предположить, что новый ректор прекрасно понимал всю важность и значимость такой дисциплины как основное богословие, поэтому академическая кафедра и была замещена при первой же возможности.

Подводя промежуточный итог в отношении преподавания основного богословия за данное десятилетие, когда сменилось четыре преподавателя, нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что введение шло в одной связке с гомилетикой<sup>374</sup>, которая всегда среди студентов, да и преподавателей, считалась «прицепной» наукой<sup>375</sup>. Видимо, в этот период времени и основное богословие стало восприниматься как второстепенная или, в лучшем случае, подготовительная дисциплина. И если одни преподаватели основного богословия старались вообще покинуть академию (священник И. Вознесенский), то другие при первой возможности старались перейти на другие кафедры (протоиерей А. Парвов). Что же касается Ф. С. Надеждина, то он вообще счел возможным игнорировать один из порученных ему преподавать

---

<sup>373</sup> Там же. С. 32-33.

<sup>374</sup> Там же. С. 51-52.

<sup>375</sup> См. Богородский Я. А. Митрополит Антоний (Вадковский) в Казанский период его жизни и деятельности // Православный собеседник. 1913. № 2. С. 264.

предметов и заострил все внимание на гомилетике, к которой имел дарования и испытывал определенный интерес. Возможно, в памяти наставников была жива история, связанная с отцом Никанором (Бровковичем), поэтому разрабатывать дисциплину никто не решался, а просто читать текст книги владыки Макария (Булгакова) было малоинтересно.

### **3.4. Епископ Хрисанф (Ретивцев)**

#### **3.4.1. Жизнь и труды**

Преосвященный Хрисанф (Ретивцев) был выдающимся церковным деятелем своего времени и оставил заметный след в истории дореволюционного отечественного богословия. Он наиболее известен как автор трехтомного сочинения «Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историческое исследование»<sup>376</sup>, за которое был удостоен степени доктора богословия. Основной заслугой епископа Хрисанфа является то, что он закладывает основу для критического, богословского осмысления религиоведческой проблематики, и, по сути, «легитимирует историческую направленность познавательного интереса относительно религии в рамках богословского сообщества»<sup>377</sup>. Однако с именем епископа Хрисанфа также связано и начало возрождения основного богословия в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии после периода его стагнации и упадка.

Родился епископ Хрисанф, в миру Владимир Николаевич Ретивцев, в 1832 году в семье сельского священника, в селе Еськи Бежецкого уезда Тверской губернии. Начальное образование получил в Бежецком духовном училище, среднее — в Тверской духовной семинарии. С 1852 по 1856 годы обучался в Московской Духовной Академии.

---

<sup>376</sup>Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историческое исследование: в 3 т. СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1873-1878.

<sup>377</sup>Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. № 1 (33). С. 46.

В 1857 году Владимир Ретивцев пострижен в монашество и рукоположен в иеромонахи, а в 1858 — назначен бакалавром Казанской Духовной Академии по кафедре основного и обличительного богословия. В 1865 году иеромонах Хрисанф переведен в Санкт-Петербургскую Духовную Академию для преподавания нравственного богословия, но, вместе этим, ему также временно было поручено и преподавание догматического богословия. В 1866 году вместе с утверждением в должности инспектора академии уже архимандрит Хрисанф полностью перемещен на кафедру догматики. В 1867 году он, наконец, приступает к преподаванию основного богословия, которое продлится до 1869 года включительно, вплоть до назначения ректором Санкт-Петербургской семинарии<sup>378</sup>. В том же 1869 году архимандрит Хрисанф был назначен членом Учебного комитета при Святейшем Синоде, а с 1872 по 1874 годы являлся его председателем. В 1874 году — хиротонисан во епископа Астраханского и Енотаевского. С 1877 по 1879 годы — епископ Нижегородский и Арзамасский. Скончался владыка Хрисанф в 1879 году в Донском монастыре, куда был отправлен на покой вследствие перенесенных нервных ударов.

Таким образом, преподавание основного богословия епископ Хрисанф (Ретивцев) осуществлял в двух духовных академиях, но, кроме этого, во время своей работы в Учебном комитете он составил программу по данной дисциплине для семинарий. Этой программе подробно следовал, по его же признанию, епископ Августин (Гуляницкий)<sup>379</sup>, автор первого нормативного курса основного богословия для семинарий, в котором были четко расписаны все формальные параметры дисциплины<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888 гг.)... С. 39, 41-43.

<sup>379</sup> Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию... С. III-IV.

<sup>380</sup> См. Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 67. Отметим также, что к 1914 году «Руководство» выдержало десять изданий.

### 3.4.2. Анализ преподавания основного богословия епископом Хрисанфом

К сожалению, тексты лекций по основному богословию епископа Хрисанфа не сохранились, поэтому судить о предметной структуре и содержании его курса можно лишь исходя из анализа некоторых его журнальных публикаций<sup>381</sup>, краткого свидетельства историка Казанской Духовной Академии П. В. Знаменского, а также уже упомянутых учебника епископа Августина (Гуляницкого) и, отчасти, трехтомного исторического исследования «Религии древнего мира в их отношении к христианству».

По сведениям П. В. Знаменского, для преподавания как основного, так и обличительного богословия владыка Хрисанф впервые в отечественной богословской науке применил историко-философский метод, который был «доселе неизвестен в Казанской академии... и был еще большой новостью и в других академиях в русской богословской литературе»<sup>382</sup>. Суть метода заключалась в том, что для обоснования православной веры недостаточно опровергать ложные направления религиозной мысли исключительно на основании Священного Писания и Священного Предания. Необходимо также изучение внутренних исторических процессов возникновения тех или иных заблуждений в области религии<sup>383</sup>. Как отмечает П. В. Знаменский, епископ Хрисанф предлагал рассматривать каждое вероисповедание не чисто диалектически, «не как рассудочную доктрину, а как живое религиозное мирозерцание во всей его многосторонней и жизненно-психологической цельности»<sup>384</sup>.

Первая часть курса, по свидетельству П. В. Знаменского, была посвящена обоснованию основных религиозных истин — бытия Божия и бессмертия души, и по содержанию «близко сходилась с историей метафизики»<sup>385</sup>. Также с

---

<sup>381</sup>Хрисанф (Ретивцев), еп. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существовании религии (из лекции по основному богословию) // Православный собеседник. 1860. Ч. 3. С. 162-195, 446-480; Его же. Значение идеи бессмертия для нравственной жизни человека // Христианское чтение. 1866. Ч. 2. С. 601-614.

<sup>382</sup>Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842-1870 гг.)... Вып. 2. С. 256.

<sup>383</sup>Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1868. С. 11.

<sup>384</sup>Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... С. 260.

<sup>385</sup>Там же. С. 259.

применением историко-философского метода рассматривались вопросы о сущности и происхождении религии и об Откровении. Во второй части подробно рассматривались религии древнего мира в их отношении к религии богооткровенной. Завершался курс кратким обзором ислама и иудаизма<sup>386</sup>.

Наибольшее внимание владыка Хрисанф уделял не «диалектическим доказательствам религиозных положений и таким же опровержениям противных им мнений»<sup>387</sup>, а историческому обзору религий и философских учений, выясняя таким образом их «историческое значение, и главные теоретические и жизненные черты их внутреннего содержания... схватывая главный жизненный нерв системы... показывая весь ее внутренний механизм»<sup>388</sup>. При этом, посредством осуществляемого историко-философского синтеза той или иной системы автору удавалось обнаружить и все исторические слабости последних, в чем и заключалось их опровержение.

Сохранились некоторые журнальные публикации владыки Хрисанфа, позволяющие как убедиться в достоверности сведений П. В. Знаменского относительно применения им своего метода на практике, так и отчасти восстановить содержание первой части его курса лекций, соответствующего традиционному разделу дисциплины — «*demonstratio religiosa*» или «О религии». Так, в статье «Взгляд на мнение новейших рационалистов о существовании религии (из лекции по основному богословию)», которая, как видно из названия, представляет собой фрагмент курса его лекций, автор критически рассматривает учения о религии французских энциклопедистов, Канта, Гегеля, Шеллинга, Фихте, Шиллера и Гете. В результате своих аналитических исследований владыка Хрисанф приходит к выводу, что религия в своей сущности, «по учению новейшей германской философии, есть только одна мечта, одно обольщение мысли и чувства... Божество, к которому от века поклонялся человек, по их учению, есть не более, как порождение нашего

---

<sup>386</sup> Там же.

<sup>387</sup> Там же. С. 261.

<sup>388</sup> Там же.

собственного духа, — нашей мысли и чувства или наших нравственных стремлений»<sup>389</sup>. Другими словами, епископ Хрисанф обнаруживает в современных ему философских системах отрицание объективного характера религии, и, более того, не видит в них никакого существенного отличия от прежних языческих верований и философских учений древности<sup>390</sup>.

В другой статье, «Значение идеи бессмертия для нравственной жизни человека», также тематически соответствующей первому разделу основного богословия, епископ Хрисанф сначала критически рассматривает учение о бессмертии души Фейербаха — для которого идея бессмертия есть результат произвольной и субъективной работы человеческого воображения, — а затем, применяя свой историко-философский метод, обосновывает тезис о том, что идея бессмертия всегда была присуща человечеству, а ее отрицание лишает настоящую жизнь всякого разумного основания и нравственной ценности. Таким образом, опираясь на разработанный им принцип богословского исследования, автор не предлагает некоей законченной формы положительного доказательства бессмертия души, но, обнаруживая недостатки противоположных воззрений, тем самым косвенно обосновывает нужное ему положение<sup>391</sup>.

Более полное представление о структуре курса епископа Хрисанфа может быть сформировано благодаря замечанию епископа Августина, сделанному им в предисловии своего «Руководства к основному богословию». Так, он отмечает, что при составлении данного труда он пользовался опубликованными учебниками и статьями митрополита Макария (Булгакова), епископа Хрисанфа (Ретивцева), В. Д. Кудрявцева-Платонова, протоиерея Н. А. Фаворова, архимандрита Михаила (Лузина) и др., но также, что очень важно, «литографированными записками по Основному Богословию бывшего Ректора С-Петербургской Духовной Семинарии, ныне Преосвященного

---

<sup>389</sup>Хрисанф (Ретивцев), еп. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии (из лекции по основному богословию)...С. 446.

<sup>390</sup> Подр. см. Там же. С. 447-450.

<sup>391</sup> См. Хрисанф (Ретивцев), еп. Значение идеи бессмертия для нравственной жизни человека... С. 601-614.

Астраханского»<sup>392</sup>. При этом, как уже было отмечено, автор опирался на составленную епископом Хрисанфом «нормальную программу по предмету Основного богословия для семинарий»<sup>393</sup>. «Руководство» епископа Августина состоит из введения и четырех отделов: о религии и откровении вообще; о религии вне христианства; о религии христианской, как единственно-истинной и божественной; о сохранении откровенных истин христианства в православной Церкви.

Как видно, к трем разделам «Введения» митрополита Макария (Булгакова) добавлен четвертый, касающийся разбора нехристианских религий. По словам автора, это сделано для того, чтобы показать, что «между всеми этими многочисленными религиями есть одна только какая-нибудь собственно богооткровенная, а потому вполне истинная и совершенная... Богооткровенной религией мы признаем одну только христианскую, все же остальные религии нехристианские относим к разряду религий естественных»<sup>394</sup>. Отметим также, что все отделы «Руководства» предваряются перечнем использованной литературы, при этом добавленный отдел имеет своим источником исключительно первые два тома «Религий древнего мира» епископа Хрисанфа<sup>395</sup>. Таким образом, можно с большой долей вероятности говорить о том, что введение в предметную структуру основного богословия раздела, посвященного изучению и сравнительному анализу исторических религий является новшеством епископа Хрисанфа. При этом данное нововведение, по всей видимости, не имело целью смешать две разнородные дисциплины — основное богословие и историю религии, но, используя ресурс последней, через сравнительный анализ, дать более обоснованное, чем у митрополита Макария, подтверждение богооткровенности христианства.

---

<sup>392</sup> Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию... С. IV.

<sup>393</sup> Там же.

<sup>394</sup> Там же. С. 134.

<sup>395</sup> Там же. С. 135.



Подтверждением данной гипотезы может служить курс основного богословия профессора Н. П. Рождественского<sup>396</sup>, в котором автор, также опираясь на схему, разработанную епископом Хрисанфом, лишает рассматриваемый отдел самостоятельности, помещая его в раздел «учение о религии Богооткровенной, Христианской», в виде предваряющего последний «критико-сравнительный обзор религий естественных»<sup>397</sup>. Отметим, что дополнение епископа Хрисанфа было в целом поддержано в отечественном основном богословии, став предметом исследований многих авторов и неотъемлемой частью их пособий и руководств по данной дисциплине<sup>398</sup>.

Однако рассматриваемое структурное изменение основного богословия не было чем-то оригинальным для дисциплины как таковой. По мнению В. К. Шохина, данный отдел из курса лекций епископа Хрисанфа соответствовал архитектонике тогдашних немецких католических курсов по фундаментальной теологии, которые он хорошо знал<sup>399</sup>. Указанная тематика и сегодня присутствует в немецких учебниках по фундаментальной теологии, как правило, в разделе или трактате «Откровение», посвященном теории Откровения и обоснованию богооткровенного характера христианства<sup>400</sup>.

Таким образом, наибольшее внимание в своей фундаментально-теологической работе епископ Хрисанф (Ретивцев) уделил второму разделу основного богословия — «*demonstratio christiana*» или «Откровение», который в ходе специальной научно-исследовательской работы был им расширен до трехтомного сочинения по истории религии, в котором подробно разрабатывается религиологическая тематика. Автор убежден, что изучение

---

<sup>396</sup> Николай Павлович Рождественский дважды становился преемником епископа Хрисанфа на кафедрах основного богословия — сначала в Казани в 1865 году, а затем в Петербурге в 1869-м.

<sup>397</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. 2.

<sup>398</sup> Например, см.: Рождественский В. Г., прот. Лекции по основному богословию. СПб., 1885. С. 188-256; Аквилонев Е., прот. О божественности христианства и о превосходстве его над буддизмом и мхаммеданством. Петроград: Типография М. Меркушева. Невский пр., № 8, 1904. С. 115; Глаголев С. С. Из чтений о религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. С. 47-200; Боголюбский Н. И., прот. Богословие в апологетических чтениях. М.: Издание Издательской Комиссии студентов Московского Коммерческого института, 1913. С. 95-196.

<sup>399</sup> См. Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 66.

<sup>400</sup> См.: Böttigheimer C. Lehrbuch der Fundamentaltheologie... S. 537-610; Klausnitzer W. Gott und Wirklichkeit: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer... S. 40-55; Waldenfels H. Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit // Handbuch der Fundamentaltheologie... Bd. 2. S. 199-225.

религиозных верований древности, которые, по его мнению, с христианской точки зрения есть «ложь и заблуждение... смертные тени (Лк 1:79), в которых блуждала человеческая мысль, человеческое существо, напрасно ища исхода»<sup>401</sup>, является составным элементом богословской апологетики, поскольку «своей противоположностью яснее, ярче, отображают для нас свет истины, которая сменила их и которой обладаем мы»<sup>402</sup>. Общая апологетическая направленность сочинения епископа Хрисанфа определяется также и необходимостью опровержения «рационалистических взглядов, которые совершенно отождествляют воззрение библейское с языческими или отрицают его важность и значение в истории религии»<sup>403</sup>.

Третий том сочинения епископа Хрисанфа, посвященный сопоставлению религиозных воззрений древности с библейским вероучением, как нельзя лучше фактологически подтверждает фундаментально-теологическую принадлежность всего исследования. Поэтому сам автор свой труд относил к разряду «чисто богословских»<sup>404</sup>, имеющих своей целью восполнить пробел в отечественной богословской литературе по вопросу истории религий древнего мира, что, в свою очередь, он считал необходимым «в интересах вновь возникающей у нас богословской науки — апологетики»<sup>405</sup>.

Таким образом, преподавание основного богословия епископом Хрисанфом (Ретивцевым) характеризуется прежде всего введением в предметную структуру данной дисциплины нового раздела, посвященного сравнительному анализу естественных религий и богооткровенной, т. е. христианской, а также использованием нового историко-философского метода для изучения фундаментально-теологической проблематики. При этом, новизна и необычность научного подхода епископа Хрисанфа, по свидетельству П. В. Знаменского, еще в Казани «на первых порах для некоторых слушателей

---

<sup>401</sup> Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историческое исследование... Т. 1. С. 2.

<sup>402</sup> Там же.

<sup>403</sup> Там же. Т. 3. С. 2.

<sup>404</sup> Там же. Т. 1. С. 8.

<sup>405</sup> Там же.

сделались даже предметом соблазна и послужили поводом к жалобам, зачем он развивает противоправославные учения и вовсе их не опровергает»<sup>406</sup>. Но, к счастью, эти соблазны скоро прекратились и не привели, как в случае с архиепископом Никанором (Бровковичем), к обвинениям в неправославии. В конечном итоге, владыка Хрисанф с честью выдержал рискованную для того времени конкуренцию с господствующей «диалектической школой», сумев отстоять легитимность своих богословских приемов в академическом преподавании<sup>407</sup>.

### **3.5. Николай Павлович Рождественский<sup>408</sup>**

#### **3.5.1. Жизнь и труды**

Настоящим прорывом в развитии основного богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии стал монументальный курс лекций профессора Николая Павловича Рождественского<sup>409</sup>.

Родился Николай Павлович в 1840 году в Курске в семье священника. В 1855 году он окончил Курское духовное училище, в 1860 с отличием — Курскую духовную семинарию. С 1861 по 1865 гг. обучался в Санкт-Петербургской Духовной Академии, которую окончил лучшим среди выпускников. В 1865 году был назначен в Казанскую Духовную Академию на должность бакалавра по дисциплине основного и обличительного богословия вместо епископа Хрисанфа (Ретивцева). В 1867 году получил степень магистра за диссертационное сочинение «О древности человеческого рода». В 1869 году, следуя по стопам епископа Хрисанфа, Н. П. Рождественский был приглашен доцентом на только переименованную, согласно Уставу 1869 года, кафедру основного богословия в Петербургскую академию. В 1877 году возведен в

---

<sup>406</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... С. 262.

<sup>407</sup> Там же.

<sup>408</sup> Материал данного раздела диссертации апробирован в статье: Лушников Д., свящ. Основное богословие профессора Н.П. Рождественского и рациональная теология синодального периода // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 1. С. 37–57

<sup>409</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. 1.

звание экстраординарного профессора. Скончался Н. П. Рождественский в 1882 году от сердечного приступа, в расцвете творческих сил, так и не успев закончить докторскую диссертацию, посвященную проблеме богодухновенности Священного Писания.

Помимо преподавательской деятельности, Рождественский принимал активное участие в работе журнала «Христианское чтение», а также был помощником главного редактора появившегося в 1875 году еженедельного академического журнала «Церковный вестник». Николай Павлович — автор более чем сорока статей и заметок апологетического, библиографического и литературно-критического содержания. Также можно отметить, что именно ценой его значительных усилий были подготовлены и изданы весьма ценные лекции по богословию профессора Санкт-Петербургского университета протоиерея Федора Сидонского<sup>410</sup>. Как отмечал сам профессор Рождественский, «лекции покойного о. Сидонского представляют полный “богословско-энциклопедический курс” применительно к тому объему, какой мог быть дан преподаванию богословия в его время в общем составе университетского курса»<sup>411</sup>.

По свидетельству А. С. Родосского, «любимыми науками Николая Павловича еще с семинарской и академической скамьи были богословские и философские в их взаимоотношении; преподавание в академии сначала сравнительного, а затем основного богословия как нельзя лучше соответствовали его умственному складу и ученым стремлениям»<sup>412</sup>. При этом, Рождественский прославился и как замечательный лектор: «Его лекции, произносимые мягким, замечательно-музыкальным голосом и сердечным тоном, приковывали к себе внимание слушателей, а предметы их, всегда живые и интересные, глубоко западали в души слушателей и служили темой

---

<sup>410</sup> Сидонский Ф. Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие: Лекции (по записям студентов) покойного проф. богословия в С.-Петерб. ун-те прот. Ф. Ф. Сидонского. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского и К, 1877.

<sup>411</sup> Рождественский Н. П. По поводу издания богословских лекций о. Сидонского // Христианское чтение. 1876. № 9-10. С. 293.

<sup>412</sup> Родосский А. С. Биографический словарь студентов... С. 405.

одушевленных первоклассных рассуждений самих студентов»<sup>413</sup>. Как отмечает П. В. Знаменский, Рождественский обладал хорошим даром слова и выразительной манерой чтения, имея «очень удачный склад головы для профессорства, склад ученый, но не школярно-сухой, а скорее артистический, художественный»<sup>414</sup>.

Митрополит Макарий (Булгаков), проводивший ревизию Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1875 году, так отзывался о Николае Павловиче: «Доцент Н. Рождественский — один из самых лучших преподавателей Академии, с умом светлым, с познаниями основательными, с счастливым даром слова... Внимательно следит за ходом своей науки и направлениями ее в иностранной литературе»<sup>415</sup>.

### **3.5.2. Анализ курса основного богословия Н. П. Рождественского**

Как уже было отмечено, свое преподавание основного богословия Н. П. Рождественский начинает в Казанской Духовной Академии. По свидетельству Н. В. Знаменского, первоначально его лекции не отличались самостоятельностью. Познакомившись по приезду в Казань по конспектам студентов с лекциями епископа Хрисанфа (Ретивцева), он целиком усвоил себе метод последнего, и «в своем курсе удержал и то же содержание, и тот же порядок материй»<sup>416</sup>. При этом он не следовал буквально трудам своего предшественника, но, напротив, занялся тщательным изучением современной ему западной, преимущественно немецкой, литературы по предмету, сумев уже в конце первого года своего преподавания значительно развить свои богословские знания и методологию преподаваемой им дисциплины<sup>417</sup>.

---

<sup>413</sup> Б/а. Краткие сведения об авторе и о сочинении // Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. 1. С. IV.

<sup>414</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... С. 265.

<sup>415</sup> Цит. по: Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888 гг.)... С. 131.

<sup>416</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... С. 266.

<sup>417</sup> Там же.

Поэтому ко времени своего перевода в Санкт-Петербургскую академию Николай Павлович уже сформировался как «весьма дельный ученый-богослов»<sup>418</sup>. Именно в Санкт-Петербурге он реализовался по всей полноте своих дарований, как один из самых выдающихся представителей отечественного основного богословия.

Двухтомный курс лекций профессора Рождественского состоит из введения, к которому автор присовокупляет исторический очерк развития основного богословия, и двух частей: *учение о религии вообще* и *учение о религии богооткровенной христианской*.

Во введении автор основательно излагает общие предварительные сведения о предмете, задаче, методе и характере основного богословия как науки, об отношении ее к другим богословским дисциплинам, и, что очень важно, рассуждает о задачах и целях богословского и вообще христианского образования.

Как отмечает В. К. Шохин, Н. П. Рождественский «смог серьезно тематизировать методологические вопросы, и подробно систематизировать входящие в данную дисциплину предметные составляющие»<sup>419</sup>. Так, предметом науки основного богословия автор считает истины христианской веры, на которые опираются все богословские науки, причем «не те или другие отдельные пункты христианского вероучения, как бы они не были важны сами по себе, но общие и коренные основы всего христианского мирозерцания»<sup>420</sup>. К этим истинам, определяющим в конечном итоге саму структуру основного богословия, он относит общие религиозные истины — бытия Божия и бессмертия души, и частные, являющиеся достоянием христианства как религии богооткровенной — о божественном происхождении христианства, о богооткровенном достоинстве его учения и о важности и необходимости Церкви для религиозно-нравственной жизни человека. Поэтому задача

---

<sup>418</sup> Там же. С. 267.

<sup>419</sup> Шохин В. К. *Философская теология и основное богословие...* С. 69.

<sup>420</sup> Рождественский Н. П. *Христианская апологетика...* Т. I. С. 15.

основного богословия, по мнению Н. П. Рождественского, состоит в том, чтобы «представить в систематически связанном изложении те основания, которыми оправдывается вера христианина в безусловную истину коренных основ религиозно-христианского учения и показать неосновательность противохристианских и противо-церковных воззрений»<sup>421</sup>. Задача, так понимаемая автором, определяет и двоякий метод самой науки, который, с одной стороны, должен быть «по преимуществу положительный, обосновывающий, утверждающий»<sup>422</sup>, а с другой — апологетический, направленный на защиту ранее обоснованных истин. Примечательно и то, что для автора первостепенное значение имеет именно положительное раскрытие и обоснование религиозных истин, а защитительная функция дисциплины носит вторичный, вспомогательный характер. Так, он отмечает, что «если задаться той целью, чтобы постоянно только опровергать разные возражений, ... то чрез это может быть только ослаблена твердость нашей позиции в деле защиты веры; полновесная цельность положительных доказательств в пользу религии раздробится в таком случае на мелкие части и разрешится на множество частных (детальных) пререканий, при которых неудача опасна, между тем как успех приносит с собой только кажущуюся»<sup>423</sup>.

Обратим внимание также на то, что разработанная профессором Рождественским методология основного богословия по своей главной идее предвосхищает утвердившуюся в современной западной фундаментальной теологии интегративную модель (см. п. 1.1.3 настоящей работы).

Помимо детального введения, весьма ценным для современных исследований в области основного богословия можно считать предложенный автором обстоятельный исторический очерк развития христианской апологетики или основного богословия. Опубликованный еще при жизни

---

<sup>421</sup> Там же. С. 17.

<sup>422</sup> Там же. С. 18.

<sup>423</sup> Там же.

Николая Павловича «Очерк»<sup>424</sup>, по сути, представляет собой самостоятельное и законченное исследование, в котором с необходимой подробностью изложены и проанализированы основные вехи становления и развития дисциплины.

Первая часть курса Н. П. Рождественского состоит из двух отделов и соответствует традиционному разделу основного богословия — «*demonstratio religiosa*» или «О религии». В первом отделе рассматриваются вопросы о сущности и происхождении религии (с критикой редукционистских теорий от античных до фейербаховской); об отношении религии к основным сторонам духовной жизни человека (науке, нравственности и искусству), а также исследуется проблема первоначальной формы религии, где приводятся аргументы в пользу начального монотеизма и рассуждения о причинах появления многобожия. Во втором отделе дается подробное положительное обоснование основных религиозных истин — бытия Божия и бессмертия души, а также учения о личном Боге через сопоставление теизма с деизмом, пантеизмом и материализмом.

Можно выделить несколько несомненных достоинств последнего отдела:

1) Автор предваряет изложение доказательств бытия Божия тщательным исследованием вопросов о самой возможности их существования и об их аутентичной «доказательной» силе», достаточно убедительно опровергая три основных возражения против них<sup>425</sup>.

2) Подробно рассматривает проблему классификации доказательств, в конечном итоге предлагая свою собственную<sup>426</sup>.

3) Не только всесторонне раскрывает содержание каждого доказательства, но и, в отличие в митрополита Макария (Булгакова), подробно разбирает Кантову критику доказательств, предлагая собственные контраргументы<sup>427</sup>.

---

<sup>424</sup> Рождественский Н. П. Очерк истории апологетики и современно-научной постановки ее в западной богословской литературе // Христианское чтение. 1873. № 9. С. 89-134; № 10. С. 201-266.

<sup>425</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. I. С. 315-325.

<sup>426</sup> Там же. С. 325-327.

<sup>427</sup> Подробнее о доказательствах существования Бога у Н. П. Рождественского см. в специальной статье: Лушников Д., священник. Основное богословие профессора Н.П. Рождественского... С. 39-57.



Вторая часть курса также представлена двумя отделами, в первом из которых представлен обстоятельный критико-сравнительный обзор естественных религий от Китая до греко-римской, а во втором излагаются теория Откровения, учение о богооткровенности христианства, а также основные вероучительные положения ветхозаветной и новозаветной религий, как двух частей единой богооткровенной религии. Особенностью данной части, в целом соответствующей разделу основного богословия «*demonstratio christiana*» или «Откровение», является наличие тематики, касающейся апологетического изложения основных христианских истин<sup>428</sup>. Данное направление в основном богословии в дальнейшем будет развито в капитальных апологетических сочинениях протоиерея Павла Светлова<sup>429</sup>.

К сожалению, рамки настоящего диссертационного исследования не позволяют произвести более тщательное и детальное рассмотрение богатого по содержанию курса лекций Н. П. Рождественского. Однако со всей определенностью можно утверждать, что по своему содержанию основное богословие автора характеризуется взвешенностью и последовательностью изложения материала. Предлагаемые им умозаключения отличаются логической обоснованностью и убедительностью.

Анализ апологетического наследия Н. П. Рождественского, пусть и не вполне системный, позволяет говорить о положительном значении его «Курса основного богословия» не только для истории преподавания данной дисциплины в Санкт-Петербургской академии, но и для всей отечественной богословской науки в целом, в том числе и на современном этапе ее развития. Его сочинение вывело отечественное основное богословие на принципиально новый уровень и получило высокую оценку не только представителей дореволюционной науки, но и наших современников.

---

<sup>428</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. I. С. 395-417.

<sup>429</sup> Светлов П. Я., свящ. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения: в 2 ч. Ч. 1-2. Киев, 1896-1898; Его же. Курс апологетического богословия. Киев, 1905.

Так, в своем отчете за 1883 год обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев отметил следующее: «По предмету основного богословия напечатано весьма умное сочинение покойного профессора С.-Петербургской духовной академии Н. Рождественского... Сочинение это имеет тем более значения, что автор, в бытность его профессором академии, дал преподаваемой им науке основное богословие совершенно новую постановку — христианской апологетики, по которой у нас нет ни одного выдающегося произведения»<sup>430</sup>.

Однако в богословском пространстве того времени были и весьма сдержанные отзывы относительно «Курса». Так, критически настроенный ко многим апологетическим сочинениям того времени протоиерей Павел Светлов отмечает как положительные, так и отрицательные стороны рассматриваемого труда. По его мнению, «апологетика проф. Рождественского, построенная по общепринятому в русском богословии плану<sup>431</sup>, отличается сравнительной свежестью, точностью и полнотой научно-фактических сведений, но богословское мирозерцание автора, к сожалению, не стоит на уровне последних, что видно из его сомнительных взглядов по вопросам о дне творения, об отношениях веры и науки, о богодухновенности»<sup>432</sup>. К сожалению, в своем кратком отзыве протоиерей Павел не говорит о конкретных содержательных недостатках. Но при ближайшем рассмотрении, например, проблемы взаимоотношения религии и науки можно обнаружить, что его критические замечания выглядят, по меньшей мере, необоснованно. Проведенный тщательный анализ решения Н. П. Рождественским указанной проблемы показывает, что автор, напротив, предлагает в достаточной степени выверенное и последовательное ее решение. Анализируя истоки конфликта между религией и наукой, он приходит к выводу о необходимости соблюдения

---

<sup>430</sup> Победоносцев К. П. Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1883 г. СПб.: Синодальная типография, 1885. С. 388-389.

<sup>431</sup> Очевидно, автор имеет в виду уже утвержденную Учебным комитетом программу Основного богословия, составленную еп. Хрисанфом, под влиянием которого, как было показано в диссертации, находился проф. Н. П. Рождественский.

<sup>432</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 22-23.

принципа разграничения их компетенций и устранения из науки идеологической составляющей, ей не присущей. По его мнению, это позволяет, с одной стороны, устранить существующий конфликт между ними, с другой — обеспечить возможность их гармоничного взаимодействия и взаимодополнения. Более того, позиция корифеев современной западной аналитической теологии по данному вопросу вполне соответствует взглядам Н. П. Рождественского<sup>433</sup>, которые, без сомнения, могут быть использованы в современной фундаментально-теологической и апологетической работе.

А. И. Осипов, профессор Московской Духовной Академии, автор первого послереволюционного пособия по основному богословию<sup>434</sup>, связывает с именем Рождественского само утверждение апологетики как самостоятельной дисциплины в русской богословской школе, полагая, что «метод изложения ее системы, предложенный Рождественским, остается до настоящего времени главенствующим»<sup>435</sup>.

В. К. Шохин, один из ведущих представителей современной отечественной философской теологии, также дает высокую оценку «Курсу основного богословия» Н. П. Рождественского, называя его «монументальным» и ставшим «весьма значительной вехой в становлении основного богословия в России»<sup>436</sup>.

В заключение отметим, что фундаментально-теологическое наследие Н. П. Рождественского требует отдельного исследования, до настоящего времени еще не осуществленного в отечественной богословской науке в полной мере.

---

<sup>433</sup> См. подробнее: Лушников Д., священник, Борисов Г., священник. Взаимоотношение религии и науки в творчестве профессора СПбДА Н. П. Рождественского (1840-1882) и в современной западной аналитической теологии // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 31-44.

<sup>434</sup> Осипов А. И. Основное богословие. М., 1994. Следующие издания данной книги с некоторыми доработками выходили под другим названием. См., например, седьмое издание: Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М.: Издание Сретенского монастыря, 2002.

<sup>435</sup> Осипов А. И. Путь разума в поисках истины... С. 45.

<sup>436</sup> Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 69.

## 3.6. Епископ Михаил (Грибановский)

### 3.6.1. Жизнь и труды

Епископ Михаил (Грибановский) известен как глубокий и оригинальный церковный мыслитель, принадлежавший к новому поколению русских богословов, желавших пробуждения и обновления отечественной богословской науки. Став преподавателем основного богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, он попытался сформировать новые принципы и методы для преподаваемой им дисциплины, стремясь вывести ее из тесных рамок господствовавшей в те годы как на Западе, так и в России новосхоластической апологетики.

Родился епископ Михаил — в миру Михаил Михайлович Грибановский — в 1856 году, в городе Елатьма Тамбовской губернии, в многодетной семье потомственного священника. В 1872 году окончил Тамбовское духовное училище, в 1879 году — Тамбовскую духовную семинарию. С 1880 по 1884 годы обучался в Санкт-Петербургской Духовной Академии. По окончании академии уже иеромонах Михаил после прочтения публичной лекции по основному богословию и защиты *provenialelegendi*<sup>437</sup> был оставлен на кафедре Введения в круг богословских наук в качестве приват-доцента<sup>438</sup>. В 1888 году он защитил магистерскую диссертацию<sup>439</sup>, а также был возведен в сан архимандрита и назначен на должность инспектора академии. В 1890 году архимандрит Михаил вследствие обострения тяжелой болезни легких (окончил он академию уже больной туберкулезом) вынужден был оставить свою духовно-учебную службу в академии. Благодаря заботе и личному участию обер-прокурора К. П. Победоносцева он был отправлен настоятелем русской посольской церкви в Афинах. В 1894 году архимандрит Михаил хиротонисан

---

<sup>437</sup> Право на чтение, лат.

<sup>438</sup> По новому Уставу 1884 года кафедре основного богословия по непонятным причинам было возвращено прежнее название (См.: Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888)... С. 132-133).

<sup>439</sup> Михаил (Грибановский), иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия божия. СПб.: Типография Ф. Елеонского и К. Невский пр., д. № 134, 1888.

во епископа Прилукского, викария Полтавской епархии. В 1895 году он стал епископом Каширским, викарием Тульской епархии, а с 1897 года и до времени своей кончины в 1898 году занимал Таврическую и Симферопольскую кафедру. Похоронен владыка Михаил во дворе симферопольского храма Всех Святых.

Со студенческих лет епископ Михаил вел строгую подвижническую жизнь, ставшую настоящим фундаментом его богословских исследований. Замечательно так же и то, что принятие им монашества знаменовало собой восстановление в Санкт-Петербургской академии самого института студенческого иночества<sup>440</sup>. Вскоре после его пострига многие из студентов последовали примеру отца Михаила, и вокруг него быстро сложилась сплоченная команда единомышленников, поставивших себе целью выработать основные принципы православной философии<sup>441</sup>.

По мнению протоиерея Владимира Мустафина, внутренняя жизнь епископа Михаила (Грибановского) — замечательный пример искреннего и напряженного усвоения церковной истины, постепенного возрастания и укрепления в православном мировоззрении. Еще в семинарии, когда отец Михаил был увлечен изучением философии, в круг его чтения попадали также и тексты, не имевшие отношения к семинарской программе. И вот, «под воздействием модного в те годы позитивизма в разных вариантах, в душе юноши традиционное мировоззрение заколебалось»<sup>442</sup>. Однако, по словам протоиерея Георгия Флоровского, отец Михаил сумел преодолеть «нигилистический кризис “скалу всевозможных отрицаний”, и к вере вернулся через философию»<sup>443</sup>. Тщательно штудировав выдающихся представителей разных философских направлений, через глубокое, всестороннее и

---

<sup>440</sup> До владыки Михаила в течении 20-ти лет среди студентов академии монахов не было (См. Леонтьев А. И. Жизнеописание преосвященного Михаила, епископа Симферопольского и Таврического // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. М., 2011. С. 748.

<sup>441</sup> Среди соратников епископа Михаила были известные будущем иерархи: Антоний (Храповицкий), Никон (Софийский), Тихон (Белавин) (См. Лисовой Н. Н. Освобождающая сила // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание... С. IX).

<sup>442</sup> Мустафин В., прот. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. От редакции // Богословские труды. 1990. Сб. 30. С. 5.

<sup>443</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 427.

систематическое изучение философских вопросов, отец Михаил вскрывал истинный смысл позитивизма, его несостоятельность для решения главного философского вопроса о смысле жизни. Таким образом, искушение неверием преодолевалось им через беспристрастный поиск истины.

В конечном итоге, занятия философией, вместе с подлинной религиозной жизнью, как нельзя лучше приуготовили будущего владыку Михаила к научно-исследовательской работе в области основного богословия. Протоиерей Владимир Мустафин отмечает, что для епископа Михаила во время его обучения в духовной академии «самым интересным предметом было основное богословие. Особенность этой дисциплины состоит в том, что в ней философское знание прилагается к богословским темам и, наоборот, философские темы оцениваются с точки зрения христианского вероучения. Для Грибановского это было любимым умственным занятием, за которым он никогда не знал усталости»<sup>444</sup>. Поэтому, уже заканчивая Академию, отец Михаил ставит перед собой цель, соответствующую, собственно, главной цели основного богословия как науки о вере — «осмыслить философски христианство»<sup>445</sup>, т. е. дать аргументированное обоснование фундаментальных принципов христианской веры. По его мнению, «догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истинной философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом»<sup>446</sup>.

Руководимый данной целью, владыка Михаил приступает к чтению лекций по основному богословию, которые впоследствии, уже после его смерти, будут изданы стараниями его друга и ближайшего единомышленника, епископа Антония (Храповицкого)<sup>447</sup>.

---

<sup>444</sup>Мустафин В., прот. Истина бытия Божия... С. 6.

<sup>445</sup> Цит. по: Лисовой Н. Н. Освобождающая сила... С. X.

<sup>446</sup> Там же.

<sup>447</sup> Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук. Казань, 1899.

### 3.6.2. Библиографическое описание и богословский анализ «Лекций по введению в круг богословских наук»

Данный курс лекций нельзя считать окончательным выражением богословских воззрений епископа Михаила (Грибановского), поскольку борьба с терзавшим последние десять лет его жизни недугом не позволила завершить задуманное — создать систему православной философии.

По своей структуре «Лекции» состоят из восьми глав: «Определение предмета науки», «О Боге», «О Троичности», «О творении мира», «О человеке», «О бессмертии человека», «О религии», «О происхождении зла и свободе». Как видно, епископ Михаил отходит от уже утвердившейся в отечественном основном богословии схемы, кардинально изменяя структуру преподаваемой им дисциплины. Однако данное изменение стало лишь прямым следствием более существенного и значимого — методологии.

Оставляя неизменной задачу основного богословия и определяя ее как «систематическое изложение оснований, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, есть религия истинная»<sup>448</sup>, епископ Михаил считает, что «прежде чем признать ее божественность, надо признать ее истинность»<sup>449</sup>. Он убежден, что «не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что переживается нашим духом как истинное»<sup>450</sup>. Другими словами, для автора выполнение задачи основного богословия невозможно без исследования внутреннего опыта христианской веры.

Различая в основном богословии внешние и внутренние признаки обоснования божественности христианства, епископ Михаил предпочтение отдает последним, считая главным недостатком традиционного метода основного богословия то, что он обосновывает божественность христианства, основываясь лишь на внешних признаках. Внутренние признаки, по его

---

<sup>448</sup> Там же. С. 11.

<sup>449</sup> Там же.

<sup>450</sup> Там же.

мнению, состоят в том, что «положения христианской религии не должны противоречить нашей нравственной природе, нашему разуму, нашей нравственной деятельности, а в отношении к идеалу божественному — не должны противоречить нравственной природе Бога»<sup>451</sup>. Поэтому истинность той или иной религии определяется, согласно владыке Михаилу, «истинностью не рациональной, основанной на соображениях рассудка, а истинностью непосредственного нравственного сознания»<sup>452</sup>. Внешние признаки только тогда будут убедительны, когда станут основываться на внутренних; только «когда мы в своей внутренней природе находим убеждение в том, известное пророчество или чудо было выражением переполненного благодатью человеческого духа, то это и есть самый очевидный и достоверный признак истинности этого пророчества или чуда»<sup>453</sup>.

Разработанный им новый метод фундаментально-теологической работы владыка Михаил применяет для доказательства истинности христианского вероучения, которое «касается трех основных пунктов: Бог, мир и человек в их взаимных отношениях»<sup>454</sup>, чем объясняется формирование самой структуры его «Лекций».

Начинает свое предметное исследование епископ Михаил с рассмотрения вопроса о бытии Бога как абсолютном бесконечном бытии, лежащем в основании мира и опирающемся на самого себя<sup>455</sup>. Для положительного решения этого вопроса автор сначала критически рассматривает онтологическое доказательство бытия Божия в изложении Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта, Б. Спинозы, а затем подробно разбирает Кантову критику этого доказательства. В целом владыка Михаил соглашается с критикой Кантом онтологического доказательства, однако при этом оставляет возможность создания новой формы последнего. «Мы должны безусловно согласиться с Кантом, — пишет он, — что суждение бытия должно быть

---

<sup>451</sup> Там же.

<sup>452</sup> Там же.

<sup>453</sup> Там же. С. 13.

<sup>454</sup> Там же. С. 19.

<sup>455</sup> См.: Там же. С. 27.



синтетическим суждением, — и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, что, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показал невозможность вообще онтологического доказательства»<sup>456</sup>.

Следуя своему методу, епископ Михаил предлагает новую формулировку онтологического доказательства<sup>457</sup>. По его мнению, оно должно опираться на несомненные показания нашего самосознания. Хотя Кант и выделил разум из числа других способностей человеческого духа, отделив его от рассудка и определив его как способность составлять идею о Безусловном, все же не он смог прийти до необходимого отождествления разума и самосознания. Кант считает самосознание неизменной и вечной категорией рассудка, которая все приводит в связь. Однако у него самосознание есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия пребывает вне нас, «вещь в себе» находится вне самосознания. Тогда епископ Михаил задается вопросом — не правильнее было бы в этом формальном единстве и законченности видеть отражение полноты бытия как раскрытие и изменение безусловного самосознания? Отвечая на этот вопрос, он заключает, что «наше «я» есть образ, схема безусловного, и что бы мы не воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой и каждому предмету даем в ней известное место. Этот образ, схема, не есть что-то рассудочное, но есть нечто непосредственное. Нельзя сказать, что слова «я существую» есть суждения довода и рассудка. Это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отражаясь в суждении, приводит меня к необходимости заключения, что «я существую»<sup>458</sup>. Такой безусловный характер самосознания свидетельствует о том, что «самосознание есть образ Безусловного, есть форма

---

<sup>456</sup> Там же. С. 42.

<sup>457</sup> При изложении доказательства использована статья: Лушников Д., свящ. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент... С. 247-248.

<sup>458</sup> Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук... С. 49.

Безусловного, и через эту форму я созерцаю мир»<sup>459</sup>. Это, в свою очередь, приближает нас к религиозной точке зрения, согласно которой наше самосознание, наша личность есть образ Бога. Поэтому, продолжает епископ Михаил, «если признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознание, это будет христианским утверждением о нашем духе, как образе бытия Безусловного»<sup>460</sup>.

Конечно, предложенный епископом Михаилом вариант онтологического доказательства нельзя назвать в строгом смысле доказательством, поскольку «доказательность его чисто теоретических аргументов в пользу объективного существования Бога нельзя назвать неумолимо-принудительной»<sup>461</sup>. Но, тем не менее, если рассматривать его как объяснительную концепцию в рамках абдуктивных суждений неформальной логики<sup>462</sup>, то становится вполне очевидной его продуктивность для апологетической работы, поскольку «читателю трудно не задуматься над удивительным фактом уникальности в человеческом сознании самого понятия о Боге: признаки, его (понятие) составляющие, невозможно обрести во всей окружающей человека действительности»<sup>463</sup>, а предложенный владыкой Михаилом вариант объяснения выглядит гораздо убедительнее, чем позитивистский, и не менее убедительнее, чем кантовский, если учитывать нерешаемость в принципе основной гносеологической проблемы — объективности или субъективности нашего познания.

Таким образом, на примере второй главы «Лекций» мы убедились, что епископом Михаилом (Грибановским) был сформирован новый для отечественного основного богословия принцип или метод, который впоследствии, спустя полвека, станет известен на Западе как «имманентный»

---

<sup>459</sup> Там же. С. 48.

<sup>460</sup> Там же. С. 50.

<sup>461</sup> Мустафин В., прот. Истина бытия Божия... С. 8.

<sup>462</sup> См. подробнее об этом: Лушников Д., свящ. Основное богословие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 132-134.

<sup>463</sup> Мустафин В., прот. Истина бытия Божия... С. 8.

или «интринзецистский»<sup>464</sup>. Сам по себе этот метод не является безупречным и в настоящее время активно критикуется и современной фундаментальной теологией<sup>465</sup>.

Отметим, что и сам епископ Михаил отдавал себе отчет в опасности субъективизма при использовании предложенного им метода, что находится, собственно, на поверхности, поскольку каждая религия опирается на свое откровение и считает его истинным. Однако предложенный им выход для построения апологетики «на более объективной почве»<sup>466</sup> не является в полной мере убедительным. Его идея состоит в том, что метод опытного познания эмпирической науки вполне применим и для всякой философско-богословской науки, только вместо внешнего наблюдения в основе доказательств истинности христианской религии должен быть положен «наш нравственный опыт»<sup>467</sup>, укорененный в нравственной природе человека, которая, в свою очередь, имеет такое же объективное основание, как и внешний мир, поскольку одинакова у всех людей. При этом, «религиозное положение только тогда может быть признано истиной, когда оно будет согласно с опытом людей, освятивших себя

---

<sup>464</sup> Формирование этого метода в западном фундаментальном богословии во многом было связано с выходом из жестких ограничений «новой схоластики» с ее «фронтным» мышлением. Этот процесс начинает происходить в фундаментальной теологии в 20-30-е годы XX века в рамках формирования т. н. «имманентной апологетики». Поворотным пунктом для обновления апологетики стала инспирированная Блонделем «Теология веры» Пьера Руссело (1878-1915). Он вслед за Фомой Аквинским развивает тезис «видения знаков Откровения» (пророчеств, чудес, земной жизни Иисуса Христа). Свет благодати делает человека к синтетическому видению этих знаков, которые воспринимаются им как адекватные причины достоверности Откровения. Этот мотив впоследствии был подхвачен Карлом Ранером в его «трансцендентальной фундаментальной теологии», которая уже маркирует радикальную смену парадигм в католическом богословии XX века. Детально интринзецистский метод был разработан в базовом для современной католической фундаментальной теологии руководстве (См. Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen... S. 398-402).

<sup>465</sup> Например, П. Шмид-Левкель отмечает, что, хотя интринзецистский подход принес собой значительные преимущества для основного богословия, с ним, однако, связаны и некоторые специфические трудности. По мнению автора, «во-первых, размываются границы между основным богословием и догматикой. Основное богословие на таком пути быстро становится «основополагающим богословием» (fundamentale Theologie) в смысле основного догматического курса (так стремился рассматривать основное богословие прежде всего Карл Ранер). Однако более сложная — и, прежде всего, относящаяся к связи с религиозной философией — проблема заключается в том, что в своем обосновании веры аргументирующая исключительно герменевтически, теология явно подвергается опасности потерять общий уровень рационального дискурса с неверующими или искать его лишь в практических вопросах» (См. Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie... S. 20-21). Г. Нойхауз считает, что ни один из двух подходов — экстринзецистский и интринзецистский — не являются самодостаточными, а основной недостаток богословского интринзецизма состоит в том, что последовательное употребление этого метода может привести к отрицанию Откровения: «Когда разум в собственной автономии разрабатывает горизонт, в рамках которого может говорить Бог, то таком случае откровение не может сообщить ничего иного, кроме того, что человек — по крайней мере, принципиально — может сказать и сам» (Neuhauser G. Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch... S. 5).

<sup>466</sup> Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук... С. 13.

<sup>467</sup> Там же. С. 14.

на приложение его к жизни»<sup>468</sup>. Другими словами, для владыки Михаила «решение вопроса об истинности христианской религии определяется не только субъективным ощущением ее божественности человеческой личностью, но и объективным свидетельством Церкви»<sup>469</sup>. Но, если первая посылка в его рассуждениях выглядит валидной, то вторая представляет собой ничто иное, как самосвидетельство, а значит, и выдвинутый им тезис остается недоказанным. Поэтому преодолеть в конечном итоге субъективизм в теологических построениях епископу Михаилу не удастся.

В целом, «Лекции» епископа Михаила (Грибановского) по-разному оценивались современниками. Так, в богословско-апологетическом журнале «Вера и Церковь» был опубликован достаточно пространственный положительный отзыв, в котором отмечалось, что «курс совершенно выходит из ряда обычных курсов по основному богословию, отличается новизной метода и оригинальностью приемов»<sup>470</sup>, при помощи которых автор «мало-по-малу, шаг за шагом, но прямо и неуклонно, одной силой логики и указанием на высшие общечеловеческие запросы и потребности строит цельную философско-богословскую систему, слагая ее из твердо обоснованных, прочно доказанных и тщательно с логической стороны отделанных частичных тезисов и понятий»<sup>471</sup>.

Протоиерей Павел Светлов, в свойственной ему критической манере называя вышеупомянутый отзыв «отзывающимся панегириком», отмечает как достоинства, так и недостатки «Лекций». В курсе, по его мнению, действительно применена оригинальная методика, но «не к его выгоде, поскольку игнорируется научно-исторический способ убеждения в истине христианства и заменяется субъективным критерием (голос разума и совести), т. е. удерживается в основе христианского знания один внутренний опыт»<sup>472</sup>.

---

<sup>468</sup> Там же.

<sup>469</sup> Лисовой Н. Н. Освобождающая сила... С. XIII.

<sup>470</sup> Полозов А. Лекции по введению в круг богословских наук Архим. Михаила (Грибановского). Казань 1899. // Вера и Церковь. 1900. Т. I. С. 129.

<sup>471</sup> Там же. С. 130.

<sup>472</sup> Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 4.

В заключение согласимся с мнением священника Павла Хондзинского, что «лекции по основному богословию и наследующая им диссертация не произвели переворота в апологетике»<sup>473</sup>, однако, тем не менее, позволяют утверждать, что ко времени их написания отечественное основное богословие в лице епископа Михаила достигает принципиально нового уровня своего развития и начинает формироваться как самостоятельная независимая от западных тенденций богословская дисциплина.

### **3.7. Протопресвитер Евгений Аквилонov<sup>474</sup>**

#### **3.7.1. Жизнь и труды**

После вынужденной отставки епископа Михаила (Грибановского) кафедру основного богословия возглавил протопресвитер Евгений Аквилонov. Его пребывание на кафедре стало самым продолжительным из всех преподавателей дореволюционной академии Петербурга, заняв период с 1890 по 1910 годы.

Родился Евгений Петрович Аквилонov в 1861 году, в семье благочинного Борисоглебского уезда Тамбовской губернии протоиерея Петра Васильевича Аквилонova. В 1882 году окончил Тамбовскую духовную семинарию, а в 1886 году — Санкт-Петербургскую Духовную Академию, где был оставлен в должности помощника инспектора. В 1890 году на заседании Совета академии было выслушано предложение ректора епископа Антония (Вадковского) о кандидатуре на замещение вакантной кафедры Введения в круг богословских наук: «Имею честь со своей стороны указать Совету, как на кандидата для занятия означенной кафедры, на помощника инспектора академии Евгения Аквилонova, успевшего заявить себя своими литературными трудами,

---

<sup>473</sup>Хондзинский П., свящ. Над временем // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание... С. XLVI.

<sup>474</sup>Материал данного раздела диссертации апробирован в статье: Лушников Д., свящ. Протопресвитер Евгений Аквилонov: доказательства существования Бога в контексте рациональной теологии синодального периода / Лушников Д. Ю. // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 514–538.

преданного науке и богословски серьезно подготовленного для академической кафедры»<sup>475</sup>. Предложение владыки было принято, и после прочтения двух пробных лекций — «Природа и субъективные условия православно-христианского богословского ведения» и «О бытии Божиим» — Е. П. Аквилонов был утвержден на кафедру в качестве исполняющего должность доцента.

В 1894 году Е. П. Аквилоновым была подготовлена магистерская диссертация «Церковь, научные определения Церкви и апостольское учение о ней как Теле Христовом», но, несмотря на успешную защиту, она не была утверждена Святейшим Синодом, поэтому автору пришлось ее значительно перерабатывать. Во втором варианте — «Новозаветное учение о Церкви: Опыт догматико-экзегетического исследования» — диссертация была, теперь уже успешно, защищена<sup>476</sup>, и в 1896 году ее автор получил искомую степень магистра богословия<sup>477</sup>. В том же 1896 году Е. П. Аквилонов был рукоположен в пресвитеры. В 1905 году он защитил докторскую диссертацию «О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия»<sup>478</sup>, став ординарным профессором занимаемой им кафедры<sup>479</sup>.

В 1910 году протоиерей Евгений Аквилонов был назначен на должность протопресвитера военного и морского духовенства, в связи с чем уволен со службы по духовно-учебному ведомству. Скончался он в 1911 году и был похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры.

В своей речи, произнесенной на отпевании ученого-апологета, профессор-протоиерей П. И. Лепорский так обращается к усопшему:

---

<sup>475</sup> Журнал заседаний Совета СПбДА за 1890-1891 уч. год. СПб., 1896. С. 54.

<sup>476</sup> Подробнее историю защит магистерских диссертаций Е. П. Аквилоновым см.: Кнорре Б. К. Аквилонов Евгений Петрович, протопресвитер // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 387-388.

<sup>477</sup> В том же 1896 году диссертация была опубликована. См.: Аквилонов Е. Новозаветное учение о Церкви: Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1896.

<sup>478</sup> Аквилонов Е., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. СПб.: Типография И. В. Леонтьева, 1905.

<sup>479</sup> Вообще, защита докторских диссертаций по основному богословию было достаточно редким явлением для академического богословия того времени. Так, согласно исследованиям Н. Ю. Суховой, в период с 1870 по 1918 гг. было защищено лишь десять докторских диссертаций, так или иначе относящихся к тематике данного предмета. См.: Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 209-211.

«Возлюбленный собрат! Почти четверть века ты посвятил служению высокому делу научной защиты веры. Ты был апологетом веры *ex professo*. Но лучшей и высшей апологией веры была жизнь твоя. Если словом устным и словом печатным ты защищал веру от нападений врагов, утверждал ее в умах, требующих опоры, то своею жизнью ты зажигал пламень веры в сердцах тех, кто узнавал тебя и соприкасался с тобой»<sup>480</sup>. В статье, опубликованной в «Церковном Вестнике», отмечается, что отец Евгений отличался твердыми и непоколебимыми убеждениями, и «в недавний период почти общего у нас шатания моральных устоев, когда в своих церковно-правовых воззрениях поколебались многие из членов нашего церковного общества, Е. П.-ч остался безусловно верен традициям Церкви, не отказался от своих канонических убеждений и не изменил своим строго церковным, вполне правильным воззрениям по вопросам внутреннего церковного устройства, дисциплины, общественных отношений»<sup>481</sup>.

Протопресвитер Евгений был весьма плодовитым автором, причем не только теоретиком христианской апологетики, но и практиком, отстаивающим истинность христианской веры в публичном пространстве. Его перу принадлежит более сорока научных монографий и статей, посвященных как тематике основного богословия, так и вопросам догматическим и общественно-политическим<sup>482</sup>.

---

<sup>480</sup> Лепорский П. И., прот. Речь, сказанная при отпевании протопресвитера военного и морского духовенства о. Е. П. Аквилонова 4 апреля 1911 года в церкви Кавалергардского ее величества государыни императрицы Марии Феодоровны полка настоятелем Храма воскресения Христова на Екатерининском канале, профессором СПб. духовной академии протоиереем П. И. Лепорским. СПб.: Тип. Меркушева, 1911. С. 7.

<sup>481</sup> Б/и. Памяти профессора прот. Е. П. Аквилонова // Церковный вестник. 1912. № 12-13. Ст. 386.

<sup>482</sup> Подробнее о жизни и трудах прот. Е. Аквилонова см.: Карпук Д. А. Служение профессора Санкт-Петербургской духовной академии Евгения Петровича Аквилонова на посту протопресвитера военного и морского духовенства // Сборник материалов церковно-исторической конференции «История военного и морского духовенства в Российской империи в конце XIX — начале XX вв.» / Под ред. Д. А. Карпука. СПб., 2015. С. 138-168.

### 3.7.2. Основное богословие протопресвитера Евгения Аквилонова как «научно-богословское самооправдание христианства»

Основными источниками для анализа фундаментально-теологического наследия протопресвитера Евгения Аквилонова могут служить, прежде всего, изданное в 1894 году «Введение в православно-христианскую апологетику»<sup>483</sup> и сохранившаяся в РНБ рукопись его лекций по Введению в круг богословских наук за 1897–98 учебный год<sup>484</sup>. Другие его публикации, касающиеся проблематики основного богословия, не были сведены воедино, и потому требуют отдельного исследования, которое выходит за рамки данного диссертационного исследования<sup>485</sup>.

Небольшое по объему «Введение» (108 стр.) состоит из восьми глав, не имеющих названия, но снабженных аннотациями. Отсутствием традиционных разделов и частей сочинение напоминает структуру «Лекций» епископа Михаила (Грибановского). Однако в предваряющем основное содержание «Введения» перечне «наиболее существенных пособий, которые были использованы при написании»<sup>486</sup> отсутствует какое бы то ни было упоминание о предшественнике отца Евгения по кафедре, хотя епископ Михаил был его учителем, а магистерская диссертация, в которой излагались основные положения его системы, была уже опубликована<sup>487</sup>. Можно предположить, что автор посчитал неудовлетворительным сам метод богословия епископа Михаила. Это косвенно подтверждается и списком использованной им литературы, состоящим преимущественно из иностранных авторов. Здесь

---

<sup>483</sup> Аквилонов Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. СПб., 1894.

<sup>484</sup> Аквилонов Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897-98 гг. [Рукопись].

<sup>485</sup> К этим публикациям можно отнести, кроме уже упомянутых магистерской и докторской диссертаций: Аквилонов Е. П., прот. Бессмертие // Христианское чтение. 1912. Т. 1. С. 269-294, 403-430, 576-588; Его же. О божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения. СПб.: Типография И. В. Леонтьева, 1907; Его же. О божественности христианства и о превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством. Петроград: Типография М. Меркушева, 1904; Его же. О спасителе и спасении. СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1899; Его же. Научные определения Церкви и апостольское учение о Ней как о Теле Христовом. СПб.: Типография А. Катанского и К, 1894.

<sup>486</sup> Аквилонов Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику... С. 5-6.

<sup>487</sup> Михаил (Грибановский), иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия божия. СПб., 1888.



можно выделить, кроме отца-основателя фундаментальной теологии И. С. Дрея, также ведущих представителей тогдашней новосхоластической апологетики Ф. Геттингера, И. Эбрарда и Х. Лютарда. Из отечественных авторов отец Евгений упоминает митрополита Макария (Булгакова), Н. П. Рождественского и архимандрита Бориса (Плотникова), ректора Киевской Духовной Семинарии<sup>488</sup>. Поэтому можно с уверенностью говорить о возвращении протопресвитера Евгения Аквилонова к использованию традиционного экстринзецистского метода основного богословия.

Как видно из самого названия труда, отец Евгений расценивал преподаваемую им дисциплину — Введение к круг богословских наук — как «особую богословскую дисциплину, занимающуюся научным оправданием христианства и называемую христианской апологетикой»<sup>489</sup>, при этом для него также естественным является отождествление понятий «апологетика» и «основное богословие»<sup>490</sup>. Он был озабочен прежде всего проблемой становления русской богословской науки, которая, «отвергнув западную опеку, должна стать в самостоятельное положение и проникнувшись истинно-православным, истинно-церковным самосознанием, уверенно и бодро трудиться на богословской ниве»<sup>491</sup>.

В первых двух главах сочинения отец Евгений рассуждает о необходимости и актуальности христианской апологетики, определяет ее предмет и задачи, обозначает духовно-нравственные требования для занимающегося апологетикой. Главную задачу данной дисциплины автор видит «в оправдании христианства как богооткровенной религии пред научно-богословским сознанием верующих»<sup>492</sup>. Другими словами, следуя современному внутридисциплинарному делению основного богословия, внешней

---

<sup>488</sup> Напомним, что архим. Борис до своего назначения ректором, с 1886 по 1888 гг., преподавал основное богословие в МДА. Его лекции были изданы в 1890 году и по содержанию представляли собой энциклопедию христианского богословия, подобную третьей части «Введения» митр. Макария (См. Борис (Плотников), архим. Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890).

<sup>489</sup> Аквилонов Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику... С. 16.

<sup>490</sup> Там же. С. 51.

<sup>491</sup> Там же. С. 4.

<sup>492</sup> Там же. С. 16.

апологетической задаче, согласно отцу Евгению, необходимо должно предшествовать решение задачи фундаментально-фундирующей, когда от основного богословия требуется стать внутренней исследовательской и основополагающей дисциплиной, служащей восприятию Слова Божия самим народом Божиим, т. е. когнитивному, рациональному усвоению истины христианства. Так, автор отмечает, что «задача христианской апологетики заключается в том, чтобы присущую вере уверенность в отношении содержания веры привести к научному уразумению, или к сознанию необходимой внутренней связи и объективных оснований содержания христианского вероучения»<sup>493</sup>. Как уже было отмечено, отец Евгений считал недостаточным субъективный метод, основанный исключительно на внутреннем опыте. Он был убежден, что, хотя знанию логически предшествует опыт, вводящий нас в область объективной истины, представляя некую новую реальность, «знание не унижается перед опытом, потому что наш дух не может удовлетворяться только восприимчивой деятельностью. Он лишь тогда чувствует себя спокойным и удовлетворенным, когда приходит к уразумению внутренней истинности опытных данных и, вместе с тем, к уверенности в обладании искомой истиной, а эта последняя задача относится уже прямо к науке»<sup>494</sup>.

Таким образом, протопресвитер Евгений Аквилонов, подобно Гансу Урс фон Бальтазару (1905–1988)<sup>495</sup> — хотя и задолго до последнего, — прокладывал

---

<sup>493</sup> Там же. С. 16-17.

<sup>494</sup> Там же. С. 18.

<sup>495</sup> Ганс Урс фон Бальтазар (1905-1988), предложил в своей теологической трилогии (Эстетика, Теодраматика и Теология) т. н. «Теорию восприятия» (Wahrnehmungslehre). Он внес существенные поправки в трансцендентальный метод Ранера, усмотрев в нем неоправданную переоценку субъективных факторов обоснования веры, когда внутренняя мера стремящегося духа становится мерой Откровения. Однако при этом он не хочет возвращаться к новохристическому, экстринзектистскому, опирающемуся на внешние признаки познанию достоверности предметов веры, считая его неудовлетворительным, т. к. последний опирается на «различие непрозрачного для верующего содержания веры и признаки, свидетельствующие об истинности этого содержания» (См.: Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder, 2009. S. 67; Ср.: Balthasar H. U. von. Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik. Bd. I. Einsieden, 1988. S. 166).

свой путь основного богословия «между Сциллой экстринзецизма и Харибдой имманентизма»<sup>496</sup>.

В третьей главе рассматривается соотношение понятий «апология» и «апологетика», а также кратко, в основных положениях, история становления апологетики как научной дисциплины. В четвертой — актуализируются задачи современной автору апологетики, т. е. решается вопрос о том, «перед кем именно, или против кого должны мы защищать христианство»<sup>497</sup>. Пятая глава посвящена разбору существовавших в то время в науке мнений о христианстве вообще, как о предмете апологетики. В шестой — излагаются теория Откровения и учение о Церкви как хранительнице Божественного Откровения. Седьмая — посвящена изложению сущности христианства. В восьмой главе освящается гносеологическая проблематика в рамках традиционного раздела основного богословия — о принципах богословского познания. В частности, решаются вопросы о возможности научного оправдания христианства, об особенностях религиозных истин по сравнению с научными, о природе знания и его ограниченности, о взаимоотношении веры и знания.

По мнению протоиерея Павла Светлова, в главном апологетическом сочинении отца Евгения наиболее удачными и заслуживающими внимания можно считать главы VII — «О сущности христианства», и VIII — посвященную гносеологии<sup>498</sup>.

Что касается курса лекций, представленного на 225-ти страницах рукописного текста, то он несколько отличается от изданного ранее «Введения». Начинается курс с решения вопроса об отношении апологетики от догматического богословия, а затем определяется трехчастная структура предмета. Так, автор пишет, что «содержание апологетики распадается на три отдела: первый — о Боге, второй — о человеке и третий — об их взаимном

---

<sup>496</sup>Цит. по: Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie... S. 67; Ср.: Balthasar H. U. von. Glaubhaft ist nur liebe. Einsiedeln, 1966. S. 33.

<sup>497</sup> Аквилонев Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику... С. 44.

<sup>498</sup> Светлов П. Я., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы... С. 4.

отношении»<sup>499</sup>. Такое разделение, по мнению отца Евгения, обусловлено самим понятием о религии, которая «есть взаимоотношение между Богом и человеком»<sup>500</sup>. Учение о Боге распадается, в свою очередь, на три отдела: 1) учение о бытии, сущности и свойствах Божьих вообще; 2) о Боге Троичном в лицах или самооткровении внутреннем; 3) о Боге открывающемся в мире и о божественном домостроительстве<sup>501</sup>. Интересно отметить, что отец Евгений впервые подробно разбирает учение о божественных атрибутах<sup>502</sup>, что было и остается нехарактерным для основного богословия; в современной рациональной теологии это учение представлено в предметном поле теологии философской<sup>503</sup>. Особенность изложения отцом Евгением учения о божественных атрибутах заключается в том, что оно переплетается у него в логической взаимосвязи с учением о доказательствах бытия Божия. Так, разобрав доктрины Божественной простоты и Личности Божества<sup>504</sup>, он переходит к рассмотрению доказательств бытия Божия. Коснувшись вначале вопросов о самом понятии доказательства, об их возможности и необходимости, автор переходит к подробному анализу известных форм онтологического доказательства и его критики, включая Кантову<sup>505</sup>. Затем вновь он обращается к учению о Божественных атрибутах, разбирая доктрину вечности Божества<sup>506</sup>. Далее отец Евгений выходит — через подробный разбор космологического доказательства<sup>507</sup>, включая его критику — к изложению учения о всемогуществе Бога<sup>508</sup>. Заканчивается раздел, посвященный учению о Боге, тщательным анализом физико-телеологического доказательства<sup>509</sup>. К сожалению, заявленная в начале структура курса автором не выдерживается,

---

<sup>499</sup> Аквилонев Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897-98 гг. [Рукопись]. С. 1.

<sup>500</sup> Там же. С. 2.

<sup>501</sup> См.: Там же. С. 3

<sup>502</sup> Там же. С. 4-27.

<sup>503</sup> См. Шохин В. К. Философская теология... С. 60-61.

<sup>504</sup> Аквилонев Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897-98 гг... С. 39-45.

<sup>505</sup> Там же. С. 46-96.

<sup>506</sup> Там же. С. 105-110.

<sup>507</sup> Там же. С. 111-130

<sup>508</sup> Там же. С. 131-135.

<sup>509</sup> Там же. С. 135-186.

поскольку второй и третий отделы так и не появляются. Последняя тема, которую разбирает отец Евгений в своем курсе лекций, посвящена апологетическому изложению учения Церкви о Воскресении Христовом<sup>510</sup>.

Таким образом, протопресвитер Евгений Аквилонов не создает полноценного систематического курса основного богословия, хотя отдельные части предполагаемой системы прописаны им достаточно глубоко и подробно. Например, вопрос обоснования главных религиозных истин, относящийся к первому разделу «О религии», разобран, соответственно, в докторской диссертации «О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия» и достаточно основательной статье «Бессмертие». Второй раздел — «Об Откровении», включающий обоснование истинности христианского Откровения, представлен у отца Евгения монографией «О божественности христианства и о превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством». Отметим, что здесь он, используя методику историко-сравнительного анализа, следует сформировавшейся при епископе Хрисанфе (Ретивцеве) и Н. П. Рождественском традиции. Третий раздел — «Церковь», отражен в нескольких работах: «Новозаветное учение о Церкви: Опыт догматико-экзегетического исследования», «О божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения», «О спасителе и спасении», «Научные определения Церкви и апостольское учение о Ней как о Теле Христовом». Четвертый раздел — «Вера и разум», как уже отмечалось, частично разработан во «Введении».

В заключение отметим, что исследование апологетического наследия протопресвитера Евгения Аквилонова и его поиска новых путей развития основного богословия наглядно показывает, что русский гений — во всяком случае, в части основного богословия — нисколько не уступал, а в чем-то и превосходил немецкий. Другое дело, что отечественные фундаментальные

---

<sup>510</sup> Там же. С. 186-225.

теологи, в отличие от немецких, редко доводили свои исследования до создания законченных богословских систем. Отец Евгений, к сожалению, как уже было отмечено, не стал в этом отношении исключением, не сумев собрать воедино и обобщить результаты своей научно-исследовательской работы.

### **3.8. Протоиерей Нил Малахов**

#### **3.8.1. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность**

##### **прот. Нила Малахова**

Протоиерей Нил Михайлович Малахов стал последним дореволюционным преподавателем основного богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Нил Михайлович Малахов родился 7 декабря 1884 г. в с. Дубиновка, Старо-Оскольского уезда, Курской губернии, в семье мещанина<sup>511</sup>. В 1906 г. окончил Курскую духовную семинарию, после чего по итогам вступительных экзаменов был принят в число казеннокоштных студентов Санкт-Петербургской Духовной Академии. В период обучения в высшей богословской школе помимо общеобязательных предметов изучал «специальные науки исторической группы»<sup>512</sup>. В 1910 году он успешно завершил обучение в академии как лучший ее выпускник. В своей рецензии на кандидатское сочинение Нила Малахова профессор протоиерей Сергей Соллертинский отмечал, что автор «обладает большим диалектическим образованием, да не риторическим, а деловым, которое вдобавок вооружено и положительными знаниями, и осведомленностью в философии»<sup>513</sup>. В 1911 году, после прохождения необходимых испытаний, Нил Малахов был утвержден в

---

<sup>511</sup> ЦГИА СПб. Ф. 1888. Оп. 1. Д. 591. Л. 2об., 4.

<sup>512</sup> Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1909-1910 уч. год. СПб., 1911. С. 61.

<sup>513</sup> Там же. С. 530-531.

звании исправляющего должность доцента по кафедре Основного богословия<sup>514</sup>.

Согласно материалам Отчетов о состоянии академии за 1912–1916 гг., курс основного богословия занимал один учебный год. Первый раздел курса — «Пропедевтика основного богословия», содержал общие предварительные сведения о дисциплине: понятие о науке, ее предмет, цель, задача, метод и разделение содержания. Следующий — главный по содержанию — был посвящен, по сути, вопросам философии религии, а именно, проблеме происхождения религии или ее морфологии, через раскрытие и обоснование общих предпосылок морфолого-генетического процесса развития религиозных форм<sup>515</sup>.

Что касается научно-исследовательской деятельности Н. М. Малахова, то, кроме составления курса лекций по основному богословию, он опубликовал ряд статей, как научного, так научно-популярного характера, соответственно в журналах «Христианское чтение»<sup>516</sup> и «Церковный вестник»<sup>517</sup>.

Преподавание основного богословия Н. М. Малаховым в академии продлилось вплоть до ее закрытия в 1918 году. После этого он оставил Петроград, влился в ряды Белой армии на юге и, как отмечают, стал известен как талантливый лектор по религиозным, философским и общественным

---

<sup>514</sup> Подробнее о процедуре утверждения Н. М. Малахова преподавателем основного богословия см.: Карпук Д. А. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова. Период 1911–1918 гг. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 9–12.

<sup>515</sup> См.: Отчет о состоянии С.-Петербургской духовной академии за 1912 год. СПб., 1913. 35–36; Отчет о состоянии Императорской С.-Петербургской духовной академии за 1913 год. СПб., 1914; Отчет о состоянии Императорской Петроградской духовной академии за 1915 год. СПб., 1916. С. 36; Отчет о состоянии Императорской Петроградской духовной академии за 1916 год. СПб., 1917. С. 18.

<sup>516</sup> Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианское чтение. 1912. № 10. С. 1082–1096; Его же. Сущность религии // Христианское чтение. 1913. № 6. С. 769–786.

<sup>517</sup> Малахов Н. М. Когда наступил мрак... // Церковный вестник. 1913. № Стлб. 328–331; Его же. Вечное чудо // Церковный вестник. 1913. № 3. Стлб. 389–391; Его же. Праздник жизни // Церковный вестник. 1913. № 15–16. Стлб. 451–453; Его же. Мировые загадки и религия // Церковный вестник. 1913. № 8. Стлб. 533–536; Его же. Загадка о религии // Церковный вестник. 1913. № Стлб. 629–633; Его же. Во главу угла... // Церковный вестник. 1913. № 23. Стлб. 692–695; Его же. Религия, как историческая сила // Церковный вестник. 1913. № 28. Стлб. 856–861; № 30. Стлб. 919–923; Его же. Религия, как полнота жизни // Церковный вестник. 1913. № 33. Стлб. 1015–1019; № 34. Стлб. 1053–1056; Его же. Позитивизм и религия // Церковный вестник. 1914. № 7. Стлб. 196–200; № 8. Стлб. 229–232; № 9. Стлб. 265–267; Его же. «Жилец 3-го этажа» // Церковный вестник. 1914. № 2. Стлб. 654–658; Его же. Вера и неверие (Психологические параллели) // Церковный вестник. 1914. № 3. Стлб. 692–696; № 24. Стлб. 717–720; № 25. Стлб. 753–756; Его же. Социологическая теория религии // Церковный вестник. 1914. № 26. Стлб. 783–786; № 28–29. Стлб. 847–851; Его же. «Ultimatio regis» // Церковный вестник. 1914. № 45. Стлб. 1354–1357.

вопросам<sup>518</sup>. Впоследствии эмигрировал в Югославию, где был рукоположен в сан священника, став с 1923 г. настоятелем русской православной церкви в г. Нови Сад. С 1924 г. возобновил преподавательскую деятельность как профессор духовной семинарии св. Саввы в г. Сремски Карловцы. Преподавал нравственное богословие, апологетику, педагогику, философию, логику, психологию и церковно-славянский язык, используя весь свой потенциал лучшего выпускника Санкт-Петербургской Духовной Академии 1910 года. Скончался уже протоиерей Нил там же в Сремски Карловцах в 1934 году, после продолжительной болезни. В некрологе, опубликованном на страницах газеты «Возрождение», протоиерей Нил Малахов характеризуется как «одаренный, широко образованный и необычайно скромный, — протоиерей Нил Малахов как по своей профессорской, так и священнической деятельности пользовался искренней любовью и уважением и среди русских, и среди сербов. Многие русские, находящиеся в рассеянии, с теплым чувством вспомнят почившего борца за правду Божию и Святую Русь и помолятся за упокой прекрасной души его»<sup>519</sup>.

### **3.8.2. Основное богословие прот. Нила Малахова как философия религии<sup>520</sup>**

Сохранившийся в фондах РНБ курс лекций основного богословия Н. М. Малахова<sup>521</sup>, прочитанный им студентам 1-го курса Петроградской духовной академии в 1916–1917 гг., состоит из Введения и Основной части, посвященной философии религии и представленной первым ее разделом «Морфология религии». Во введении автор определяет понятие науки основного богословия, предмет, цели, задачи и методологические принципы. Н. М. Малахов считает, что основное богословие — это наука, которая своим

---

<sup>518</sup> См.: Карпук Д. А. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова... С. 16.

<sup>519</sup> Цит. по: Там же.

<sup>520</sup> Материал данного раздела диссертации апробирован в статье: Лушников Д., свящ. Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884–1934) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 18-24.

<sup>521</sup> Малахов Н. Курс лекций по основному богословию. СПб., 1916-1917. [Рукопись].



предметом имеет научно-философское рассмотрение истин религии в целом и христианства в частности. Поэтому в структуре предмета автор выделяет две главные части — общее учение о религии, или философия религии, и учение о сущности христианской религии<sup>522</sup>. Называя первую, общую часть основного богословия философией религии, он понимает под последней «философское исследование религиозной проблемы по ее существу, как подготовка или пропедевтику ко второй, специальной части основного богословия — учению о христианской религии»<sup>523</sup>. Согласно этому, главной задачей основного богословия Н. М. Малахов видит, прежде всего, разумное уяснение сущности христианского мирозерцания, его научно-философское оправдание и защиту от всех враждебных нападений инакомыслящих, что определяет основное богословие как науку апологетическую по преимуществу. Апологетика, по мнению Н. М. Малахова, это душа основного богословия и его лицо<sup>524</sup>.

Можно убедиться в том, что в определении целей и задач основного богословия Н. М. Малахов в целом придерживается схемы, предложенной его предшественником по кафедре основного богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии профессором Н. П. Рождественским, который считал, что предмет науки основного богословия — это истины христианской веры, под которыми он понимал «не те или другие отдельные пункты христианского вероучения, а коренные основы всего христианского мирозерцания»<sup>525</sup>. Н. П. Рождественский, опираясь в свою очередь на схему, разработанную епископом Хрисанфом (Ретивцевым) и архимандритом Августином (Гуляницким)<sup>526</sup>, разделял основное богословие на две части — учение о религии в целом, куда входили «непреложные истины, на которых зиждется религия вообще, это истины бытия Божия, действительности сверхчувственного мира и личного бессмертия человека»<sup>527</sup>, и учение о

---

<sup>522</sup> Там же. С. 6-7.

<sup>523</sup> Там же. С. 9.

<sup>524</sup> Там же. С. 8.

<sup>525</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. I. С. 15.

<sup>526</sup> См. подр.: Шохин В. К. Философская теология и основное богословие... С. 64-73, 57-79.

<sup>527</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика... Т. I. С. 15.

христианской религии, где, по его мнению, «необходимо показать достоинство христианства, а значит, обосновать истины о божественном происхождении христианства, о богооткровенном достоинстве его учения, о богочеловеческом характере его Основателя, о важности и необходимости основанной Им Церкви для религиозно-нравственной жизни человечества»<sup>528</sup>.

Однако, к сожалению, предложенная Н. М. Малаховым структура предмета основного богословия в практике преподавания этой дисциплины в Петроградской Духовной Академии не была осуществлена. Его курс лекций основного богословия охватывает лишь первую, общую часть, которую, как уже отмечалось, Н. М. Малахов называет «философия религии».

Философию религии Н. М. Малахов определяет как свободное от предрассудков, разумное универсальное мышление о религии, как систематическую методику, исключаящую все посторонние мотивы, которые не соединены с познанием истины ради нее самой<sup>529</sup>. Он справедливо указывает на то, что «философия религии не есть религиозная философия (как она представлена, например, в древности в неоплатонизме или в Новое Время в положительной философии Шеллинга); не есть она также (как например, у схоластиков) развитие содержания известной религии через приложение философских понятий и методов»<sup>530</sup>. Философия религии, согласно Н. М. Малахову, это не приложение религии к философии, но приложение философии, т. е. ее методов и тенденций, к религиозным фактам, но не к единичным и отдельным религиям, а к религии как к факту человеческой жизни в целом и общем. «Философия религии имеет дело не с голым эмпирическим описанием религиозных феноменов — это задача истории религии, — но познает общую сущность, внутренний принцип религии, религиозный дух, а не его формы и оболочки»<sup>11</sup>. Таким образом, для Н. М. Малахова философия

---

<sup>528</sup> Там же.

<sup>529</sup> Малахов Н. Курс лекций по основному богословию... С. 13.

<sup>530</sup> Там же.

религии — это не философское, рациональное изъяснение содержания той или иной религии, а оценка ее как феномена жизни человека по преимуществу.

В целом предложенное Н. М. Малаховым определение философии религии коррелирует с определением этой науки, которое можно встретить у современных исследователей этой области философского знания. Так, В. К. Шохин аутентичную философию религии определяет как «совокупность рационально возможных и оправданных применений философских интересов и методов к исследованию многомерности феномена религии к смежным дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе») и (вследствие авторефлекторности философского дискурса) самим этим применением»<sup>531532</sup>. Подчеркивая, что философия религии — это не философия-в-религии, а философия-о-религии<sup>533</sup>, В. К. Шохин основной задачей философии религии видит «исследование глубинного, ноуменального контекста существования религиозных феноменов, соответствующего не историческим религиям и даже не родовому единству, а самой религиозности как их ноумена»<sup>534</sup>.

Несмотря на то, что разбор редуccionистских теорий происхождения религии входит в тематический канон основного богословия и в этой части соответствует проблематике философии религии, всецелое сосредоточение на последнем отце Нила, значительно сузило горизонт фундаментально-теологической работы.

Проведение критического анализа курса лекций прот. Нила Малахова обнаруживает приверженность автора эволюционному принципу в решении вопроса о происхождении религии. Так отец Нил указывает, что в основу изложения отдела, посвященного морфологии религии, были положены лекции голландского профессора Корнелиуса Тилле, прочитанные им в 1896–1898 гг. в Гиффорде и изданные им в виде двухтомника под названием «Элементы науки о религии» (1897–1899). Тезисы данного издания были

---

<sup>531</sup> Там же. С. 16.

<sup>532</sup> Шохин В. К. Введение в философию религии. М., 2010. С. 228.

<sup>533</sup> Там же. С. 219.

<sup>534</sup> Там же. С. 231.

опубликованы на немецком языке в 1901 г. под названием «Основные принципы науки о религии». В списке, приводимом Н. М. Малаховым, упоминаются следующие труды: Эдвард Кэрд «Эволюция религии» (1907), Макс Мюллер «Введение в науку о религии» (1899), Отто Пфлейдерер «Философия религии на исторической основе» (1884), Джон Кэрд «Введение в философию религии», Герман Зибек «Философия религии» (1893).

Особенно часто Н. М. Малахов ссылается на К. Тилле, Э. Кэрда и Дж. Кэрда, о которых в связи с этим следует сказать подробнее. Корнелиус Тилле (1830–1902) — голландский теолог, историк религии, ориенталист, был одним из тех, кто способствовал институциональному становлению религиоведения. Известен прежде всего своей классификацией религиоведения. При этом «гипотеза эволюции, в качестве результата исторического исследования, служила основным методологическим принципом в разработках Тилле»<sup>535</sup>. Братья Эдвард Кэрд (1835–1908) и Джон Кэрд (1820–1898) — шотландские гегельянцы, считали центральным в учении немецкого философа его теологические воззрения, представлявшие адекватную теоретическую форму для христианства.

Э. Кэрд высоко ценил идею развития, представленную у Гегеля, Конта и Дарвина. Применял эволюционный подход к изучению религии. Последней стадией религии, подобно Гегелю, он считал «религию абсолютную», в которой субъект и объект находятся в гармоническом единстве<sup>536</sup>.

Важно обратить внимание на то, что к концу XIX–XX в. эволюционный принцип изучения истории и философии религии становится основополагающим для западной европейской науки, а представление о первоначальной религии как о чем-то грубом, варварском и диком в своей форме сделалось общим местом в трудах историков и философов религии. При этом среди сторонников теории религиозного развития можно выделить два

---

<sup>535</sup> Покровский Ал. Критический разбор эволюционной теории первобытной религии // Богословский вестник. 1900. Т. I. Январь-февраль. С. 457.

<sup>536</sup> См. подр.: Грязнов А. Ф. Кэрд // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 2. Е-М. С. 359-360.

лагеря: 1) т. н. «классические» эволюционисты; 2) те, кто пытался совместить бесспорные, как им казалось, принципы эволюции с верой в Бога, с утверждением Его объективного бытия. К представителям первого лагеря относят Джона Лёббока (1834–1913), который впервые обстоятельно развил теорию эволюции религии, и Эдуарда Тайлора (в старой транскрипции Тэйлора) (1832–1917), который искусно обработал и наполнил фактическим материалом теорию, став по праву лидером английской школы эволюционизма. Отметим, что Тэйлор утверждал, что все народы и культуры можно поместить в один непрерывно и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд, а в основе всех религий лежат первобытные представления о душе и духовных сущностях. Это учение Тэйлора получило название «анимизм», который есть примитивная религиозная форма, совершенствующаяся исторически в политеизм, затем — в монотеизм, вместе с интеллектуальным развитием человека. Также одним из корифеев эволюционизма принято считать Герберта Спенсера (1820–1903), который общие законы эволюции распространил практически на все области человеческого знания — биологию, психологию, социологию, этику, право. С его именем также связывается утверждение и популяризация теории анимизма.

В основании теории религиозной эволюции в ее классическом варианте лежит утверждение, что «религия есть продукт исключительно человеческой деятельности, и говорить о сверхъестественном Откровении и общении человека с Богом не приходится. Религия трактуется в смысле дальнейшего развития обыкновенных животных инстинктов»<sup>537</sup>. Конечно, Н. М. Малахов как церковный ученый не мог держаться позиции классиков эволюционизма, но, тем не менее, их идеи пришлись ему по вкусу, и он через Тилле и братьев Кэрдов примыкает ко второму лагерю, для которого идея о Боге вместе с принципом эволюции имела объективное значение. Вот что мы обнаруживаем в тексте Н. М. Малахова: «...если философия религии должна дать полное и

---

<sup>537</sup> Покровский Ал. Критический разбор эволюционной теории... С. 455.

точное определение религии по ее существу, то она может с успехом это сделать только на основании изучения целого хода религиозной истории, рассматриваемой как *процесс перехода от низших форм религии к высшим, при свете разумно понятой идеи эволюции*<sup>538</sup>. И далее: «...принцип эволюции дает нам возможность рассматривать каждую из религиозных форм как ступень в развитии религиозной идеи, как фазис, через который она прошла в известную эпоху у известного народа... в развитии идеи Бога существует известная склонность или направление прогресса от множества к единству, от физического к духовному, от частного к общему»<sup>539</sup>.

Что же значит правильно понимаемая идея развития для Н. М. Малахова? Развитие религии он понимает как эволюцию религиозной идеи в истории, прогресс религиозного человека или человечества в целом, как религиозного по своей природе. А в силу закона единства человеческого духа, если человек прогрессирует в области знания, то развивается и его религия, *старые представления и догматы заменяются новыми*. Последней ступенью религиозного развития Н. М. Малахов считал христианство как самую совершенную форму религии<sup>540</sup>.

Приступая к критике Н. М. Малахова, уместно вспомнить утверждение его современника С. С. Глаголева, профессора кафедры основного богословия Московской Духовной Академии, что «оценка того или иного автора, исследователя философии религии в значительной мере состоит в отношении автора к вопросу о первоначальной форме религии»<sup>541</sup>. Для сторонников теории религиозной эволюции, в любом ее варианте, необходимым условием является признание примитивности и несовершенства первоначальной религиозной формы. Однако такое признание является прямым противоречием библейскому тексту, согласно которому первоначальная форма религии была совершенной, а деградация в области религии произошла из-за разрыва и все большего

---

<sup>538</sup> Малахов Н. Курс лекций по основному богословию... С. 41.

<sup>539</sup> Там же. С. 42.

<sup>540</sup> См. Там же. С. 56-57.

<sup>541</sup> Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения // Богословский вестник. 1897. Май. С. 291, 286-303; Июнь. С. 427-440; Июль. С. 76-95.

удаления человека от Бога. Нарушение гармонии между субъективным и объективным элементами религии — вот истинная причина религиозной деструкции. Удаляясь от Бога по решению своей воли, предоставленный самому себе и утрачивающий живую связь с Богом, человек изменяет свои религиозные представления, деградируя как в умственном, так и в нравственном отношении<sup>542</sup>. Очевидно, что Н. М. Малахов как преподаватель академии не мог этого не понимать. В связи с этим возникает закономерный вопрос — почему же он продолжал придерживаться теории религиозного развития? Можно предположить, что причиной произведенной им модификации эволюционной теории в религиозном ключе стала попытка представить церковную науку в выгодном свете, в рамках общепризнанных стандартов западной науки<sup>543</sup>. Если признавать верным библейский взгляд на происхождение религии, то с необходимостью следует опереться на веру в Бога и возможность Его Откровения, а это противоречит сложившимся тогда стереотипам позитивного мышления. Однако возникает вопрос — можно ли примирить теорию эволюции религии с библейским взглядом?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде дать точную характеристику эволюционизму как научной теории, которая на самом деле есть не более чем гипотеза. В основание ее положено предварительное и чисто априорное понятие о том, каковы должны быть свойства первобытных людей и их верования. Говорить о дикости и примитивизме религиозных представлений первых людей — на что опирается данная теория — можно лишь гипотетически. «У сторонников эволюционного направления есть некоторые догматы или аксиомы, предвзятые положения, которые они ставят в основу своих рассуждений, стремясь дать миропонимание, имеющее характер строго

---

<sup>542</sup> Подробнее о причинах возникновения язычества см.: Лушников Д., свящ. Основное богословие. Учебное пособие. СПб., 2015. С. 169-171.

<sup>543</sup> Подобную задачу ставили перед собой лучшие представители русской религиозно-философской мысли, такие, как Вл. Соловьев, братья Трубецкие, Н. Бердяев, прот. С. Булгаков и др., пытавшиеся обосновать христианство философски, вопреки утвердившемуся в атеистически настроенной среде русской интеллигенции негативному к нему отношению.

механический и эволюционный»<sup>544</sup>. Можно предположить, что религия, как и любая цивилизация в целом, может принимать не только прогрессивно-оптимистический ход развития, но и прогрессивно-пессимистический. Вполне допускается с точки зрения логики, что примитивная, грубая форма религиозного поклонения была не первой степенью религиозного восхождения, а десятой или даже сотой степенью религиозного нисхождения. Однако у сторонников эволюционизма нет достоверных знаний по этому вопросу, «в основании теории религиозной эволюции, как и во всем дарвинизме, лежит враждебная религии фантазия, которую сторонники этой теории предложили обществу как истину»<sup>545</sup>. Первобытное человечество трактуется сторонниками эволюционного подхода в смысле современных дикарей, которые, в свою очередь, возводятся к первобытным людям как к их бесспорным прототипам. «В этом заключении эволюционизма мы имеем типичный образчик того, что называется „логическим кругом“ (circulus in demonstrando)<sup>546</sup>»<sup>547</sup>. И действительно, современные дикари — это не первобытные люди, поскольку у них есть элементы религиозных представлений, которые авторами эволюционизма игнорируются. Научное подтверждение этому можно обнаружить в трудах Э. Лэнга (1844–1912) и В. Шмидта (1868–1953). Так, Э. Лэнг, будучи изначально горячим защитником тайлоровской теории, в последствии выступил против нее, указав в своей книге «Становление религии» (The Making of Religion, 1898) на явные и неоспоримые свидетельства веры в Высшее бытие среди австралийских аборигенов и других примитивных народов. В. Шмидт, отдавший всего себя разоблачению ненаучной теории Тайлора, основываясь на фактическом этнологическом материале, в своем труде «Происхождение идеи Бога» (Der Ursprung der Gottesidee, 1912) сформулировал концепцию пра-монотеизма, то есть наличия первичных

---

<sup>544</sup> Глаголев С. С. Запретные идеи // Богословский вестник. 1894. Т. 4. Декабрь. С. 358.

<sup>545</sup> Глаголев С. С. Рецензия на книгу Тихомирова А. А. «Доисторический человек и современные дикари» (М., 1916. 83 с.) // Богословский вестник. 1917. Т. 1. Январь. С. 157.

<sup>546</sup> В логике эта ошибка называется еще «circulus vitiosus» — порочный круг, когда в качестве доказательства приводится то, что нужно доказать.

<sup>547</sup> Покровский Ал. Критический разбор эволюционной теории... С. 464.



монотеистических верований у современных ему дикарей. Однако идея первобытного монотеизма В. Шмидта была принята научным сообществом с неохотой и молчанием. И дело здесь не только и не столько в формальной, внешней стройности теории Тайлора, а в ее соответствии предварительным предвзятым представлениям, сформировавшимся к тому времени в научных, атеистически настроенных кругах<sup>548</sup>. Соответственно, труды Лэнга и Шмидта, по теперь уже вполне понятным причинам, обойдены молчанием и у Н. М. Малахова.

Ненаучность эволюционной теории подтверждается и с гносеологической точки зрения, так как данная теория дает прямое положительное основание для релятивизма в области знания. «Если закон эволюции управляет развитием сознательной жизни, включая законы мышления, категорические понятия и прочее, то, в таком случае, ясно, что безусловно достоверной истины не существует, что для каждой стадии развития человечества существует своя истина, которая следующей стадией будет объявлена заблуждением»<sup>549</sup>. Другими словами, настоящая стадия имеет знания относительные и есть заблуждение по будущей оценке. Но если настоящая, заблуждающаяся стадия судит о чем-то, что было в прошлом, могут ли эти суждения быть истинными? Еще со времен Сократа и Платона достоянием человеческой мысли стало утверждение, что релятивизм в области знания недопустим, так как равнозначен отрицанию возможности познания. Поэтому говорить о возможности органического соединения эволюционной теории и библейского взгляда на происхождение религии не приходится.

Причиной этого является также и то, что «можно согласовать факт с верой, но нельзя согласовать веру с противоположной верой»<sup>550</sup>. В концепции, предложенной Н. М. Малаховым —если продумать ее до предела — заключается внутреннее, непреодолимое противоречие с христианским

---

<sup>548</sup> Иванов И., свящ. Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 133-138.

<sup>549</sup> Тихомиров П. Научное и философское значение эволюционной теории // Вера и разум. 1899. Т. II. Ч. I. С. 245-258.

<sup>550</sup> Глаголев С. С. К вопросу о происхождении человека // Богословский вестник. 1909. Т. 1. Март. С. 477.

миросозерцанием. Если признать верным, что закон развития религии есть и действует, то он не должен прекращать свое действие, как и любой другой закон бытия этого мира. Но тогда христианство, пусть и признается сейчас наивысшей формой религиозности, должно уступить в конечном итоге место другой, более совершенной форме, что и можно обнаружить в последовательности применения этого принципа у Гегеля.

Либерализм в церковной науке, продемонстрированный Н. М. Малаховым, следует считать недопустимым явлением, поскольку он ставит под сомнение и, следовательно, разрушающе действует на основы христианского миросозерцания, что исторически было подтверждено трагическими для Церкви событиями 1917 г.

Причина произведенной Н. М. Малаховым неудачной трансформации основного богословия труднообъяснима. Прочитанная им пробная лекция по основному богословию, впоследствии опубликованная в виде статьи<sup>551</sup>, на основании которой руководством академии было принято решение о назначении его преподавателем основного богословия, свидетельствует о том, что уже в то время автор обнаруживает скептическое отношение к школьным формам апологетики. Так, соглашаясь с выводами критической философии относительно доказательств бытия Божия, он отмечает, что «строгая логика, после тщательной гносеологической проверки своих полномочий, решительно отказала в кредите данным доказательствам, а истину бытия Божия, как метафизическую, исключила из числа проблем, подлежащих компетенции логических законов»<sup>552</sup>. Н. М. Малахов видит главный недостаток, присущий всем формам обоснований существования Бога, в допущении в них скрытой логической ошибки *petitioprincipii* (предвосхищение основы); доказательства, полагает он, «есть типичный образец прогрессивного доказательства, поскольку в них каждый раз выводят больше, чем насколько уполномочивают

---

<sup>551</sup> Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианское чтение. 1912. № 10. С. 1082–1096.

<sup>552</sup> Там же. С. 1083.

посылки, заранее молчаливо допуская то, что еще нужно вывести, доказать»<sup>553</sup>. Более того, Н. М. Малахов убежден, что «один только формальный ум, искусственно и нарочито изолированный от живой, действенной и необходимой связи с практической эмоционально волевой стороной жизни духа, сам по себе никогда не будет удовлетворен никакими доказательствами бытия Божия»<sup>554</sup>. Поэтому он предлагает обратить внимание на психологическую сторону религии, поскольку «всякое теоретическое или, точнее, вероучительное положение религии есть, по своей внутренней психологической стороне, факт, облеченный только в форму принципа, доктрины, догмата, и прежде чем создадутся вероучительные формулы религии, они необходимо должны быть пережиты сначала, как конкретно-психические факты религиозного опыта»<sup>555</sup>. Важно отметить, что, по сути, Н. М. Малахов в своей статье намечает пути формирования т. н. интринзистского подхода<sup>556</sup>, которой окончательно утвердился в католическом основном богословии лишь во второй половине XX столетия<sup>557</sup>.

Можно предположить, что Н. М. Малахов был увлечен идеей обновления основного богословия и налаживания диалога христианской Церкви с

---

<sup>553</sup> Там же. С. 1084.

<sup>554</sup> Там же. С. 1086.

<sup>555</sup> Там же. С. 1087.

<sup>556</sup> Интринзизм (*intrinsecus*, внутренний, лат.). Концепция развившаяся из «имманентной апологетики» и ставшая преобладающей в современном основном богословии на Западе.

<sup>557</sup> Особое значение для развития современной католической фундаментальной теологии имеет впервые опубликованное в 1985-1986 гг. и переизданное в 2000 году четырехтомное «Руководство по основному богословию» под редакцией Вальтера Керна (Walter Kern) (1922-2007), Германа Поттмайера (Herman J. Pottmeyer) (род. 1936) и Макса Зеклера (Max Seckler) (род. 1927): *Handbuch der Fundamental-theologie / 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*. В написании данного руководства приняло участие около 40 специалистов, при этом оно не стало только лишь собранием несовместимых научных статей, чье единство было обеспечено переплетчиком. Выход в свет данного сочинения — это результат кропотливой совместной работы, подчиненной разработке единой новой интринзистской концепции основного богословия. При этом несмотря на то, что каждый из четырех трактатов имеет соответствующую ему собственную тематическую самостоятельность и законченность, все они вместе одновременно являются составной частью единого фундаментального подхода и находятся в объединяющей друг друга логической последовательности. В своем масштабном исследовании авторы отмечают, что наблюдаемый ими интенсивный подъем фундаментальной теологии обнаружил, вместе с этим, симптомы внутреннего кризиса предмета, который был вызван экстрензистской направленностью традиционной школьной апологетики и фундаментальной теологии, т. е. ориентацией на внешние критерии предметов веры. Попытки же преодолеть такую направленность через создание новых концепций привели лишь к возникновению плюрализма перспектив фундаментальной теологии, в котором все меньше опознавалась его единая предметная структура, и, тем самым, только углубили существующий кризис идентичности предмета (См. Seckler M. Vorwort // *Handbuch der Fundamental-theologie...* Bd. 1. S. VI-VII).

нарастающими и укрепляющимися в то время атеизмом и секуляризмом. Поэтому, желая избежать характерного для тогдашней новосхоластической апологетики натиска, он и пытался найти новые для преподаваемой им дисциплины решения, схемы и построения, которые смогли бы представить христианство в выгодном, т. е. опирающемся на современную науку, свете. Однако, к сожалению, им были — как это нередко бывает в диалоге и творческом поиске — совершены недопустимые с точки зрения христианского мирозерцания уступки, которые вместо утверждения лишь поставили под сомнение и еще более ослабили позиции христианства как богооткровенной религии.

Отметим, что подобного процесса деградации дисциплины не происходило в Московской Духовной Академии. Напротив, усилиями профессора Сергея Сергеевича Глаголева основное богословие достигает там, можно сказать, предельного для всей отечественной истории данной науки развития.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании нами рассмотрены понятие, задачи, метод и предметная структура основного богословия как базовой научной дисциплины. Идентичность предмета раскрыта через предметно-исторический взгляд на становление этой науки как апологетической (с учетом опыта ранней Церкви и эволюции богословского знания на дальнейших этапах развития церковной жизни на Западе и в восточно-православном ареале), внутрибогословское деление показано путем анализа интегративной модели, оказавшей определенное влияние на богословскую науку в российских духовных школах вплоть до начала XX столетия.

Обзор истории преподавания основного богословия в Казанской и Московской Духовных Академиях, университетах и других высших учебных заведениях России, сужение объекта до материала курсов и персоналий, связанных с преподаванием основного богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии, позволили вычленить этапы развития преподавания дисциплины в стенах российских учебных заведений.

Особое внимание уделено личности митрополита Макария (Булгакова) — представлена его научно-исследовательская и педагогическая деятельность, дано библиографическое описание и богословский анализ его ключевого в данном аспекте труда «Введения в православное богословие», раскрыта суть модели, заложенной этим выдающимся церковным ученым и преподавателем.

Иные модели основного богословия представлены и раскрыты в анализе последующих преподавателей этой дисциплины. Рассмотрены жизнь и труды архиепископа Никанора (Бровковича), анализ его апологетического наследия (включая труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» как богословское учение о познании) раскрывает дальнейшее развитие основного богословия в стенах петербургской Духовной школы.

Далее показано, как эволюционировало основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии в период с 1853 по 1867 гг., рассмотрена деятельность епископа Хрисанфа (Ретивцева), Н. П. Рождественского, епископа

Михаила (Грибановского) (включая анализ его «Лекций по введению в круг богословских наук»), научно-исследовательская и педагогическая деятельность протопресвитера Евгения Аквилонова (включая анализ «Научно-богословского самооправдания христианства. Введения в православно-христианскую апологетику»), протоиерея Нила Малахова, с его курсом основного богословия, фактически тяготеющего к методологии философии религии.

Мы постарались продемонстрировать, что основное богословие — дисциплина, которая обеспечивает рационально-философское введение в догматическое богословие, системность которого определяется задачами последовательного усвоения всего круга богословских наук.

Напомним, что подбор персоналий и моделей обусловлен как значимостью научного вклада авторов, так и логикой развития основного богословия как учебного предмета и раздела теологической науки.

Результатами работы стала экспликация роли основного богословия в системе духовного теологического образования, описание ключевых внутридисциплинарных и междисциплинарных связей основного богословия.

В историческом плане важной является реконструкция курсов основного богословия ведущих профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской Духовной Академии, описание основных сложившихся моделей преподавания

Основные результаты, в соответствии с традицией оформления диссертационных работ, представлены во Введении, частные выводы изложены в главах и разделах.

В завершение заметим, что история преподавания основного богословия является одним из важнейших аспектов, формирующих наши представления о роли этого предмета в современном теологическом образовании — как в духовных школах, так и в университетах, что должно способствовать повышению роли самой теологии как отрасли научного знания в современном научно-образовательном пространстве.

Напомним, что термин «основное богословие» вошел в употребление в результате переводов термина «фундаментальная теология» и осмысления

результатов специфической философской работы в контексте отечественной, а в более широком плане и православной богословской традиции в целом. Курсы по основному богословию стали неотъемлемым компонентом образования в духовных школах Русской Православной Церкви, а также в университетах.

Философско-апологетическая составляющая, при этом, появилась отнюдь не в Новое время, а в письменном наследии апостольских мужей и апологетов. Вместе с тем «апологетика», как мы постарались показать в работе, является более широкой предметной областью, нацеленной практически на ответы— исторические, политические, этические. Основное богословие не следует отождествлять с апологетикой; оно коррелирует с теоретическими разделами философии (онтологией и гносеологией), которые в новоевропейской германоязычной философии нередко именовался «фундаментальной философией».

Процессы секуляризации образования и культуры, конфессионализации христианства, скептические и антиклерикальные настроения Просвещения, основанные на плоском материализме, потребовали от богословов пересмотреть подходы к апологетической работе. Таким образом определяется спектр задач фундаментальной теологии, которую на русской почве подхватывают ведущие профессора и преподаватели основного богословия в российских духовных школах XIX — начала XX века.

Заметим, что успехи, которые мы раскрыли в описании курсов и авторских подходов, очевидны там, где вера и разум, догматическое богословие и философское введение в него увязаны и гармоничны, где преподаватель сумел выстроить единую логичную схему объяснения, без излишнего увлечения современной философской модой, но и без отказа от возможностей рационального объяснения основ христианской теологии.

Остается выразить надежду, что первые шаги, сделанный в нашем исследовании, направленные на анализ важного периода в развитии основного богословия в контексте и с учетом опыта ведущих профессоров духовных школ России, послужат отправной точкой дальнейших исследований и дадут

возможность раскрыть «точки роста» основного богословия не только в духовно-академическом, но и в гораздо более широком, едином гуманитарном современном научно-образовательном пространстве, где теология остается одним из важнейших условий развития интеллектуальной и духовной культуры.



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. Августин Аврелий (еп. Иппонийский). Об истинной религии. Теологический трактат / Блаженный Августин. – Минск: Харвест, 1999. – 1600 с.
2. Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию, составленное ректором Литовской духовной семинарии архимандритом Августином / Гуляницкий А. Ф. – Вильна: Тип. О. С. Блюмовича, 1876. – XVI, 367 с.
3. Аквилонов Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897-98 гг. / Аквилонов Е. П. – СПб., 1898. – 225 с. [Рукопись].
4. Аквилонов Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства: введение в православно-христианскую апологетику / Аквилонов Е. П. – СПб.: Тип. С. Добродеева, 1894. – 108 с.
5. Аквилонов Е. П. Новозаветное учение о Церкви: опыт догматико-экзегетического исследования / Аквилонов Е. П. – СПб.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1896. – [4], 167 с.
6. Аквилонов Е. П., прот. Бессмертие / Аквилонов Е. П. // Христианское чтение. – 1912. – Т. 1. – С. 269-294, 403-430, 576-588.
7. Аквилонов Е. П., прот. Научные определения Церкви и апостольское учение о Ней как о Теле Христовом / Аквилонов Е. П. – СПб.: Типография А. Катанского и К, 1894. – VI, 254, 90 с.
8. Аквилонов Е. П., прот. О божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения. [По поводу лжеучения гр. Толстого] / Аквилонов Е. П. 2-е изд., испр. и доп. – СПб: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. – II, 79 с.

9. Аквилонов Е. П., прот. О божественности христианства и о превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством / Аквилонов Е. П. – Петроград: Типография М. Меркушева, 1904. – 115 с.
10. Аквилонов Е. П., прот. О спасителе и спасении / Аквилонов Е. П. – СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1899. – IV, 56 с.
11. Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия / Аквилонов Е. П. – СПб.: Типография И. В. Леонтьева, 1905. – VI, 434 с.
12. Альбов М. П., прот. Очерк христианской апологетики (Основного богословия) / Альбов М. П. – СПб.: Синод. тип., 1902. – IV, 165 с.
13. Биографические материалы / архиепископ Никанор [Бровкович А. И.]; ред. С. Петровский. – Одесса: С. В. Петровский, 1900 (Типография и хромофотография Е. И. Фесенко). – Т. 1. – VI, 410 с.
14. Боголюбский Н. И., прот. Богословие в апологетических чтениях / Боголюбский Н. И. – М.: Издание Издательской Комиссии студентов Московского Коммерческого института, 1913. – Вып. 1. – VIII, 273 с.
15. Богородский Я. А. Митрополит Антоний (Вадковский) в Казанский период его жизни и деятельности / Богородский Я. А. // Православный собеседник. – 1913. – № 2. – С. 263-279.
16. Борис (Плотников), архим. Общее введение в круг богословских наук / Плотников В. В. [Сост. ректор Киев. духов. семинарии архим. Борис]. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1890. – 126 с.
17. Буткевич Т. И., прот. Зло, его сущность и происхождение / Буткевич Т. И. – Харьков: Тип. Губ. правл., 1897. – XXII, 506, II с.
18. Буткевич Т. И., прот. Исторический очерк развития апологетического или основного богословия / Буткевич Т. И. – Харьков: Тип. Губ. правл., 1899. – 482 с.

19. Буткевич Т. И., прот. Рационалистические гипотезы о воскресении Господа Нашего Иисуса Христа (из университетских лекций 1904 года) / Буткевич Т. И. – Харьков: Тип. «Мирн. Труд», 1910. – 320, II с.
20. Буткевич Т. И., прот. Религия, ее сущность и происхождение: (Обзор филос. гипотез): в 2 кн. Кн. 1-2 / Буткевич Т. И., проф. Харьк. ун-та. – Харьков: Тип. Губ. правл., 1902-1904. – Т. 1. – 1902. – 561 с.; Т. 2. – 1904. – 451 с.
21. Галахов И., прот. Религиоведение. Богословско-философское исследование / Галахов И. И. – М.: ФондИВ, 2008. – 430 с.
22. Геттингер Ф. Апология христианства / Соч. Фр. Геттингера. – СПб.: Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1872–1873. – 686 с.
23. Глаголев С. Протоиерей Федор Александров Голубинский (Его жизнь и деятельность) / Глаголев С. С. – Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. – 46 с.
24. Глаголев С. С. Запретные идеи / Глаголев С. С. // Богословский вестник. – 1894. – Т. 4. – Декабрь. – С. 356-389.
25. Глаголев С. С. Из чтений о религии / Глаголев С. С. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собств. тип., 1905. – II, 435 с.
26. Глаголев С. С. К вопросу о происхождении человека / Глаголев С. С. // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – Март. – С. 450-478.
27. Глаголев С. С. Пособие к изучению основного богословия / Глаголев С. С. – М.: Женск. богословск. курсы, 1912. – IV, 285 с.
28. Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения / Глаголев С. С. // Богословский вестник. – 1897. – Май. – С. 286-303; Июнь. – С. 427-440; Июль. – С. 76-95.

29. Глаголев С. С. Рецензия на книгу Тихомирова А. А. «Доисторический человек и современные дикари» (М., 1916. 83 с.) / Глаголев С. С. // Богословский вестник. – 1917. – Т. 1. – Январь. – С. 156-163.
30. Добротворский В. И., прот. Основное богословие или христианская апологетика / Добротворский В. И. – Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1895. – II, 131 с.
31. Кудрявцев В. Начальные основания философии / [Соч.] В. Кудрявцева. – 9-е изд. – Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1915. – 440, IV с.
32. Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова: в 2 т. / Кудрявцев-Платонов В. Д. – Сергиев Посад: Собственная типография, 1898–1914. – 6 т.
33. Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии / Кудрявцев-Платонов В. Д. – М.: ФондИВ, 2008. – 573 с.
34. Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. – Изд-е седьмое. – СПб.: Типография «Печатный двор», 1913. – 496 с.
35. Малахов Н. М. Лекции по основному богословию, читанные ис. д. доцента Н. М. Малаховым студентам 1 курса Петроградской духовной академии в 1916-17 уч. г. – Петроград: Лит. Юделевича, 1916-1917. – 233 с. [Рукопись].
36. Малахов Н. М. «Ultimaratioregis» / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1914. – № 45. – Стлб. 1354-1357.
37. Малахов Н. М. «Жилец 3-го этажа» / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1914. – № 22. – Стлб. 654-658.
38. Малахов Н. М. Вера и неверие (Психологические параллели) / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1914. – № 23. – Стлб. 692-696; № 24. – Стлб. 717-720; № 25. – Стлб. 753-756.

39. Малахов Н. М. Вечное чудо / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 13. – Стлб. 389-391.
40. Малахов Н. М. Во главу угла... / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 23. – Стлб. 692-695.
41. Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия / Малахов Н. М. // Христианское чтение. – 1912. – № 10. – С. 1082-1096.
42. Малахов Н. М. Загадка о религии / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 21. – Стлб. 629-633.
43. Малахов Н. М. Когда наступил мрак... / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 11. – Стлб. 328-331.
44. Малахов Н. М. Мировые загадки и религия / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 18. – Стлб. 533-536.
45. Малахов Н. М. Позитивизм и религия / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1914. – № 7. – Стлб. 196-200; № 8. – Стлб. 229-232; № 9. – Стлб. 265-267.
46. Малахов Н. М. Праздник жизни / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 15-16. – Стлб. 451-453.
47. Малахов Н. М. Религия, как историческая сила / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 28. – Стлб. 856-861; № 30. – Стлб. 919-923.
48. Малахов Н. М. Религия, как полнота жизни / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1913. – № 33. – Стлб. 1015-1019; № 34. – Стлб. 1053-1056.
49. Малахов Н. М. Социологическая теория религии / Малахов Н. М. // Церковный вестник. – 1914. – № 26. – Стлб. 783-786; № 28-29. – Стлб. 847-851.

50. Малахов Н. М. Сущность религии / Малахов Н. М. // Христианское чтение. – 1913. – № 6. – С. 769-786.

51. Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук / Грибановский М. М. – Казань: Ред. журн. «Православ. собеседник», на средства высокопреосвященнейшего Арсения, архиеп. Казанского и Свияжского, 1899. – 224 с.

52. Михаил (Грибановский), иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия божия / Грибановский М. М. – СПб.: Типография Ф. Елеонского и К. Невский пр., д. № 134, 1888. – V, 174 с.

53. Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие / Бровкович А. И. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1875-1888. – Т. 1. – 1875. – 482 с.; Т. 2. – 1876. – XIV, 402, II с.; Т. 3. – 1888. – VI, 499 с.

54. Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? // Бровкович А. И. // Православный собеседник. – 1871. – Ч. 2. – С. 41-110.

55. Никанор (Бровкович), архим. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в церкви, сделанный на основании священного писания и предания первых веков христианства до 1 Вселенского собора / Соч. архим. Никанора, ректора Казан. духов. акад. д-ра богословия. – 2-е изд., испр. и доп. – Казань: Унив. тип., 1871. – X, 455 с.

56. Отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915-1916 учебный год. – Казань: Б/и, 1916. – 70 с.

57. Отчет о состоянии Императорской Петроградской духовной академии за 1915 г. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1916. – 62 с.

58. Отчет о состоянии Императорской Петроградской духовной академии за 1916 г. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1917. – 37 с.
59. Отчет о состоянии Императорской Санкт-Петербургской духовной академии за 1913 г. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. – 50 с.
60. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1872–1873 учебный год. – Казань: Б/и, 1873. – 46 с.
61. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892–1893 учебный год. – Казань: Б/и, 1893. – 44 с.
62. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1902–1903 учебный год. – Казань: Б/и, 1903. – 58 с.
63. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1910–1911 учебный год. – Казань: Б/и, 1911. – 64 с.
64. Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1871/72 учебному году // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1872. – Ч. 25. – Кн. 3. – С. 459-502.
65. Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1880–81 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1881. – Ч. 28. – Кн. 4. – С. 643-678.
66. Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1883–84 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1885. – Ч. 35. – Кн. 1. – С. 396-432.
67. Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1888–1889 учебном году // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1889. – Ч. 44. – Кн. 4. – С. 682-712.
68. Отчет о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии за 1911 год. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1912. – 58 с.

69. Отчет о состоянии С.-Петербургской духовной академии за 1912 год. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1913. – 58 с.

70. Петропавловский И. Д. В защиту христианской веры против неверия (Сборник апологетических статей) / [Соч.] Проф. Иоанна Петропавловского. – М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1897. – 756 с.

71. Рождественский В. Г., прот. Лекции по основному богословию / Соч. проф. СПб. ун-та В. Г. Рождественского. – СПб.: Печатня А. Григорьева, 1885. – 378 с.

72. Рождественский Н. П. По поводу издания богословских лекций о Сидонского / Рождественский Н. П. // Христианское чтение. – 1876. – № 9-10. – С. 290-336.

73. Рождественский Н. П. По поводу предпринимаемого редакцией печатания богословских лекций о Сидонского / Рождественский Н. П. // Христианское чтение. – 1876. – № 9-10. – С. 290-336.

74. Рождественский Н. П. Христианская апологетика: курс основного богословия, читанный студентам СПб. духов. акад. в 1881/2 учеб. г. проф. Николаем Павловичем Рождественским / Посмерт. изд. Спб. дух. акад. под ред. засл. э.-орд. проф. Андрея Предтеченского: в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Типография Дома Призрения Малолетних Бедняков, Лиговка, д. № 16, 1884. – 436, II с.

75. Рождественский Н. П. Очерк истории апологетики и современно-научной постановки ее в западной богословской литературе / Рождественский Н. П. // Христианское чтение. – 1873. – № 9. – С. 89-134; № 10. – С. 201-266.

76. Светлов П. Я., свящ. Курс апологетического богословия / [Соч.] д. б. проф. в ун-те св. Владимира прот. П. Я. Светлова. – Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1905. – IV, 460, VI с.



77. Светлов П. Я., свящ. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения: в 2 ч. / [Соч.] Проф. богословия в Нежин. ист.-филол. ин-те кн. Безбородко, свящ. П. Я. Светлова. – Ч. 1–2. – Киев: [изд. авт.], 1896–1898. – XX, 5-356, V с.

78. Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906 гг.) / Проф.-прот. П. Я. Светлов. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1907. – VI, 266 с.

79. Сергиевский Н. А., прот. Об основах христианской веры. Апологетические публичные чтения, читанные в 1871 г. прот. Н. Сергиевским орд. проф. богословия в Моск. ун-те. – М.: Унив. тип., 1872. – VII, 181 с.

80. Сидонский Ф. Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие / Сидонский Ф. Ф. // Христианское чтение. – 1877. – № 1-2. – С. 79–113; № 3-4. – С. 449-493; № 5-6. – С. 553-600.

81. Тихомиров Д., прот. Апологетические беседы о религии / [Соч.] Прот. Д. Тихомирова, проф. богословия в Лесном ин-те. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1884. – 153 с.

82. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский; Пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. – К.: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002–. – Ч. I. Вопросы 1–43. – 2002. – 560 с.

83. Хрисанф (Ретивцев), еп. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии (из лекции по основному богословию) / Еп. Хрисанф (Ретивцев) // Православный собеседник. – 1860. – Ч. 3. – С. 162-195, 446-480.

84. Хрисанф (Ретивцев), еп. Значение идеи бессмертия для нравственной жизни человека / Еп. Хрисанф (Ретивцев) // Христианское чтение. – 1866. – Ч. 2. – С. 601-614.

85. Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историческое исследование: в 3 т. / [Соч.] Архим. Хрисанфа, ректора С.-Петербур. духов. семинарии. – СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1873–1878. – Т. 1: Религии Востока. – 1873. – 644 с.

86. Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестантства и его историческое развитие/ [Соч.] инспектора и э. о. С.-Петербургской духовной акад архим. Хрисанфа. – СПб.: Тип. Деп. удел., 1868. – II, 219 с.

87. ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 542. Формулярный список иеромонаха Диодора (Ильдомского).

88. ЦГИА СПб. Ф. 1888. Оп. 1. Д. 591.

89. ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 676. Формулярный список магистра Феодора Надеждина.

90. Drey J. S. Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. Frankfurt am Main, 1838-1847.

91. Pelt A. F. L. Theologische Encyclopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaften und ihrer einzelnen Zweige. – Hamburg: Friedrich und Andreas Perthes, 1843. – XVI, 699 s.

92. Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. – Berlin: Berlin Reimer, 1830 – 145 s.

### **Литература.**

93. Адамс Р. М. Добродетель веры: очерки по философскому богословию / Адамс Р. М.; пер. с англ. А. Васильев. – М.: Издательство ББИ, 2013. – [2], 370 с.

94. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; под ред. В. К. Шохина. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 567 с.

95. Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России / Антонов К. М. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2011. – № 1 (33). – С. 39-55.
96. Б. Александр. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола / Б. Александр. – СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, в типографии Товарищества «Общественная Польза», 1861. – 631 с.
97. Б/и. Введение в православное богословие. Д. Б. Макария, епископа Винницкого, ректора С. Петербургской Духовной Академии. Второе, исправленное издание. С. Петербург, 1852 / Б/и // Отечественные записки, учено-литературный журнал. – 1853. – Т. 89. – Кн. 8. – СПб.: Тип. Штаба военно-учебных заведений. – С. 47-70.
98. Б/и. Памяти профессора прот. Е. П. Аквилонова / Б/и. // Церковный вестник. – 1912. – № 12-13. – Ст. 386.
99. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: в 22 т. / Барсуков Н. П. – СПб.: А. Д. и П. Д. Погодины, 1888–1910. – Кн. 10. – 1896. – XV, 583 с.
100. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / [Сост. В. И. Ульяновский]. – Т. 2: К-П. – Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2015. – 624 с.
101. Борисова С. Г. Философско-религиозное учение архиеп. Никанора (А. И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации: автореферат дисс. ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Моск. пед. гос. ун-т. – Москва, 2002. – 17 с.
102. Вдовина Г. В. Естественная теология в схоластике средневековья и раннего нового времени / Вдовина Г. В. // Философия религии. Альманах. 2006–2007 / Под ред. В. К. Шохина. – М.: Мысль, 2007. – С. 302–321.

103. Вевюрко И. С. Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики / Вевюрко И. С. // Философия религии: аналитические исследования. – 2019. – Т. 3. – № 1. – С. 19–38.
104. Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей / Собр. С. А. Венгерова. Т. I-IV. – СПб: Тип. Имп. академии наук, 1900-1917. – Т. 4: Лоначевский — Некрасов. – 1917. – 542 с.
105. Гаврюшин Н. К. Никанор (Бровкович) / Гаврюшин Н. К. // Православная энциклопедия. – Т. XLIX. – М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2018. – С. 418-421.
106. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Глубоковский Н. Н. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. – 189 с.
107. Голубцов С. А. Московская духовная академия в революционную эпоху: Акад. в соц. движении и служении в начале XX в.: по материалам арх., мемуаров, и публ. / Голубцов С. А. – М.: Мартис, 1999. – 247 с.
108. Грязнов А. Ф. Кэрд / Грязнов А. Ф. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Российской акад. наук, Национальный общественно-научный фонд; науч.-ред. совет.: В. С. Степин - пред. совета и др. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2: Е–М. – С. 359-360.
109. Доброцветов П. К. Левитский Р. И. // Православная энциклопедия. – Т. 40. – М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2015. – С. 329-331.
110. Добыкин Д. Г. Неканонические книги Ветхого Завета / Добыкин Д. Г. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. – 168 с.
111. Дэвис С. Т. Бог, разум и теистические доказательства / Дэвис С. Т.; Пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. – М.: Наука-Восточная литература, 2016. – 278 с.

112. Журнал заседаний Совета СПбДА за 1890-1891 уч. год. / Совет СПбДА. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896. – 281 с.
113. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1909-1910 уч. год. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1911. – 603 с.
114. Записки протоиерея Певницкого // Русская старина. – 1905. – № 7. – С. 117-169.
115. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1 / Зеньковский В. В. – Ленинград: «ЭГО», 1991. – 222 с.
116. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842-1870). Вып. II. Состояние учебной части в Академии до 1870 года / Знаменский П. В. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. – IV, 593 с.
117. Иванов И., свящ. Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» / Иванов И. А. // Христианское чтение. – 2013. – № 3. – С. 133-138.
118. Кант И. Спор факультетов / Кант И.; Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. – Калининград: Изд-во КГУ, 2002. – 286 с.
119. Карасёва С. Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Карасёва С. Г.; Белорусский государственный университет. – Минск, 2000. – 16 с.
120. Карпук Д. А. История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918): дис. ... кандидата богословия: 26.00.01 / Карпук Д. А.; Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия. – СПб., 2008. – 238 с.
121. Карпук Д. А. Макарий (Булгаков Михаил Петрович) / Карпук Д. А. // Православная энциклопедия. – Т. XLII. – М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2016. – С. 487-500.

122. Карпук Д. А. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова. Период 1911–1934 гг. / Карпук Д. А. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2017. – № 1. – С. 8-17.

123. Карпук Д. А. Обстоятельства цензуры и издания «Опыта апологетического изложения православно-христианского вероучения» протоиерея Павла Светлова / Карпук Д. А. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 3 (7). – С. 17-36.

124. Карпук Д. А. Служение профессора Санкт-Петербургской духовной академии Евгения Петровича Аквилонова на посту протопресвитера военного и морского духовенства / Карпук Д. А. // Сборник материалов церковно-исторической конференции «История военного и морского духовенства в Российской империи в конце XIX — начале XX вв.», Санкт-Петербург, 09 сентября 2013 г. / Под ред. Д. А. Карпука. – СПб.: СПбДА, 2015. – С. 138-168.

125. Карпук Д. А., Бабак К. «Академия идет в глубь веков и черпает свои живительные силы в богословской науке древне-вселенской церкви, с которой сохраняет постоянную и неразрывную связь» (из неопубликованного Отчета о состоянии Петроградской духовной академии за 1917 г.) / Карпук Д. А., Бабак К. // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2018. – № 1. – С. 113-132.

126. Карпук Д. А. Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова. Период 1911-1918 гг. / Карпук Д. А. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2017. – № 1. – С. 8-17.

127. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.) / Катанский А. Л. // Христианское чтение. – 1914. – № 7-8. – С. 867-891.

128. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии / Киреевский И. В. // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4-х т. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 200-248.

129. Киреевский И. В. Письмо Кошелеву А. И. от 10 июля 1851 г. / Киреевский И. В. // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4-х т. Т. 3: Письма и дневники. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 155-159.

130. Кирилл (Гундяев), патр. Теология и ценности: будущее России / Гундяев В. М. // Теология и образование. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. 2019. – М., 2019. – С. 9-13.

131. Кнорре Б. К. Аквилонев Евгений Петрович, протопресвитер / Кнорре Б. К. // Православная энциклопедия. – Т. I. – М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2000. – С. 387-388.

132. Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России: Х. Архиепископ Никанор / Колубовский Я. Н. // Вопросы философии и психологии. – 1891. – № 4. – Кн. 8. – С. 122-133.

133. Колыванов Г. Е. Кафедра естественно-научной апологетики Московской Духовной Академии (1870–1903) в лице Д. Ф. Голубинского / Колыванов Г. Е. // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 325-летию Московской Духовной Академии (1685-2010). – Сергиев Посад, 2010. – № 11-12. – С. 265-274.

134. Красносельцев Н. Ф. Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность / Красносельцев Н. Ф. – Одесса: Экон. тип. и лит., 1893. – 29 с.

135. Крылов А. Л. Архиепископ Никанор, как педагог / Дир. Новогубск. учительск. семинарии А. Л. Крылов. – Новочеркасск: Дон. тип., 1893. – 114 с.

136. Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский и Коломенский / Лебедев Н. А. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Н. А. Лебедев, 1882. – 41 с.

137. Лейбниц Г. В. Монадология / Лейбниц Г. В. // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4-х т. / Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др. – Т. 1. – М.: «Мысль», 1982. – 636 с.

138. Леонтьев А. И. Жизнеописание преосвященного Михаила, епископа Симферопольского и Таврического / Леонтьев А. И. // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. – М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011. – С. 719-799.

139. Лепорский П. И., прот. Речь, сказанная при отпевании протопресвитера военного и морского духовенства о. Е. П. Аквилонова 4 апреля 1911 года в церкви Кавалергардского ее величества государыни императрицы Марии Феодоровны полка настоятелем Храма воскресения Христова на Екатерининском канале, профессором СПб. духовной академии протоиереем П. И. Лепорским. – СПб.: Тип. Меркушева, 1911. – 7 с.

140. Лисовой Н. Н. Освобождающая сила / Лисовой Н. Н. // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. – М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011. – С. III-XXXIV.

141. Лушников Д., свящ. Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884-1934) / Лушников Д. Ю. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2017. – № 1. – С. 18-24.

142. Лушников Д., свящ. О «новом» методе современной философской теологии. Отзывна монографию: Taliaferro С., *MeiContemporary*



Philosophical Theology. London, New-York: Routledge, 2016. 242 pp. / Лушников Д. Ю. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 4 (8). – С. 139-154.

143. Лушников Д., свящ. Основное богословие / Лушников Д. Ю. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. – 315 с.

144. Лушников Д., свящ. Основное богословие: учебное пособие / Лушников Д. Ю. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. – 227 с.

145. Лушников Д., свящ. Основное богословие профессора Н.П. Рождественского и рациональная теология синодального периода / Лушников Д. Ю. // Философия религии: аналитические исследования. – 2022. – Т. 6. – № 1. – С. 37–57.

146. Лушников Д., свящ. Протопресвитер Евгений Аквилонov: доказательства существования Бога в контексте рациональной теологии синодального периода / Лушников Д. Ю. // Вопросы теологии. – 2022. – Т. 4. – № 3. – С. 514–538.

147. Лушников Д., свящ. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) / Лушников Д. Ю. // Философия религии: аналитические исследования. – 2021. – Т. 5. – № 2. – С. 41-64.

148. Лушников Д., свящ. Платонизм в учении о принципах богословского познания фундаментальной теологии архиеп. Никанора (Бровковича) (1826–1890) / Лушников Д. Ю. // Материалы XXIX научной конференции «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме», Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 г. – СПб., – 2021. – С. 401–418.

149. Лушников Д., свящ. Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826-1890) / Лушников Д. Ю. // Христианское чтение. – 2021. – № 3. – С. 192-206.

150. Лушников Д., священник, Борисов Г., священник. Взаимоотношение религии и науки в творчестве профессора СПбДА Н. П. Рождественского (1840-1882) и в современной западной аналитической теологии / Лушников Д. Ю., Борисов Г. // Христианское чтение. – 2018. – № 3. – С. 31-44.

151. Макгрю Т., Макгрю Л. Аргумент от чудес: кумулятивное доказательство воскресения Иисуса / Макгрю Т., Макгрю Л. // Новое естественное богословие / Под ред. Уильяма Крейга и Джеймса Морленда; [пер. с англ. Олег Агарков и др.]. – М.: ББИ, 2014. – С. 700-784.

152. Мегорский Е., прот. Речь при погребении председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, протоиерея Алексея Ивановича Парвова / Мегорский Е. // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1897. – № 40. – С. 1437-1441.

153. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли / Михайлов П. Б.; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ПСТГУ, 2015. – 382 с.

154. Моррис Т. Наша идея о Боге. Введение в философское богословие / Томас Моррис; Пер с англ. А. Васильев. – М.: Изд-во ББИ, 2011. – 201 с.

155. Мустафин В., прот. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. От редакции / Мустафин В. Ф. // Богословские труды. – 1990. – № 30. – С. 5-8.

156. Мюррей М., Рэй М. Введение в философию религии / Майкл Мюррей, Майкл Рей; Пер. с англ. А. Васильев. – М.: ББИ, 2010. – XIII, [I], 409 с.

157. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / Несмелов В. И. – СПб.: Общ-во памяти игумении Таисии, 2015. – 118 с.

158. Никольский А. А. Философские воззрения преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского / Никольский А. А. // Вера и

разум. – 1901. – № 16. – С. 105-131; № 17. – С. 182-202; № 19. – С. 259-280; № 20. – С. 297-332;

159. Новое естественное богословие / Под ред. Уильяма Крейга и Джеймса Морленда; [пер. с англ. Олег Агарков и др.]. – М.: ББИ, 2014. – XIV, 801 с.

160. О'Коллинз Дж. Фундаментальная теология / Пер. с англ. – СПб.: Изд-во Святого Креста, 1993. – 315 с.

161. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; пер. с англ. В. В. Васильева; ред. М. О. Кедрова. – М.: Языки славянских культур, 2013. – 871 с.

162. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2002. – 197 с.

163. Певницкий В. Ф. Мои воспоминания / [Соч.] проф. Киев. дух. акад. В. Ф. Певницкого: в 2 т. – Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, печ. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1910-1911. – Т. 2: Студенческие годы: 1851-1855 г. – 1911. – 202 с.

164. Петров А. И. Духовная литература: Введение в православное Богословие Арх. Макария. — Жизнеописание Святителей Гурия, Германа и Варсонофия Казанских и Свияжских чудотворцев, Бакк. Елисеева. — Чтения о Церковной Словесности или Гомилетика, проф. Амфитеатрова. — Творения Св. Отцев в Русском переводе. — Христианское чтение 1847 года. — Беседы об отношении Церкви к Христианам, проф. Амфитеатрова / Петров А. И. // Москвитянин. – 1848. – Ч. 1. – № 2. – С. 143-164.

165. Победоносцев К. П. Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1883 г. – СПб.: Синодальная типография, 1885. –VIII, 424, 127 с.

166. Покровский Ал. Критический разбор эволюционной теории первобытной религии / Покровский Ал. // Богословский вестник. – 1900. – Т. I. – Январь-февраль. – С. 451-485.

167. Полозов А. Лекции по введению в круг богословских наук Архим. Михаила (Грибановскаго). Казань 1899. / Полозов А. // Вера и Церковь. – 1900. – Т. I. – С. 127-135.

168. Потапов М. Позднее слово о преждевременном деле / Потапов М. // Православное обозрение. – 1879. – Т. I. – С. 266-292.

169. Родосский А. С. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии 1814-1869 гг. / Родосский А. С. – СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. – LXXXIV, 552 с.

170. Сидонский Ф. Введение в науку философии / Сидонский Ф. Ф. – СПб.: Тип. К. Вингебера, 1833. – VI, 398 с.

171. Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков / Соловьев А. П. – Уфа: Издатель Словохотов А. А., 2015. – 439 с.

172. Соловьев В. С. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. Спб. 1876. // Соловьев В. С. Собр. соч. / Под ред., прим. С. М. Соловьева, Э. А. Радлова. – Т. 1: 1873–1877. [Фототипическое издание] – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. – С. 240-249.

173. Соловьев В. С. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С-Петербург. 1875 / Соловьев В. С. // Православное обозрение. – 1876. – Т. I. – С. 570-573.

174. Судаков А. К. Л. Н. Толстой и старшие славянофилы о богословии митр. Макария (Булгакова) / Судаков А. К. // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2018. – Т. 1. – № 3 (27). – С. 41-58.

175. Суинберн Р. Есть ли Бог? /Ричард Суинберн; Пер. с англ. Ю. Кимелева. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 120 с.

176. Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн; Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 464 с.

177. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.) / Сухова Н. Ю. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 658 с.

178. Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) / Сухова Н. Ю. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 374 с.

179. Талиаферро Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII века и до наших дней / Талиаферро Ч.; Пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич; науч. ред. А. Р. Фокин. – М.: Языки славянской культуры; Знак, 2014. – 584 с.

180. Талиаферро Ч. Проект естественного богословия / Талиаферро Ч. // Новое естественное богословие / Под ред. Уильяма Крейга и Джеймса Морленда; Пер. с англ. Олег Агарков и др. – М.: ББИ, 2014. – С. 1-26.

181. Титов Ф. И. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк / Титов Ф. И. – Т. I. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. –V, 459 с.

182. Тихомиров Б. А. Решения по канону Ветхого Завета в русском академическом православном богословии XIX века / Тихомиров Б. А. // Труды

кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 2 (6). – С. 140-154.

183. Тихомиров Д., прот. Апологетические беседы о религии / [Соч.] Прот. Д. Тихомирова, проф. богословия в Лесном ин-те. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1884. – 153 с.

184. Тихомиров П. В. Проблема и метод Кантовой критики познания / Тихомиров П. В. // Вера и разум. – 1899. – Т. II. – Ч. II. – С. 1-24, 36-64.

185. Тихомиров П. Научное и философское значение эволюционной теории / Тихомиров П. // Вера и разум. – 1899. – Т. II. – Ч. I. – С. 245-258.

186. Философия религии. Альманах. 2006–2007 / Под ред. В. К. Шохина; Российская акад. наук, Ин-т философии. – М.: Наука, 2007. – 497 с.

187. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский; Пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. – К.: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002–. – Ч. I. Вопросы 1–43. – 2002. – 560 с.

188. Хомяков А. С. Письмо А. Н. Попову от 22 октября 1848 // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. – Т. 8: Письма. – М.: Университет. тип., 1900. – С. 188-190.

189. Хондзинский П., свящ. Над временем / Хондзинский П. // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. – М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011. – С. XXXV-LXIII.

190. Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888) / Чистович И. А. – СПб.: Синод. тип., 1889. – 402 с.

191. Шаравский М., прот. Воспоминание об архиепископе Никаноре (Бровковиче): Реферат прот. Одесской Покровской церкви Мелетия Шаравского, предлож. им в торжеств. собр. Одес. епарх. св.-Андреевского

братства, происходившем 27 дек. 1915 г. в архиерейск. покоях по поводу исполнившегося 25-летия со дня кончины бывш. архиеп. Херсоно-Одесского Никанора. – Одесса: Одес. епарх. свято-Андреевское братство, 1916. – 35 с.

192. Шмонин Д. В. Богословие образование: контекстный поиск / Шмонин Д. В. // Христианское чтение. – 2014. – № 5. – С. 112-134.

193. Шмонин Д. В. О философии, теологии и образовании / Шмонин Д. В. – СПб.: Изд-во РХГА, 2016. – 207 с.

194. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию / Шмонин Д. В. – СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. – 459 с.

195. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования / Шмонин Д. В. – М.: Познание, 2018. – 222 с.

196. Шохин В. К. Введение в философию религии / Шохин В. К. – М.: Альфа-М, 2010. – 286 с.

197. Шохин В. К. Сидонский / Шохин В. К. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Российской акад. наук, Национальный общественно-научный фонд; науч.-ред. совет.: В. С. Степин — пред. совета и др. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3: Н-С. – С. 529.

198. Шохин В. К. Философская теология и основное богословие / Шохин В. К. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2014. – № 1 (51). – С. 57-79.

199. Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты / Шохин В. К.; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2016. – 147 с.

200. Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность / Шохин В. К.; Институт философии РАН. – СПб.: Нестор-История, 2018. – 496 с.

201. Шохин. В. К. Основное богословие и конъюнктурная теология // Кнапп М. Разум веры. Введение в основное богословие / Пер. с нем. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. – С. 8-26.
202. Эванс С. Ч., Мэнис З. Р. Философия религии: размышления о вере / Ч. Стивен Эванс, Р. Захари Мэнис; Пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 224 с.
203. Юревич Д., свящ. Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях / Юревич Д. // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 г. – М., 2005. – С. 29-36.
204. Ястребов М. Ф. Высокопр. Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА / Ястребов М. Ф. // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 522-566.
205. Balthasar H. U. von. Glaubhaft ist nur liebe. – Einsieden: Johannes Verlag, 1966. – 102 s.
206. Balthasar H. U. von. Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik. – Bd. I. – Einsieden: Johannes Verlag, 1988. – 664 s.
207. Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie. – Freiburg: Verlag Herder, 2016. – 888 s.
208. Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen T. Davis / Ed. by C. P. Ruloff. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015. – 374 p.
209. Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology / Ed. by S. M. Cahn. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2016. – 384 p.
210. Geerlings W. Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit // Handbuch der Fundamental-theologie. – Bd. 4. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000.– S. 217-230.



211. Handbuch der Fundamental-theologie / 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.

212. Höhn H-J. Gott — Offenbarung — Heilswege. Fundamentaltheologie. – Würzburg: Echter Verlag, 2011. – 364 s.

213. Klausnitzer W. Gott und Wirklichkeit: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. – Regensburg: Verlag frederich Pustet, 2000. – 392 s.

214. Klee G. Katholische Dogmatik. – Mainz, 1835. – Bd. 1–4.

215. Knapp M. Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. – Freiburg: Herder, 2009. – 440 s.

216. Krug W. T. Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre. – Zü'lichau Und Freistadt In der Darnmann'schen Buchhandlung, 1819. – xxvii, 304 s.

217. Larcher G. Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter // Handbuch der Fundamental-theologie. – Bd. 4. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. – S. 231-241.

218. McGrath A. E. Narrative apologetics: sharing the relevance, joy, and wonder of Christian faith. – Grand Rapids: Baker Books, 2019. – 176 p.

219. Neuhaus G. Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017. – 160 s.

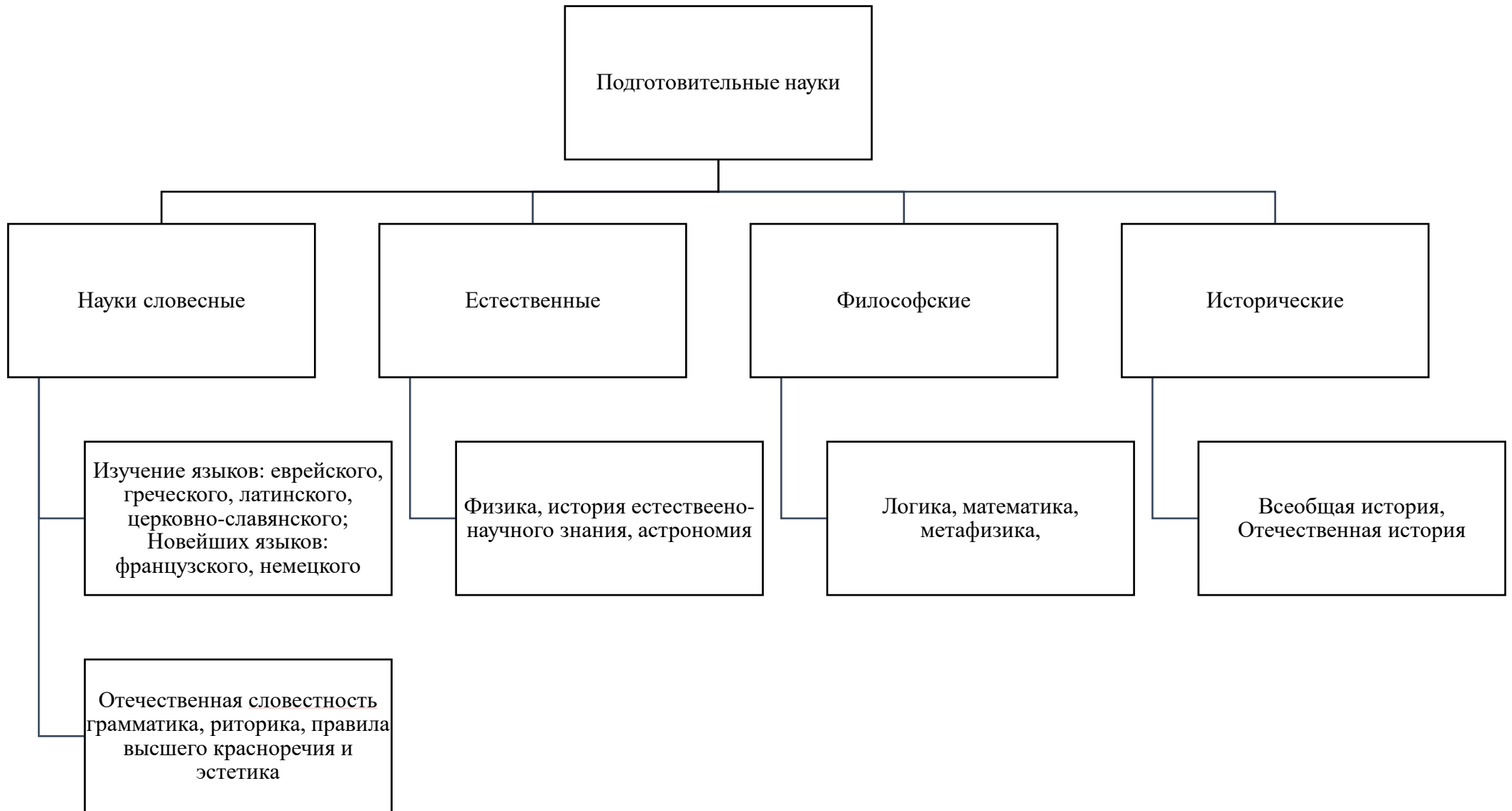
220. O'Collins G. The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology? // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C. P. Ruloff. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015. – P. 345-353.

221. Pelt A. F. L. Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaften und ihrer einzelnen Zweige. – Hamburg: Friedrich und Andreas Perthes, 1843. – XVI, 699 s.
222. Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D. Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2013. –IX, 397 p.
223. Philosophy of Religion. An Anthology / Eds. by C. Taliaferro, P. Griffiths. – Malden: Blackwell Publishing, 2003. –XI, 622 p.
224. Rea M. Introduction // Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology / Eds. by O. Crisp, M. Rea. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – P. 11-26.
225. Reikerstorfer J. Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit // Handbuch der Fundamentaltheologie. – Bd. 4. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. – S. 242-264.
226. Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. – Berlin: Berlin Reimer, 1830 – 145 s.
227. Schmidt-Leukel P. Grundkurs Fundamentaltheologie. – München: Don Bosco, 1999. – 291 p.
228. Schüssler Fiorenza F. Fundamentale Theologie: zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. – 316 s.
229. Seckler M. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen // Handbuch der Fundamentaltheologie. – Bd. 4. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. – S. 331-398.
230. Seckler M. Fundamental-Theologie. Ihr integrativer Begriff // Glaubenswissenschaft und Glaube. – Bd. I. – Tübingen: Francke Verlag, 2013. – S. 179-194.

231. Seckler M. Glaubenswissenschaft // Glaubenswissenschaft und Glaube. – Bd. I. – Tübingen: Francke Verlag, 2013. – S. 75-84.
232. Seckler M. Theologie als Glaubenswissenschaft // Glaubenswissenschaft und Glaube. – Bd. I. – Tübingen: Francke Verlag, 2013. – S. 3-74.
233. Seckler M. Vorwort // Handbuch der Fundamental-theologie. – Bd. 1. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. – S. V-IX.
234. The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W. Wainwright. – New York, Oxford: Oxford University Press, 2005. –528 p.
235. The Routledge Companion to Philosophy of Religion / Eds. by C. Meister, P. Copan. – London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2013. –xx, 714 p.
236. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhaben der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolff. Die dritte Auflage hin und wieder vehrmehret. – German: Halle, 1725. – 672 s.
237. Waldenfels H. Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit // Handbuch der Fundamental-theologie. – Bd. 2. – Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. – S. 199-225.
238. Wenzel K. Offenbarung — Text — Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie. – Freiburg: Verlag Herder, 2016. – 159 s.

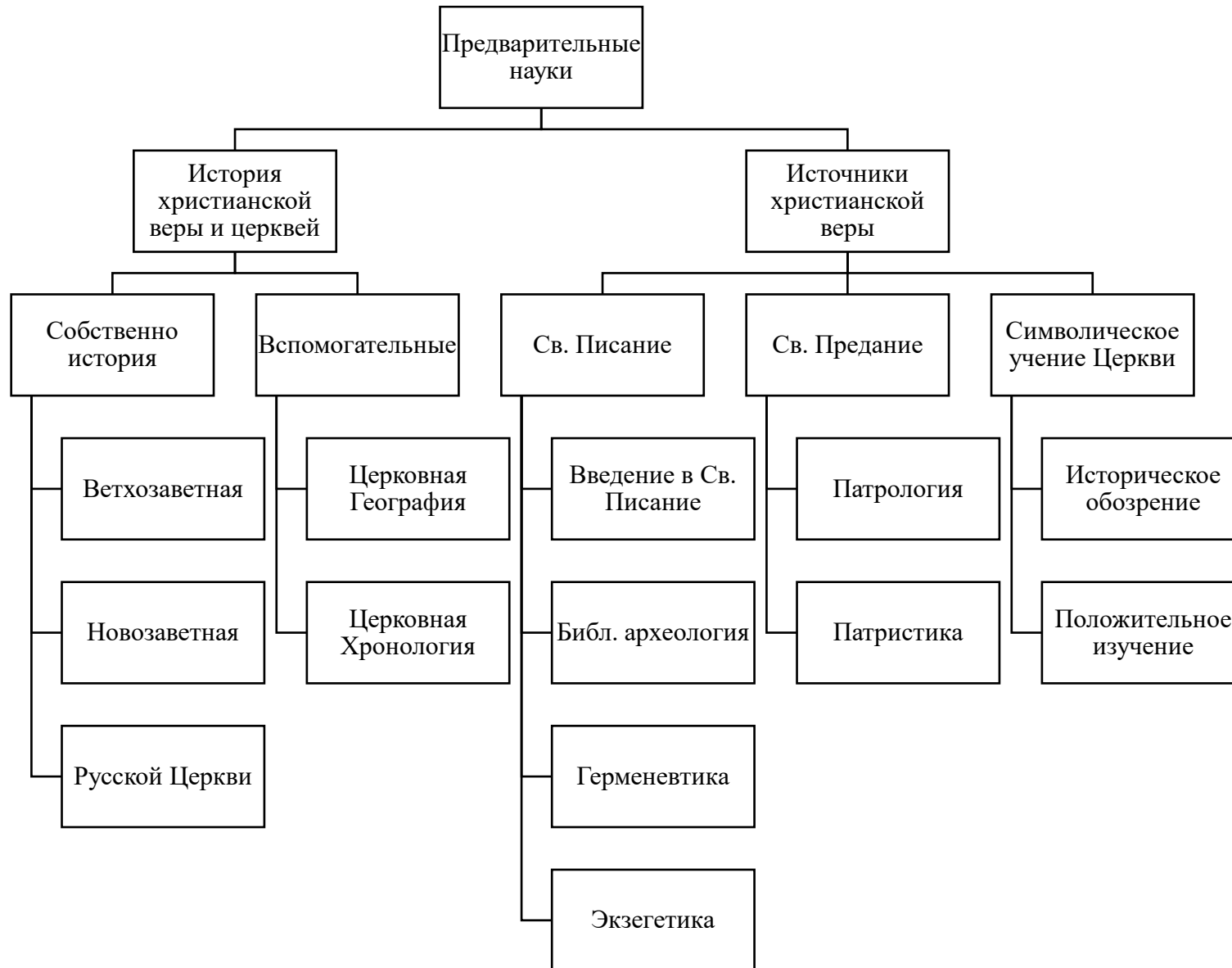
# ПРИЛОЖЕНИЕ №1

## Схема №1



## ПРИЛОЖЕНИЕ №2

### Схема №2



# ПРИЛОЖЕНИЕ №3

## Схема №3



ПРИЛОЖЕНИЕ №4

Схема №4

