

## ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

В. К. Шохин

В статье сопоставляются две теологические дисциплины: философская теология и основное богословие, первая из которых имеет англо-американское происхождение и может рассматриваться как философское и интеркультурное расширение естественной теологии, второе — «континентальное» (немецко-католическая *Fundamentaltheologie*) и может быть идентифицировано как широкий спектр общехристианской и конфессиональной апологетики. Сопоставление основывается на том, что в обоих случаях мы имеем дело и с разновидностями рациональной теологии (ядро которой составляет апологетика теизма), и с ее выходом в регион теологии богооткровенной. Поскольку задачей статьи является определенная инаугурация православной философской теологии как новационной теологической программы, автор рассматривает в последовательности вопросы о том, что такое родовые признаки философской теологии, какие «ограничения» на них налагает восточно-христианская конфессиональная специфика, какие методологические достижения отечественного основного богословия (аргументируется, почему они ограничиваются учебными курсами синодального периода) могли бы составлять ее исторические ресурсы и какие теоретические и коммуникативные различия между двумя теологическими дисциплинами следует учитывать. В статье обозначены и два основных функциональных формата философской теологии — в виде апологетики и герменевтики, которые предполагается значительно подробнее осмыслить в последующих публикациях.

Дефицит рациональности в религии обнаруживается у нас на нескольких и, казалось бы, совсем разнопорядковых уровнях, но на деле, если вдуматься, речь идет, по сути, об одной аберрации, притом серьезной. Если взять уровень рациональной теологии, то нельзя не обратить внимание на то, что при очень хорошей напитанности нашего книжного рынка новейшей переводной атеистической и антихристианской литературой<sup>1</sup> переводы литературы альтернативной, которая

---

<sup>1</sup> Очень хорошим тиражом был издан (потом и допечатан) мировой бестселлер: *Докинз Р. Бог как иллюзия*. М.: Колибра, 2008. Переиздается и книга Б. Рассела «Почему я не христианин: избранные атеистические произведения». В Интернете выложен памфлет Д. Деннета «Бог должен стать кем-то вроде Санта-Клауса». Это атеисты первого эшелона. Издаются и «менее заслуженные» английские атеисты новой волны, подчеркивающие, что религия не только ошибочна, но и социально вредна. Из наиболее влиятельных в Европе антихристиан активно переводится экс-католик Г. Кюнг, считающий «халкидонскую христологию», по которой Иисус Христос есть не только Человек, но и Бог, основной причиной христианской нетолерантности. Эксклюзивные права на его издания, судя по всему, приобрело очень оперативное «Издательство ББИ». Начиная переводить у нас и популярнейшего в англо-американском

носила бы признаки картезианских добродетелей «ясности и отчетливости», являются совершенным раритетом<sup>2</sup>. Правда, есть надежда, что их в обозримом будущем станет несколько больше<sup>3</sup>, но в сравнительном разрезе это почти ничто в сопоставлении с тем массивом серьезных апологетических сочинений, которые переводились в России в дореволюционный, синодальный период. Однако переводная литература, даже очень хорошая, не может заменить собственной мысли. Пользуясь теми же аналогиями, можно вспомнить о том, что в тот же самый период вслед за переводами и параллельно с ними создавалась также собственная рационально-теологическая литература и даже начала складываться московская духовно-академическая «школа верующего разума», тогда как за четверть века после эпохи государственного атеизма ничего сопоставимого сложиться не смогло. Правда, некоторые параллели с позапрошлым веком есть: борьба с «протестантским креационизмом» во имя «православного эволюционизма»<sup>4</sup> отчасти напоминает казанское «обличительное богословие», но задачи современного контрвертивного обоснования теизма здесь никак не решаются.

Рациональность, однако, востребована не только на «линиях обороны», но еще больше на «внутренней территории» Церкви. А здесь можно без труда диагностировать тот очень глубокий по корням недуг, который И. Кант в статье «Что такое просвещение» (1784) очень точно обозначил как несовершеннолетие по собственной вине (*verschuldigte Unmündigkeit*). Оно заключается в том, что человек, имеющий возможность пользоваться собственным разумом, добровольно от этого дара отказывается ради удобства безответственности по лености и малодушию (*Faulheit und Feigheit*), охотно предоставляя себя в распоряжение «опекуна» (*Vormünder*) и давая ему возможность замещать своим разумом и совестью его собственные. При этом работает необходимая обратная связь: опекаемому комфортно предоставлять свое основное достояние опекуну, а тому, в свою очередь, — распоряжаться этим достоянием<sup>5</sup>. Данный недуг тесно связан с мире Дж. Хика, также почти 30 лет затратившего на «борьбу с Халкидоном» — с его точки зрения, основным препятствием для «религии будущего», в которой предполагается, говоря совсем просто, стерилизация «эмпирических религий» во имя культа Реального-в-себе.

<sup>2</sup> К ним, несомненно, относится монография: *Эванс С., Мэнис З. Философия религии: размышление о вере*. М.: ПСТГУ, 2011.

<sup>3</sup> В настоящее время уже подготовлен перевод хорошего сборника малых сочинений Алвина Пландинги «Аналитический теист» (1998), в следующем году начнется работа над переводом весьма добротной книги Стивена Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства» (1997).

<sup>4</sup> Алогизм этой борьбы состоит и в том, что, считая «креационистов» своими противниками, их оппоненты как-то упускают из виду, что не быть «креационистом» — значит не быть христианином и вообще теистом, поскольку *creatio ex nihilo* есть общее достояние всех трех авраамических религий, ложность — в том, что по крайней мере эволюционистское учение о происхождении человека прямо противоречит Писанию, из которого следует, что человек изначально был создан по образу и подобию Божьему в полноте духовного и разумного совершенства, которое впоследствии утратил (поэтому речь идет о движении, прямо противоположном направлению «от низшего к высшему»), и нам неизвестен кто-либо из Отцов Церкви, кто бы так не считал (если, конечно, к ним не относить Тейяра де Шардена и его последователей).

<sup>5</sup> *Kant I. Gesammelte Schriften*. В., 1912. Bd. 8. S. 35. Эти тонкие наблюдения, опубликованные в Германии 230 лет назад, как будто списаны с российской природы наших дней. Отсюда все формы и младостарчества, и «старостарчества», и «женская болезнь» мыслить по благо-

другим перекосом: если свящ. Александр Ельчанинов в свое время очень удачно заметил, что из трисоставного организма религии Ренан и Толстой оставили одну мораль, то у нас однозначной доминантой является ее обрядовая составляющая. Очень многих это устраивает (и пасомых и пастырей), поскольку выполнять «многопудовые» внешние предписания, конечно, трудоемко, но все же гораздо сподручнее, чем нести бремя евангельских заповедей и богопознания. Фактическое редуцирование «когнитивного ингредиента» в системе приоритетов верующего определяет, в свою очередь, и конъюнктуру церковного книжного рынка, поставщики и заказчики которого, как создается впечатление, заботливо оберегают потребителя от литературы, могущей напрягать его интеллект, нередко опираясь на то удобное для них предположение, что главная христианская добродетель — «простота». Отсюда абсолютное преобладание на рынке нарративной и акафистной (как в буквальном, так и в фактическом смысле) литературы, а также практической (в смысле «ритуаловедческой») за счет «умозрительной», которая представлена преимущественно переизданиями, а чаще (в коммерческих видах) выборками из сочинений древних отцов (иногда в современной орфографии, а нередко и в дореформенной), а также перепечатками философов той же синодальной академической традиции.

Задача, однако, состоит не в том только, чтобы их перепечатывать (это сравнительно нетрудно<sup>6</sup>), но чтобы продолжать их дело после очень длительного «прерыва» и в условиях современных вызовов. Для этого следует пойти их же путем. Они также, опираясь на современную им западную, преимущественно «континентальную» теологическую литературу, не копировали ее, но создавали на основе уже апробированных достижений собственные рационально-теологические схемы и курсы. И это было вполне естественно: рациональная теология по природе своей интерконфессиональна (поскольку и сама философия, если это, конечно, реальная философия, а не лубочная), интеркультурна, хотя ее исходные презумпции не могут не определяться и конфессиональной принадлежностью ее носителей. Точно так же будет естественно обратиться и в настоящее время к той рационально-теологической традиции, которая не была

---

словению, и тяга к монашескому послушанию в мирской жизни. Примеров последнего рода бесчисленное множество. Самый впечатляющий из известных мне — когда одна благочестивая миранка увещевала другую исповедаться в таком грехе, что та позволила себе... читать Евангелие без благословения духовника.

<sup>6</sup> Речь идет именно о перепечатках, а не о современных изданиях. Коммерциализация церковного книжного рынка ведет к простейшему способу издания литературы — или без малейших сопроводительных текстов современных авторов (считается вполне достаточным, например, воспроизводить предисловия синодальных же издателей — ведь они же писали «все правильно»), или с такими, которые «почти ничего» не сообщают о переиздаваемом авторе и совсем ничего — об истории его текста. Точно таким же образом, как правило, воспроизводятся и тексты Отцов Церкви — вместе с предисловиями позапрошлого века. Объяснение простое. И для появления компетентных современных комментариев, и для новых переводов требуются вложения, которые не обязательно должны давать очень быструю окупаемость. Православные же спонсоры гораздо охотнее делают вложения во «что-то реальное», типа отливки колоколов, чем в «призрачное», типа «сложных книг». Отсутствует и церковно-государственное субсидирование богословия, сколько-нибудь сопоставимое с синодальными временами.

прервана (в отличие от нашей — в 1919 г.), но отличается от «континентальных» дискурсов указанными выше картезианскими добродетелями «ясности и отчетливости», а затем выяснить ее «границы применимости» и возможности учета и инкорпорации исторических отечественных достижений в новую для нашей страны теологическую программу.

### *Философская теология: основные параметры*

Философская теология (ФТ) есть явление действительно новое в российском «ноэтическом пространстве». Не в том смысле, что сочетание соответствующих существительного и прилагательного неизвестно в отечественной историографии (в последнее время оно становится даже относительно популярным<sup>7</sup>), а в том, что у нас отсутствуют собственные философско-теологические исследования. В определении объема понятия ФТ могут быть весьма значительные «разночтения», и это определение объема зависит от позиции того, кто им занимается.

Во-первых, ее можно было бы идентифицировать как одну из разновидностей уже упоминавшейся рациональной теологии (*theologia rationis/rationalis*), которая, из соображений эпистемологического порядка (речь идет о соотношениях источников познания), опирающегося на очень давнюю преемственность в христианском осмыслении богопознания, может считаться понятийной оппозицией теологии богооткровенной (*theologia revelata*). Различие между ними, с моей точки зрения, состоит в самом общем виде в том, что первая теология исходит из рациональности в контексте Традиции, тогда как вторая исходит из Традиции, опираясь на рациональность. Это методологическое различие определяет и различия предметные: начинать с рациональности можно там, где познаваемое не является изначально сверхразумным, а там, где оно является именно таковым (область христианских догматов), исходным источником знания может быть только Откровение, тогда как рациональность здесь может самое большее показать, что соответствующие истины являются именно сверхразумными, а не противоразумными. Границы этих двух теологий были намечены еще у Тертуллиана, четко сформулированы Фомой Аквинским и окончательно «подтверждены» во второй схоластике.

Во-вторых, можно было бы уточнить место ФТ среди некоторых других разновидностей рациональной теологии. Наиболее важным представляется уточнение ее корреляции с естественной теологией (ЕТ), поскольку в современной

<sup>7</sup> Оно весьма употребляемо в монографиях Ю. А. Кимелева как обозначение одного из двух сегментов философии религии, наряду с «философским религиозноведением» (ср.: *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989; *Он же.* Философия религии: систематический очерк. М., 1998), и эта схема (как представляется, заимствованная у американского философа М. Уэстфала) вслед за ним без рассуждения применяется к историческим философским традициям (например, у М. М. Шахнович к античной) — несмотря на всю проблематичность инкорпорирования философии-в-религии с философией-о-религии в единый предметный дискурс (см. об этом: *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М., 2010. С. 91, 219). Недавно была издана и специальная монография: *Хлебников Г. В.* Философская теология античности: аналитический обзор. М., 2005. В ней, к сожалению, ФТ как-то не отделяется от античной философии в целом.

англо-американской литературе, которая наиболее активно работает с обоими терминами, они рассматриваются обычно в качестве почти синонимов. Определенные основания для такой синонимизации имеются: сам термин *theologia philosophica*, впервые введенный Фомой Аквинским в комментарии к трактату Боэция «О Троице» (1257–1258) и противопоставляемый *theologia sacrae scripturae*, означал у него науку, в которой Бог познается средствами естественного разума. А это и есть значение чуть позднее освоенного термина *theologia naturalis*, который соответствует тому, что в его же «Сумме против язычников» охватывает область познания истин, постижимых и теми, кто направляется лишь естественным светом разума (I. 3). В обеих теологиях решаются обе задачи — и *апологетическая*, и *конструктивная*, — защита теистических позиций от попыток их философского разрушения и попытка расширения и уточнения горизонта богопознания из философских ресурсов. Общей является и основная проблематика: как и ЕТ, ФТ сосредоточена прежде всего на обоснованиях существования Бога, Его основных предикатов (всеведение, всемогущество, всеблагость), атрибутов (вневременность, неизменность, вездесущность и др.), природе Провидения, теме происхождения и объема зла в богосозданном мире, соотношения богопознания и науки. В каждом из этих пунктов рациональное обоснование теистических верований осуществляется в полемике с антитеистическими позициями (которые позицией строго атеистической не исчерпываются).

Однако ЕТ и ФТ в качестве «самоосознающих» дисциплин знания идентифицируют себя далеко не одновременно. Об этом свидетельствуют хотя бы две даты. Трактат под названием «Естественная теология» был создан около 1330 г. скотистом Николаем Бонетусом (напечатан в 1505 г.)<sup>8</sup>. Первая же монография под названием «Философская теология» была издана в 1928–1930 гг. английским теологом Ф. Р. Теннантом<sup>9</sup>. С тех пор ФТ и является специфическим доменом англо-американской философии. Такой разрыв случайным быть не мог и означает, что вторая дисциплина знания была призвана в чем-то компенсировать то, чего не было в первой.

Одной из особенностей аналитической философии является то, что она очень тщательно занимается конкретными проблемами, но значительно меньше уделяет внимания методологии (чем существенно отличается от «континентальной философии», в которой конфигурация прямо противоположная). Одним из счастливых исключений можно считать Скота Мак-Дональда (Корнелльский университет, США), согласно которому, тогда как ЕТ выполняет функции «оправдательные» или «обосновательные» (*justificatory*), помимо нее может быть и теология, осуществляющая задачи «проясняющие» (*clarifactory*) по отношению к «божественным материям», но не обязательно исходящая из их истинности<sup>10</sup>. А это позволяет ему считать, что ЕТ и «проясняющая теология» образуют два вида

<sup>8</sup> См.: *Schrödter W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, K. Gründer, Hrsg. Basel, 1992. Bd. 8. S. 714–715.

<sup>9</sup> *Tennant F. R.* *Philosophical Theology*. Cambridge, 1928–1930. Vol. 1–2.

<sup>10</sup> Например, теолог может уточнять и эксплицировать понятие искупления, даже не задаваясь вопросом о том, имело ли оно место в истории и есть ли Бог, могущий его осуществить.

единого рода ФТ. Она и определяется Мак-Дональдом как «начинание, нужное для понимания божественных материй и использующее техники и методы человеческого разума, прежде всего те, которые были разработаны в философии»<sup>11</sup>. То, что теология (даже философская) может рассматривать базовые верования своей традицией и вполне извне, представляется мне проблематичным, поскольку в таком случае она теряет, на мой взгляд, свои родовые признаки (в качестве теологии). Однако само двуединство функций *обосновывания* и *прояснения* в связи с ФТ является весьма конструктивным. Однако весьма показательным, что Мак-Дональд не указывает при этом ни на одного «проясняющего теолога» или «философского теолога»: его демаркация была удачной схемой а priori.

Я же сам предложил три пункта различий между ЕТ и ФТ уже хотя бы частично и *a posteriori* — исходя из текстов самих аналитических «рациональных теологов». А именно, я счел возможным допустить, что, в отличие от ЕТ, которая занимается *разработкой* обоснований верований (прежде всего в существование Бога) и нейтрализацией возражений против них, может существовать область теологического знания, сосредоточенная помимо этого и на *критическом анализе* самих этих обоснований (а не только возражений на них), и ее можно было бы обозначить в качестве ФТ. Повод дает для этого труд хотя бы только что упомянутого фактического «инаугуратора» ФТ Теннанта, который, например, не только излагает космологическое доказательство существования Бога, но и уточняет, к какого рода доказательствам оно относится — к дедуктивному или к индуктивному. Классический же пример — логико-эпистемологическое исследование А. Плантингой знаменитого обоснования существования Бога у Ансельма, цель которого не работа с ним, а выявление его «теоретических возможностей» в статье «Онтологический аргумент» (1974). Далее, если естественная теология (*theologia naturalis*) как коррелят уже упомянутой теологии откровения (*theologia revelata*) составляет в строгом смысле, ввиду самой четкости границ между ними — специфическое достояние только *христианства* (приведенные термины относятся к числу коррелятивных — не намного менее, чем «жар» и «холод», «правое» и «левое», «верх» и «низ» и т. д.), то ФТ можно было бы обозначить как *интеркультурный* философский дискурс. Примером может служить только что вышедшее и на русском языке «Оксфордское руководство по философской теологии» (2009), составители которого (Т. Флинт и М. Рей) после рассмотрения «проблем христианской философской теологии» завершают издание разделом «нехристианской философской теологии», в которую они включают обоснования теизма в исламе, иудаизме и конфуцианстве<sup>12</sup>. Причины, по которым они предпочли в качестве третьей из этих традиций китайскую, а не индийскую, не совсем для меня прозрачны. Уддйотакара (VII в.), Джаянта Бхатта (VIII в.), Вачаспати Мишра (IX–X вв.), Удаяна (X в.), другие философы-брахманисты (жившие и до, и после перечисленных) не только аргументировали существование Божества-Ишвары, обосновывали его атрибуты (бестелесность,

<sup>11</sup> Mac Donald S. Natural Theology // The Routledge Encyclopedia of Philosophy / E. Craig, ed. L.; N. Y., 1998. Vol. 6. P. 711–712.

<sup>12</sup> См. : Оксфордское руководство по философской теологии / Т. П. Флинт, М. К. Рей, сост., В. В. Васильев, пер. М., 2013. С. 787–860.

неизменность, всеведение и т. д.), но и предлагали даже версии теодицеи в полемике с буддистами и другими оппонентами, и хотя мы не встречаем в Индии самого соответствия понятию «теология», а индийский теизм отличен от классического теизма, индийские дискуссии начинают последнее время учитываться в англо-американской философско-теологической литературе. Третье различие я связывал с тем, что за последние три десятилетия все большее количество христианских философов (особенно после публикации другой работы уже упомянутого А. Плантинги «Совет христианским философам», 1985) не ограничиваются философским обоснованием теизма (хотя он и остается еще в центре их внимания — см. выше), но пытаются работать и с тем, что всегда составляло исконное достояние *теологии откровения* (см. выше), а именно с догматами Св. Троицы, Боговоплощения, Искупления, Воскресения, а также с Евхаристией и молитвой, пытаясь осуществлять их философскую реконструкцию. И весьма показательным, что если в только что упомянутое «Оксфордское руководство по философской теологии» они включаются, то, скажем, в почти одновременно вышедшем с ним и никак не менее солидном «Блэкуэлловском гиде по естественной теологии» (2009) они полностью опущены. Потому, если бы этот тренд «христианской философии» был бы также включен в домен современной ФТ, мы бы получили еще одну важную демаркацию (независимо от того, как данный тренд оценивать)<sup>13</sup>.

В итоге получается, что ЕТ и ФТ можно во всех отношениях рассматривать как концентрические круги. При этом второй представляет собой круг больший, в который первый может быть вписан в качестве его своеобразной «локальной проекции».

Сказанное касалось, так сказать, родовых признаков ФТ, которые по определению должны предполагать видовые особенности. В случае с православной ФТ (а я думаю, это словосочетание вряд ли кого-либо должно смутить, во всяком случае не тех, кто давно знает, что «богословие» произошло от *θεολογία*) эти особенности могут быть для начала по крайней мере две. Она не может быть чем-то вроде «интеллектуальной игры в связи с Богом» и не может исходить из познаваемости природы Бога-в-себе, тогда как для немалого числа англо-американских «христианских философов» и то и другое является не только допустимым, но и самоочевидным.

### *Основное богословие: вехи и события*

Обратим прежде всего внимание на институциональный аспект — историю пребывания основного богословия (ОБ) в предметных куррикулах российских духовных академий синодального периода.

Предмет ОБ, как правило, прямо называвшийся Апологетикой, появился у нас невероятно рано, но потом периодически вводился и выводился из состава академических кафедр в течение всего синодального периода — нередко по ходу

<sup>13</sup> Ср. : *Shokhin V. Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives / D. Bradshaw, ed. Washington (DC), 2012. P. 17–18.*

многократных реформ академического устава и перемещений преподавателей. Впервые он был введен в академическую программу, скорее всего в Казанской духовной академии, в 1856 г., когда ОБ вместе с «обличительным богословием» было выделено в отдельную кафедру из догматики<sup>14</sup>. Первым преподавателем курса был И. М. Добротворский (до 1858 г.), вторым — иером. Хрисанф (Ретивцев) (до 1865 г.), третьим — прот. Николай Рождественский, но после его перемещения в Санкт-Петербург (1869) ОБ вновь влилось в догматику<sup>15</sup>. В Санкт-Петербургской академии ОБ как-то читалось в составе «Введения в богословие» до устава 1869 г. С этим уставом оно выделилось в отдельную кафедру, по которой соответствующий курс Рождественский читал до своей кончины в 1882 г. В следующем году его читал вначале свещ. Василий Рождественский, годом позже — иером. Михаил (Грибановский)<sup>16</sup>, но есть все основания считать, что после устава 1884 г. кафедры ОБ могло уже не быть, а Грибановский стал читать «Введение в круг богословских наук»<sup>17</sup>. Что касается Московской духовной академии, то там в течение XIX в. ОБ не преподавалось: после 1869 г. потому, что Д. Ф. Голубинский основал кафедру естественнонаучной апологетики (которая в определенной мере замещала общий апологетический курс), а до 1869 г. вследствие, вероятно, того, что благодаря очень высокому авторитету Ф. А. Голубинского и его ученика В. Д. Кудрявцева-Платонова, читавших курс метафизики (в рамках этого курса Голубинский читал и свое «умозрительное богословие») еще один «общий предмет» считался излишним<sup>18</sup>. Правда, духовно-академические издатели сочинений Кудрявцева-Платонова позднее представили его произведения в ключе тематического плана ОБ<sup>19</sup>, однако и к 1891 г. (год его кончины) ОБ «не пробилось». С 1893 г. С. С. Глаголев читал введение в богословские науки, и только после устава 1910–1912 гг. он читал этот курс, переименованный в «ОБ» (до закрытия академии в 1919 г.)<sup>20</sup>.

Отмечая, что ОБ появилось у нас невероятно рано, имею в виду, что введение этого предмета, само название которого было калькой с немецко-католической

<sup>14</sup> *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Казань, 1892. Вып. 2. С. 250.

<sup>15</sup> Там же. С. 250, 259, 265–267.

<sup>16</sup> *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 131–133.

<sup>17</sup> Об этом свидетельствует отсутствие упоминания ОБ в списке богословских кафедр и обозначение Грибановского в качестве приват-доцента введения в богословские науки (см.: Там же. С. 203–209).

<sup>18</sup> В самом деле, среди профессоров и бакалавров богословских наук не упоминается ни один преподаватель не только ОБ, но и «умозрительного богословия» (см.: *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 384–389).

<sup>19</sup> Так, в его посмертном собрании сочинений в один том «Исследование и статьи по естественному богословию» были включены «религиоведческие» темы (начальная религия человечества, дохристианское язычество), в следующий — «Из чтений по философии религии» — анализ форм религиозных мировоззрений (деизм, пантеизм, атеизм(!), теизм) и «доказательства бытия Божия» (см.: *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Сергиев-Посад, 1898. Т. 2. Вып. 2, 3).

<sup>20</sup> *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в революционную эпоху. Академия в социальном движении и служении в начале XX века. М., 1999. С. 246.



Fundamentaltheologie, было синхронно началам его институционализации в самой Европе. Все, что предшествовало хронологически нашему ОБ, сводилось к трактату Антонио Вальсецци (Antonio Valsecci) «Об основаниях религии и об истоках нечестия» (1765), «Обоснованию католической теологии» Фридриха Бреннера (1837) и сочинению Иоганна-Себастиана фон Дрея, которое, по мнению такого авторитетного историка фундаментальной теологии, как Г. Вагнер, сыграло очень важную роль в становлении данной дисциплины — трехтомной «Апологетика как научное доказательство божественности христианства и его явления» (1838—1847). Первое же сочинение, содержащее в своем подзаголовке Fundamentaltheologie, принадлежало Иоганну Непомуку Эйрлиху, который занял первую кафедру с этим названием (в Праге) в том же 1856 г. и начал обрабатывать свой курс, который три года спустя вышел под длинным названием «Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии» (1859)<sup>21</sup>. Причина «запуска» нашего ОБ синхронно с Германией — в общеизвестной российской рецептивности и «реактивности», но причиной ее инсталлирования именно в Казани — вероятно, помимо общей активности правящего Казанского архиерея архиеп. Григория (Постникова), было открытие им в 1854—1855 гг. в академии специальных миссионерских отделений, ориентированных на полемический диалог с расколом и иноверием (отсюда и «обличительное богословие»), а ОБ всегда мыслилось прежде всего как систематизация апологетики<sup>22</sup>.

Причина же неустойчивого положения ОБ в системе богословских дисциплин лежала, по-видимому, в его «междисциплинарности», которая не всегда убеждала синодальных чиновников, что речь идет об отдельной богословской программе. В самом деле, основной составляющей курса (как мы увидим ниже) было апологетическое религиоведение, которое я бы идентифицировал как религиологию<sup>23</sup>. Поскольку же апологетика рассматривалась как дискурс, фундирующий христианскую религию в целом, ОБ виделось как пропедевтика к конкретным богословским дисциплинам. При инкорпорировании в религиологию и рациональной теологии оно включало и теистическую метафизику. Наконец, обосновывая истинность и богодухновенность христианского вероучения, она занималась и христианскими догматами. А это давало основание трактовать ее

<sup>21</sup> Это был первый том из трех — последовавшие были посвящены католицизму как содержащему «полноту истины». Позднее фундаментальная теология как апологетическая по преимуществу дисциплина, обосновываемая концепцией «поэтапного постижения Откровения» на естественном богопознании в полемике с атеизмом и пантеизмом, была стимулирована документами II Ватиканского собора (см.: *Wagner H. Fundamentaltheologie // Theologische Realenzyklopädie / G. Kraue, G. Müller, Hrsg. B., 1983. Bd. 11. S. 741, 751*).

<sup>22</sup> Примечательно в связи с этим, что архиепископ Григорий еще в бытность свою экстраординарным профессором, а затем и ректором Санкт-Петербургской академии, опубликовал там и сочинение под названием «Основания христианства» (1819).

<sup>23</sup> Термин «религиология», который в целом обозначает неэмпирическое религиоведение, был введен в оборот немецкими католическими теологами в 1920-е гг. Наиболее известная его интерпретация принадлежала Р. Пуммеру, который отличал религиологию от «научного религиоведения» как обращение к религии в теологическом, философском, пастырском или экуменическом контекстах (см.: *Pummer R. Religionswissenschaft or Religiology? // Numen. 1972. Vol. 19. P. 121*).

по ведомству и «философии религии» (этот немецкий термин был достаточно употребляем), и введения в круг богословских дисциплин (ср.: немецкая «энциклопедия теологических наук»), и метафизики, и догматики. Отсюда и периодические перемещения ОБ на другие кафедры.

Текст лекций иером. Хрисанфа до нас не дошел, но, по сведениям П. В. Знаменского, его первая часть включала учения о бытии Божьем и бессмертии души, а также о происхождении религии и Божественном откровении, вторая — историю древних языческих религий, религии богооткровенной, ислама и иудаизма<sup>24</sup>. Таким образом, основное место в его курсе ОБ занимала религиология, основанная на историческом (тогда он назывался «генетическим») методе, который был разработан им же в лекциях по истории религий<sup>25</sup>. В период же своего ректорства в Санкт-Петербургской семинарии и председательства в Учебном комитете Св. Синода (1869–1874) Хрисанф составил программу по ОБ для семинарий. Поскольку ей очень подробно следовал (по его же признанию) епископ Августин (Гуляницкий)<sup>26</sup>, издавший вскоре первый соответствующий нормативный курс (см. ниже), то можно быть уверенным в том, что данный курс предполагал четыре основные части, соответствующие по своей архитектонике немецким католическим курсам фундаментальной теологии, которые Хрисанф хорошо знал. В первой предполагался христианский взгляд на феномен религии и ее происхождение — в контексте критики натуралистических, «пантеистических» и прочих теорий религии (в которых она трактовалась преимущественно как производное от других, «более базовых» факторов человеческого бытия), во второй — рассмотрение нехристианских религий (язычество, иудаизм, ислам), в третьей — христианство как единственно истинная и богодухновенная религия, в четвертой — православие как единственно истинная форма христианства. Связь с теорией религии и теорией откровения, за которыми следовало обоснование полноты истины в одной из конфессий у Эйрлиха (см. выше), здесь очевидна. Из «умозрительного богословия» (которое прямо соответствовало ЕТ), скорее всего, брался только небольшой, хотя и базовый элемент — доказательства бытия Божия (включая критику их опровержений), — который, судя по тексту Августина, размещался в первом разделе «О религии вообще», после критики нехристианских теорий религии. В итоге ОБ мыслилось в начальном виде как нечто вроде «полной апологетики» — в отношении религии как таковой, затем христианства и, наконец, православия.

До появления первого стандартного учебника по ОБ (для Виленской семинарии) архим. Августина (см. выше) была опубликована популярная версия соответствующей тематики — в виде «апологетических публичных лекций» под

<sup>24</sup> Знаменский. Указ. соч. С. 259.

<sup>25</sup> Принципы изучения религий у архим. Хрисанфа раскрывается в недавней весьма содержательной статье, посвященной религиоведению в духовно-академическом образовании (см.: Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в до-революционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 42–46.

<sup>26</sup> Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию. Вильно, 1876. С. III–IV. Здесь же он свидетельствует (вопреки сведениям Знаменского — см. выше) и о наличии литографированного курса Хрисанфа.

названием «Об основных истинах христианской веры» (1874). Автором был ординарный профессор богословия в Московском университете прот. Николай Сергиевский, много потрудившийся над переводами западных апологетических изданий. Здесь же он обращается к широкой публике. В предисловии к лекциям настойчиво акцентируется их ближайшая связь с ОБ, выражаемая и лексически. Лектор уведомляет читателя, что предлагает ему только «основные истины христианства» (а не все церковные догматы), защищает в христианстве то, «что в нем дано как основоположное», с признанием чего «само собою оправдывается и все созданное и созидаемое на этом основании»<sup>27</sup>; что нынешние противники веры (в отличие от древних еретиков, которые все же стояли на почве христианства) «отрицают основные истины основных фактов христианства и самые эти факты» (божественность Иисуса Христа, богоподобие человека, его грехопадение, необходимость искупления, спасения и, следовательно, также Церкви)<sup>28</sup>. Последовательность тем лекций: дохристианское язычество, в своем падении свидетельствующее о божественном происхождении христианства; ветхозаветное иудейство, свидетельствующее о том же; божественное приуготовление христианства и его первые действия в мире; бытие и существо Бога; миротворение; начальное состояние и падение человечества; искупление его; Церковь; последние судьбы человека и мира (завершается всеобщим воскресением и «преображением живущего»). Таким образом, ОБ в изложении уже у Сергиевского предстает синкретом апологетической религиологии, ЕТ и догматики. Второй из этих компонентов представлен основными «доказательствами» бытия Божия (в последовательности: онтологическое, нравственное, космологическое и телеологическое), которые мыслятся в их единстве как «целостное доказательство» и характеризуются сами по себе как «демонстративные доводы»<sup>29</sup>.

В первом стандартном курсе для семинарий архим. Августина «Руководство к основному богословию» (1876) были четко расписаны все формальные параметры дисциплины. Задача ОБ есть изложение учения о христианстве как единой истинной религии и доказательство «основной богословской истины» — о том, что оно есть религия богооткровенная, которая в этом своем качестве сохраняется в целостности и неповрежденности Православной Церковью. «Характер» этой дисциплины определяется тем, что все прочие богословские дисциплины опираются на нее, принимая наличие Откровения как истину уже данную, в то время как она «ставит и решает вопрос о самом откровении». Метод ее в том, что она излагает свое содержание «на основании разума и вообще научных данных», но прежде всего в том, что она, действуя перед лицом антирелигиозных и антихристианских направлений мысли, работает в режиме апологетики<sup>30</sup>. Августин впервые попытался разобраться и с названиями своей дисциплины и с ее «синонимами», что имело немалое методологическое значение. Ее собственное

<sup>27</sup> Здесь цитируется: *Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 Кор 3. 11).

<sup>28</sup> *Сергиевский Н.* Об основных истинах христианской веры. Апологетические публичные чтения, читанные в 1871 г. М., 1872. С. 2.

<sup>29</sup> Там же. С. 79—80.

<sup>30</sup> *Августин (Гуляницкий).* Указ. соч. С. 1.

название (*fundamentalis*) объясняется тем, что она «полагает самый первый, самый основной камень для построения всех прочих наук христианских». Будучи и общим введением во все эти науки, пропедевтикой к ним, она может быть названа и общим (*generalis*) богословием. Почему ее можно называть и апологетикой, видно из вышесказанного. Можно ее также считать «философией религии и христианства», потому что она должна защищать религию с помощью научных, прежде всего философских, «исследований и приемов». Не отказывается Августин считать ее и «богословской энциклопедией», потому что она излагает общий взгляд на христианство, лежащий в основе прочих дисциплин<sup>31</sup>.

Четыре последовательных тематических блока у Августина, по его свидетельству, лишь с малыми изменениями воспроизводившими программу Хрисанфа, нам уже известны (см. выше).

Отдел I «О религии и откровении вообще» распределяется по двум обозначенным подразделам. В первый включаются на совершенно равных основаниях темы (1) происхождения и сущности религии, (2) бытия Бога как личного и бесконечного духа, (3) духовности и бессмертия человека. В (1) на основании положений о «всеобщности религии» и ее несводимости к другим «устремлениям человека» подвергаются критике все редуционистские концепции религии: кантовское уравнение (религия = нравственность), шиллеровско-гетевско-шлейермахеровское (религия = эстетическое чувство), гегелевское (религия = философия), а также материалистическое, позитивистское и фейербаховское понимание. В (2) выстраиваются основные доказательства бытия Божия в последовательности онтологическое, космологическое, телеологическое (с различием физико-телеологического и этико-телеологического), нравственное (кантовское); учитываются и критикуются кантовские опровержения их (отдельно критикуется и само кантовское), а также пантеистические (идеалистические) и материалистические возражения против идеи личностного Бога. В (3) приводятся три доказательства бессмертия души (метафизическое, телеологическое и нравственное) и совершается, как нечто самоочевидное, возврат к теме религии — как (в соответствии с традиционным определением Лактанция) союза Бога и человека. В подразделе об откровении различаются «откровение в широком смысле» и откровение сверхъестественное, сопровождаемое критикой деизма и обоснованием истинности чудес и пророчеств. В отделе II рассматриваются язычество (религии Китая, Индии, Персии, Египта и греко-римского мира), которое оценивается не как нормальное явление, поддающееся естественно-историческому обоснованию, а затем «новоиудейство» и ислам. В отделе III различаются внутренние и внешние признаки богооткровенности христианства (на основании Ветхого и Нового Завета), а также рационалистические теории происхождения христианства (действительная, «идеально-пантеистическая», левогегельянская, ренановская, фейербаховская), которые опровергаются наряду с «мнимыми несогласиями научных показаний о природе с библейскими воззрениями». В отделе IV православие противопоставляется инославию — наиболее подробно католичество.

<sup>31</sup> Августин (*Гуляницкий*). Указ. соч. С. 3.

В методологически первостепенном вопросе о возможности говорить о «доказательствах» бытия Божия архим. Августин занимал амбивалентную позицию, видимо раздваиваясь между критической точкой зрения А. Ф. Голубинского<sup>32</sup> и задачами внедрения в сознание семинаристов «несомненных истин». Его не устраивает скепсис в отношении «доказательств», который исходит и от позиции Ф. Якоби (доказывать — значит выводить что-либо из причин и условий его бытия, а потому они применимы лишь к конечным вещам) и от сторонников критики их у Канта (пока нет доказательств, вполне удовлетворительных). В первой позиции он возражает, что в доказательствах «мы показываем не то, откуда или почему существует Бог, а лишь то, откуда и почему мы можем знать, что Он существует»<sup>33</sup>; во второй — что критикой Канта доказано только то, что доказательства бытия Божия не имеют той же точности и очевидности, как доказательства в математике и в естественных науках<sup>34</sup>.

Следующей вехой в становлении ОБ, и притом весьма значительной, стал монументальный курс 1881/1882 г., читанный в Санкт-Петербургской духовной академии профессором прот. Николаем Рождественским (см. выше). Опираясь на схему, разработанную Хрисанфом и Августином, он смог и серьезно тематизировать методологические вопросы, и подробно систематизировать входящие в данную дисциплину предметные составляющие.

Следуя за Августином в том, что предмет ОБ составляют «основные истины христианской веры», а значение его в том, что оно образует фундамент для всех прочих богословских дисциплин, Рождественский значительно четче выделяет в нем «истины, на которых зиждется религия вообще» (иными словами, теизм как таковой) — истина бытия Божия, действительность сверхчувственного мира и личного бессмертия человека и истины, «составляющие специфическое достоинство христианства», — о его божественном происхождении, богооткровенном достоинстве его учения, богочеловеческой природе его Основателя и значении основанной Им Церкви для религиозно-нравственной жизни человечества<sup>35</sup>. Задача ОБ — систематическое изложение оснований христианства и демонстрация несостоятельности их отрицания в антирелигиозных и антицерковных учениях. Метод его изложения — «преимущественно положительный», раскрытие пози-

<sup>32</sup> Прот. Ф. Голубинский однозначно считал, что «доказательства» суть лишь аргументы, поскольку нет такого высшего начала, из которого можно было бы вывести существование Бога (см.: Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868. С. 21–22). Этому не противоречит факт прямых заимствований из Голубинского, когда, например, соглашаясь с Кантом в том, что с онтологическим доказательством не все в порядке, архим. Августин указывает на «то глубочайшее основание, из которого оно исходит», — в том, что «сама идея Бесконечного Существа не может иметь причины ни в нас, ни в окружающем нас мире, а потому причиной имеет только Само это Существо» (*Августин (Гуляницкий)*). Указ. соч. С. 45–46).

<sup>33</sup> Однако из этой посылки он делает отнюдь не предполагавшийся в ней вывод: «Итак, бытие Бога можно доказывать».

<sup>34</sup> Там же. С. 39–41.

<sup>35</sup> *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году. Посмертное издание СПб духовной академии / А. Предтеченский, ред. СПб., 1884. Ч. 1. С. 7–8.

тивных истин христианства, наряду с защитой их от оппонентов. Рождественский, однако, подчеркивает, что последняя не должна составлять основной цели данной богословской дисциплины, поскольку в противном случае она распадется на полемические фрагменты. Здесь же он призывает к большой осторожности в пользовании новейшими философскими и научными концепциями (чем немало злоупотребляют западные богословы)<sup>36</sup>.

Как и Августин, Рождественский осмысляет термины, обозначающие ОБ и близкие к нему области, но делает это уже не на семинарском, а на академическом уровне. Прежде всего он отмечает сравнительную новизну самой католической дисциплины *Fundamentaltheologie*, которая представлена изданиями Эйрлиха (см. выше), а также послесоборными работами: «Руководство по фундаментальной теологии как основание церковной теологии, составленное под углом зрения философии религии» Й. Шпринцля (1876) и «Учебник по фундаментальной теологии» Ф. Гёттингера (1879). При этом он не без иронии отмечает, что в этих руководствах решается задача защиты не столько христианства как такового, сколько ватиканской конфессиональной доктрины: первый из этих трудов представляет собой философски аргументированный катехизис, третий — апологию новейших догматов, прежде всего о папской непогрешимости<sup>37</sup>. Соответствующая современная литература, прекрасно Рождественским изученная, предлагает критерии для различения *апологии* и *апологетики*: первая должна руководствоваться «задачами момента», вторая может претендовать на строительство системы защиты христианства по самым различным пунктам. Однако практика показывает, что труды под названием «Апология» решают те же «систематические задачи», что и сочинения жанра «Апологетика», а также, что последние постоянно меняют адрес своей аргументации: если до середины текущего столетия они были обращены преимущественно против библейской критики, то начиная с 1860-х гг. — против материалистического и натуралистического миробъяснения.

*Естественное богословие* равнозначно для него *рациональному богословию* на том основании, что в соответствующих ему «системах» делаются попытки выведения религиозных истин из начал разума, и образцом его он считает метафизическую систему Х. Вольфа. Расцвет «естественного богословия» приходился на XVIII — начало XIX в., после чего его задачи суживаются до задач естественнонаучной апологетики, примерами чего могут служить сочинения Г. Ульрици «Бог и природа» или «Бог и природа» К. Фламариона. Следующие близкие понятия — *умозрительное богословие* и *философская догматика*. Немецкие авторы соответствующих работ ставят перед собой задачи философского раскрытия религиозных истин, притом в одних случаях раскрываются истины общерелигиозные, в других — истины христианской веры. Хотя в основном эти темы разрабатывают католические богословы, у протестантов соответствующие труды обозначаются как «основная догматика». Ее темы — происхождение и сущность религии, откровение, сущность христианства и т. д. — более всего приближа-

<sup>36</sup> *Рождественский Н. П.* Указ. соч. С. 11.

<sup>37</sup> Там же. С. 108–109.

ются к ОБ<sup>38</sup>. Таковы системы Х.-Г. Вейсе и И.-П. Ланге. Рождественский поддерживает это направление и выдвигает возражения против его критиков: то, что догматы суть предметы одной только веры, а не и умозрения, опровергается опытом их раскрытия у древних отцов; то, что философия ничего не принимает на веру, также неверно (даже математика принимает недоказываемые аксиомы); то, что философия скорее может поколебать веру в догматы, чем укрепить ее, неверно из того, что она может содействовать сознательной вере, а не слепой. Большее основание имеет то возражение, что «философская догматика» претендует на уже занятое место — «положительной догматики». Однако автор находит и здесь контраргумент: «...разница между догматическим богословием и философской догматикой состоит в том, что в системах положительных догматик... философские соображения приводятся иногда в пояснение догматов, главным образом имеют в виду решения тех или других возражений или недоумений относительно догматов; философские догматики представляют, напротив, целые системы специально философского раскрытия догматических истин»<sup>39</sup>. К этой философской догматике в России он относит «Лекции по умозрительному богословию» прот. А. Голубинского (см. выше), отмечая, правда, что тот раскрыл только одну ее часть — учение о Боге. Наконец, Рождественский сближает с ОБ и «общее богословие» (*theologia generalis*). Оно соответствует введениям в богословские дисциплины и вместе с тем должно содержать представления о религии как таковой, об откровении и сущности христианства<sup>40</sup>.

Сам же курс Рождественского, помимо детального введения в «Историю христианской апологетики, или основного богословия» (от начала христианства до современности)<sup>41</sup>, содержал две части — о религии как таковой и о христианстве. Структура его в значительной степени следует последовательности тем у Августина, который, в свою очередь, следовал «стандарту» программы Хрисанфа (см. выше). В части I размещались два отдела — о «религии с субъективной стороны» и об «основных истинах религии». В отделе 1 обсуждались сущность религии (с обращением к этимологии самого термина); ее отношение к другим сторонам человеческой жизни; ее происхождение — с критикой редуccionистских теорий от античных до шлейермахеровской и фейербаховской; изначальность и всеобщность религии в человеческом роде; аргументы в пользу начального монотеизма и соображения о причинах появления многобожия (наряду с обзором его архаических форм). В отделе 2 — истина о бытии Божьем, с рассуждениями о характере ее доказательств и изложением их самих (в последовательности: космологическое, телеологическое онтологическое, нравственное); учение о личном Боге (теизм в сопоставлении с деизмом, пантеизмом и — зачем-то — материализмом); учение о бессмертии души и рациональных оснований для веры в него. В части II был представлен обстоятельный критико-сравнительный обзор

<sup>38</sup> *Рождественский Н. П.* Указ. соч. С. 125.

<sup>39</sup> Там же. С. 127.

<sup>40</sup> Этим характеристикам соответствовали, по мнению Рождественского, «Введение в православное богословие» митр. Макария (Булгакова) и «Генетическое введение в православное богословие» прот. Ф. Ф. Сидонского.

<sup>41</sup> Как видно из этого «титула» для самого автора эти понятия были тождественными, и лишь его издатель прот. А. Предтеченский распределил их содержание по двум томам.

«естественных религий» (от религий Китая до греко-римской включительно), учение о богооткровенности христианства, а затем религия ветхозаветная и новозаветная.

Рождественский более всех своих предшественников углубился в задачу уяснения научного статуса доказательств существования Бога, пытаясь опровергнуть три основных, по его классификации, возражения против их «доказательности»<sup>42</sup>. Мнение о том, что они именно как доказательства по существу невозможны, опровергается тем, что кантовско-шлейермахеровская их критика основывается на неадекватном представлении о самом бытии Божиим; что убежденность в том, будто доказательство есть выведение низшего из высшего, основывается на ограниченном понимании самого доказательства<sup>43</sup>; что далеко не все доказательства должны иметь признаки «математической очевидности», поскольку помимо математических доказательств имеют место логические, так называемые демонстративные и индуктивные<sup>44</sup>, и именно вторые вполне применимы, когда речь идет о доказательствах бытия Божия. Рождественский также подробнее всех своих предшественников рассматривает проблему классификации этих доказательств, которую он предваряет обоснованием самой их множественности и сожалением о том, что обычно очень мало углубляются в саму их природу (здесь он полностью солидаризируется с Лейбницем). Сам же он предлагает сократить их четырехчастную схему<sup>45</sup> до двухчастной — распределить их на те, что приводят к познанию Бога из внешнего мира и из внутренней духовной жизни человека<sup>46</sup>.

Последовавшие за фундаментальным трудом Рождественского курсы ОБ были, как правило, ориентированы на общую четырехэтапную схему раскрытия «основных истин» православного религиоведения, выписанную уже в программе Хрисанфа-Августина (см. выше), но с учетом аудитории и личных предпочтений их авторов. При этом «естественно-теологический материал» — в виде преимущественно обоснований бытия Божия и бессмертия человеческой души — включался, как правило, в первый сегмент религиоведения, в учение о «религии вообще». Единодушны составители этих курсов были также в том, что «основное» содержание ОБ осуществляется апологетическим методом (а потому и не разделяли ОБ и «апологетику»), но иногда разнились в стиле раскрытия материала и в расстановке методологических акцентов. В хронологической последовательности эти авторские акценты выглядели приблизительно следующим образом.

<sup>42</sup> *Рождественский Н. П.* Указ. соч. С. 318–329.

<sup>43</sup> Например, доказательство того, что дом предполагает наличие строителя, никак не является выводением бытия строителя из бытия дома как высшего по отношению к нему начала (см.: Там же. С. 322). Здесь Рождественский полемизирует с Голубинским (см. dsit).

<sup>44</sup> Под демонстративными истинами Рождественский понимал почему-то выведение новых истин на основании уже добытых, под индуктивными — раскрытие истин подразумеваемых (см.: Там же).

<sup>45</sup> Хотя он не указывает, о чем, собственно, идет речь, можно предположить, что о так называемых основных доказательствах (которые противопоставляются «вторичным»), к которым и до него и после относили преимущественно онтологическое, космологическое, телеологическое и нравственное.

<sup>46</sup> Там же. С. 297.



В «Лекциях основного богословия» (1883) свящ. Василия Рождественского ОБ позиционировалось не только как обоснование права на существование прочих богословских дисциплин, но и как предполагающее уже изучение и некоторых из них (в первую очередь догматики и экзегетики), а также как дисциплина, опосредующая связь между «строго богословскими науками» и «гражданскими, или светскими»<sup>47</sup>. В «вопросе о доказательствах» он занимал позицию, противоположную той, на которой стоял его предшественник и однофамилец и очень близкую к мнению Голубинского: они не могут называться доказательствами в строгом смысле (*demonstrationes*), в которых следствия выводятся из «высших начал или аксиом», но служат реальным пособием к «прояснению и раскрытию лежащей в глубине нашего духа идеи о божестве», и без них нельзя обойтись при защите истины бытия Божия от сомневающихся в ней и отвергающих ее<sup>48</sup>.

Магистр Санкт-Петербургской академии и профессор богословия в Военно-медицинской академии и Лесном институте прот. Дмитрий Тихомиров в оказавшемся весьма востребованном «Курсе основного богословия» (первое издание, но уже посмертное — 1887) делил, как и Н. Рождественский, религиозные истины, обосновываемые в этой дисциплине, на общерелигиозные — истины бытия Божьего и присутствия бессмертного духа в человеке и специфически христианские — истины божественности происхождения и Основателя этой религии, а также богооткровенности Его учения<sup>49</sup>. Метод ОБ — философский и научно-критический: в отличие от догматического и нравственного богословия, оно не может опираться при своих исследованиях на Писание и Предание, поскольку ему как раз и следует «утвердить достоинство того и другого источника». Приемы и средства, которыми должен пользоваться апологет (а для его подготовки и преподается данная дисциплина), — это несомненные данные исторических и естественных наук, а также «строгое умозаключение и индукция»<sup>50</sup>. «Доказательность» доказательств бытия Божия он не проблематизировал, но насчитал основных три — космологическое, телеологическое и психологическое (подразумеваемая здесь и идея Бесконечного Существа и голос совести<sup>51</sup>).

Совсем недавно репрентированное пособие по ОБ и догматике профессора Харьковского университета прот. В. Добротворского (1895) примечательно разве тем, что он просто опустил «естественно-теологический» сегмент в своем курсе. Возможно, это означало, что он усомнился в плодотворности смешения фактически двух различных областей знания — религиологии и теологии, но это только догадка. Задача ОБ, по его мнению, в том, чтобы служить введением в основную богословскую дисциплину — догматику; ее предмет составляет рели-

<sup>47</sup> *Рождественский В. Г., свящ.* Лекции основного богословия. СПб., 1883. С. 25. Можно предположить, что данная формулировка также в определенной мере могла содействовать устранению соответствующей кафедры из штата богословских кафедр после реформы академического устава 1884 г. (см. выше).

<sup>48</sup> Там же. С. 77.

<sup>49</sup> *Тихомиров Д. А.* Курс основного богословия. Пг., 1915. С. 4.

<sup>50</sup> Там же. С. 5.

<sup>51</sup> Таким образом, он слил вместе еще докантовское моральное обоснование с декартовским (присутствующая в нашем уме идея Бесконечного Существа не может прийти к нам ни из внешнего мира, ни из внутреннего).

гия вообще и отдельные религии, метод — апологетика<sup>52</sup>. А вот почему тот же сегмент был устранен в популярном учебнике преподавателя Вифанской семинарии И. П. Николина «Курс основного богословия, или Апологетика» (1-е изд. 1904 г.), уже вполне понятно. Ведь, с точки зрения автора, религиозные и, в частности, христианские истины представляют собой только «данные нравственного опыта», а истинность их измеряется истинностью не логической, рассудочной, а одной лишь «истинностью непосредственного нравственного сознания»<sup>53</sup>.

Зато в книге известнейшего апологета (позднее новомученика) профессора Московской духовной академии С. С. Глаголева «Пособие к изучению основного богословия» (1912), предназначенной для женских богословских курсов, оказалась опущенной вся религиология. Большая часть издания была посвящена вере, богопознанию и теистической метафизике (происхождение мира, свобода воли, зло и провидение, бессмертие души, вечность), завершающая — христианским учением об Иисусе Христе и Церкви. ОБ не может ставить перед собой задачи пробуждения веры — добродетели, приобретаемой свободными усилиями души при воздействии на нее благодати, но лишь «задачу только возбудить желание иметь такую веру»<sup>54</sup>. Глаголев писал о возможности «научного обоснования истин веры»<sup>55</sup> и не ставил под вопрос «доказательность доказательств». Но он же оговаривался, что человек обретает Его не путем «логических анализов», но только путем нравственного самосовершенствования, а доказательства бытия Бога могут и должны быть стимулом для прохождения этого пути<sup>56</sup>. Поэтому он не занимался их классификацией, обращая внимание аудитории прежде всего на их богатство и разнообразие. Включал он в них Паскалево «доказательство от пари», но также (впервые, вероятно, по крайней мере из русских авторов) обращает внимание и на «доказательство от атеизма» Б. Франклина. Речь идет о том, что когда французские энциклопедисты воспедали его изобретения в области электричества в оде, где он уподоблялся титанам, отнявшим перуны у Зевса, он заявил, что до того ему были известны все основные доказательства бытия Божия, а теперь он может установить новое — от ненависти: ненавидеть можно только то, в существование чего веришь, а ненависть к Богу, которой дышали эти атеисты, свидетельствовала в пользу и их веры в Его существование<sup>57</sup>.

Хотя киевскому профессору прот. Павлу Светлову принадлежала большая заслуга в деле систематизации литературы по апологетике, его собственный «Курс апологетического богословия» (1912) яркостью не впечатляет. Он состоял из двух частей — изложения исторических основ христианства и систематического изложения христианского вероучения «в главнейших его основаниях». Связь с ОБ

<sup>52</sup> Прот. В. Добротворский. Основное богословие, или Христианская апологетика. Православное догматическое богословие: Лекции. СПб., 2005. С. 4–5.

<sup>53</sup> Николин И. Курс основного богословия, или Апологетики. Сергиев Посад, 1914. С. 8. Видимо, это неуважение к «рассудочности» позволило ему включить в деистические концепции религии даже ...понимание ее и у Ф. Якоби.

<sup>54</sup> Глаголев С. С. Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912. С. II.

<sup>55</sup> Там же. С. 26.

<sup>56</sup> Там же. С. 78.

<sup>57</sup> Там же. С. 77.

очевидна, но пропущена базовая тема «о религии вообще» и истории религий. «Естественно-теологические» темы (Бог, вселенная, происхождение зла) включены в начало второй части, которая завершается «откровением истины», «откровением любви» и «откровением силы» во Христе Иисусе. Апологетика, по его мнению, должна выстраиваться поэтапно: начинать с «гносеологии или учения о познании в применении к религии», продолжать обоснованием «внешнего превосходства» христианства над другими религиями и завершать обоснованием его «внутренних превосходств»<sup>58</sup>.

Новых «методологических прорывов» в ОБ после синодального периода до сих пор, кажется, не обнаружилось. Уже сам порядок изложения материала в многократно издаваемом учебнике А. И. Осипова заметно уступает в «когерентности» дореволюционным курсам, на которые он опирается<sup>59</sup>. Логичнее выстроено введение в ОБ архиеп. Михаила (Мудьюгина), хотя туда также введены темы, которые вряд ли относятся до предмета ОБ<sup>60</sup>. Значительно лучше была составлена «Апологетика» прот. Василия Зеньковского (1957), где рассматрива-

<sup>58</sup> Светлов П. Я., прот. Курс апологетического богословия. К., 1912. С. 15. Читатель вполне может судить, сколь успешно с такими «категориями» можно работать.

<sup>59</sup> Так, в третьем издании учебника автор начинает вроде бы с того, с чего и синодальные профессора: с понятия об ОБ, с теистического объяснения происхождения религии (соответственно, опровержения альтернативных объяснений), затем в «нерелигиозных системах мысли» объединяет деизм, пантеизм и теизм (!) вкупе с «наиболее распространенными ошибками в понимании существа религии» у Канта, Гегеля и Шлейермахера, из чего следует, что он не различает типы самих религиозных мировоззрений и философскую рефлексию над ними. Далее следуют «доказательства бытия Божия» по Кудрявцеву-Платонову, а затем, под рубрикой, никак не соответствующей «наполнению» ее, «Религия и человеческая деятельность», разясняются взаимоотношения между религией, наукой и философией, наукой и христианством, за чем следует «Откровение» (как и в синодальном ОБ, да только не на том месте) и рекомендация благочестивому читателю, как правильно проходить духовный путь под руководством наставника (что в синодальном ОБ было бы «непредставимо», поскольку это относится совсем к другим богословским дисциплинам). Наконец, после схождения Св. Духа и стяжания Его плодов автор без всякого смысла возвращается к «Язычеству» (с включением, «без пересадки», прямо сюда же «сатанинской гордыни» Франциска Ассизского, Катарини Сиенской и Терезы Авильской!) и «Ветхозаветной религии», после чего, как ни в чем не бывало, рассматриваются различные теории происхождения мира и концепция эсхатологии в русском богословии XX в. (см.: Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1999). В шестом издании книги есть два положительных сдвига: во-первых, весьма обстоятельно дается очерк истории апологетики (по следам Н. П. Рождественского) и в подзаголовке уже отсутствует само словосочетание «ОБ»: автору стало, может быть, наконец понятно, что он пишет скорее в средневековом латинском жанре «о чем угодно», а не о какой-то конкретной, пусть и широкой, богословской дисциплине. Однако сочетание упрощенности с тематической «спонтанностью» полностью сохраняется и здесь: в апологетику включается все подряд, что автору кажется интересным и важным в религии и духовной жизни — вплоть до «социальной христианской деятельности» (см.: *Он же*. Путь разума в поисках истины. М., 2010).

<sup>60</sup> Речь идет о завершении курса рассуждениями о социальной деятельности (религия и труд, семья, государство, наука, искусство), которые следуют прямо за «Божественностью Господа нашего Иисуса Христа». Вызывает недоумение и «волюнтаристский способ богопознания». Но несомненной заслугой автора следует признать «введение к введению», где из того бесспорного положения, что апологетика есть «наука диалога», выводятся правила корректной беседы с инакомыслящими (см.: *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Введение в основное богословие. М., 1995).

лись в продуманной последовательности «христианство и наука», «христианство в истории» и «христианство как церковь». Зеньковский также гораздо больше, чем Осипов, привлекает данные науки своего времени (а не давно прошедшего). Однако он даже не думал входить в методологические вопросы или в установление корреляций между апологетикой и смежными дисциплинами, как то делали синодальные авторы, начиная с архим. Августина (см. выше). В этом, а также в игнорировании самого понятия «ОБ» хорошо чувствуется дистанцирование русского зарубежья от «синодальной схоластики».

### *Пересекающиеся окружности*

Возвращаясь из исторического экскурса в историю синодального ОБ к конструированным родовым признакам ФТ, можно уверенно констатировать, что значительные пересечения у них несомненно есть. Прежде всего, в том общем сегменте обоих дискурсов, который связан с рациональным обоснованием теизма — в виде обоснований сосуществования веры и знания, существования Бога, Его атрибутов и действий, допущения зла в мире и бессмертия человеческой души. В обоих случаях это обоснование осуществляется в полемическом, апологетическом формате. Элементы эпистемологической критичности также обнаруживаются в ОБ во внимании и даже дискуссиях на предмет «доказательности доказательств» (которым по этой причине нами было уделено специальное внимание). Признак внедрения на территорию богооткровенной теологии еще более очевидным образом в ОБ присутствует — в самой базовой структуре всех рассмотренных курсов этой дисциплины. Отсутствует только момент компаративистский — учет интеркультурного опыта богопознания. Но он и в современной ФТ, как мы убедились, начинает эксплицироваться фактически не ранее, чем в XXI в. Поэтому, пользуясь нехитрыми графическими аналогиями, можно сказать, что, если соотношение ФТ и ЕТ может быть представлено в виде концентрических кругов, то соотношение ФТ с ОБ — в виде перекрещивающихся.

Различия, однако, также немалые. Прежде всего, это невозможный для аутентичной ФТ синкрет тематик — пропедевтической, религиологической (о термине см. выше), метафизической и догматической — невозможный именно потому, что классическая философская рациональность обязана прежде всего заботиться упорядочиванием знаний, а смешение религиоведения и теологии этому предназначению прямо противоречит. Между тем для ОБ указанный синкрет (который, вероятно, вызывал сомнения и у духовно-академических законодателей — см. выше) был и в настоящее время должен оставаться в целом естественным, поскольку и потребность «вводить» богословские дисциплины чем-то вроде «общего богословия» и апологетические задачи (не забудем, что для ОБ они основные), решаемые и на почве сопоставления религий, и философской обороны основных истин теизма и самой догматики, для духовной школы являются вполне органическими. Другое различие — коммуникативного порядка. Духовно-академическое ОБ рассчитано на обеспечение пастыря, катехизатора и миссионера определенной суммой *готовых* общеподготовленных и апологетических знаний (желательно и навыков), которые можно в готовом же виде

применять по назначению. А ФТ решает «диалогические задачи» — вовлечения и «внешних», и «невнешних» в совместное *исследование* — и должна исходить не из того, что она имеет уже совершенно готовые ответы на все возражения «неверных» и «сомневающих», а из того, что она призвана вместе с ними сопоставлять все *pro et contra* по поводу конкретных топосов путем «взвешивания аргументов», и именно предполагает прилагательное в словосочетании «ФТ». Разумеется, она должна делать это, опираясь и на накопленные уже результаты своей традиции и отчасти даже и других (см. выше), но это никаким образом не освобождает ее от самостоятельной рефлексии, ибо без нее прилагательное в словосочетании «ФТ» опять-таки окажется устранимым. А вот существительное в том же словосочетании указывает на то, что ФТ должна решать задачи духовно-практические — философской «нейтрализации» одних, обращения других и просвещения третьих, а потому ее основным форматом должно быть диалектическое искусство (в платоновском смысле — не в гегелевском).

Принимая в качестве перспективного двуединство исследовательских функций христианской ФТ в виде «обосновательной» и «прояснительной» (см. выше), можно предположить, что они должны распределяться (без жесткой демаркации) в соответствии с тем, что традиционно и правильно разделялось как познание естественное и предполагающее также иные источники знания. В первой позиции речь идет о формате *апологетическом*, во второй — о *герменевтическом*. Что такое апология теистических верований, известно очень хорошо, а что такое плодотворная философская герменевтика для христианской теологии, само нуждается в «прояснении». Предположительно, что она должна быть связана не столько с рационализацией сверхразумных по своей природе христианских догматов, сколько с современным философским истолкованием самой богооткровенности текстов Писания, основных стратегий их экзегезы (за которыми также стоят определенные философские программы и «антипрограммы»), выявлением в «бесконечности» их смыслов тех, которые могут быть определяющими и для предметов современных философско-теологических дискуссий, а также с рационально-экспертными функциями по отношению к различным топосам Предания, которые вряд ли в настоящее время могут истолковываться в старохристологических схемах, вроде *consensus partum*.

На обоих этих путях для отечественной ФТ было бы перспективным пользоваться ресурсами отечественных теологических дисциплин, к которым, помимо ОБ, относится в равной, если не в большей еще степени, и московская теистическая метафизика А. Ф. Голубинского, В. Д. Куравцева-Платонова и С. С. Глаголева, впитавшая и лучшие для ее эпохи достижения европейской рациональной теологии. Обоснования существования Бога, бессмертия души (вместе с обсуждениями самого качества обоснования) и богодухновенности самого Писания относятся к ним в первую очередь. При этом ФТ имеет все права и даже (ввиду ее критической природы, поскольку она философская) обязанности не только их принимать, но и от них отталкиваться. Но очень важно принятие для ФТ и самого феномена религии и религиозного опыта в качестве отправного пункта для теологической рефлексии, которое восходит в конечном счете к «школе» архим. Хрисанфа (Ретивцева) и находит наиболее основательное осмысление у прот. Н. Рождественского.

А вот каким образом может быть более подробно прочерчена карта компетенций и топосов современной отечественной ФТ, должно составить предмет уже дальнейших публикаций.

*Ключевые слова:* теология, рациональная теология, богооткровенная теология, естественная теология, философская теология, основное богословие, методология, апологетика, герменевтика, аргументация.

## PHILOSOPHICAL THEOLOGY AND FUNDAMENTAL THEOLOGY

V. SHOKHIN

(The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences)

Two theological disciplines are contrasted in this article: philosophical theology and fundamental theology. The former evolved in Great Britain and the United States and may be considered a type of philosophical and inter-cultural deepening of natural theology. The latter was developed principally in Western Europe and especially in German Roman Catholic schools as Fundamental-Theologie and deals mostly with theology from the standpoint of Christian apologetics. The contrast between the two types is based on the fact that each of them presents differing ways of *theologia naturalis* (with apology of theism at its heart), both entering the area of *theologia revelata*. This article is an attempt at mapping out the beginnings of an Eastern Orthodox philosophical theology as an innovative theological program. The author is therefore interested in examining exactly what constitutes such a philosophical theology and in defining the limits which Eastern Orthodox tradition necessarily places upon the evolution of such a system. He also tries to learn what past methodological discussions occurring in the environment of the Russian Orthodox theological schools can contribute to the development of such a system. The author argues that these contributions need to be confined merely to the courses offered by theological schools during the synodal period. Finally, the author wishes to define how philosophical theology and fundamental theology can relate to each other in spite of their theoretical differences. The fields of apologetics and hermeneutics would certainly profit from the development of the school of philosophical theology but exactly in what way remains a question for further research.

*Keywords:* Theology, Rational Theology, Revealed Theology, Natural Theology, Philosophical Theology, Fundamental Theology, Methodology, Apologetics, Hermeneutics, Argumentation.

### Список литературы

1. *Kant I.* Gesammelte Schriften. B., 1912. Bd. 8.
2. *Mac Donald S.* Natural Theology // The Routledge Encyclopedia of Philosophy / E. Craig, ed. L.; N. Y., 1998. Vol. 6. P. 711–712.

3. *Pummer R.* Religionswissenschaft or Religiology? // *Numen.* 1972. Vol. 19. P. 91–127.
4. *Schrödter W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / J. Ritter, K. Gründer, Hrsg. Basel, 1992. Bd. 8. S. 714–715.
5. *Shokhin V.* Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology // *Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives* / D. Bradshaw, ed. Washington (DC), 2012. P. 5–20.
6. *Tennant F. R.* Philosophical Theology. Cambridge, 1928–1930. Vol. 1–2.
7. *Wagner H.* Fungamentaltheologie // *Theologische Realenzylkopädie* / G. Kraue, G. Müller, Hrsg. B., 1983. Bd. 11. S. 741–751.
8. *Антонов К. М.* Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия.* 2011. Вып. 1 (33). С. 42–46.
9. *Глаголев С. С.* Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912.
10. *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в революционную эпоху. Академия в социальном движении и служении в начале XX века. М., 1999.
11. *Гуляницкий, архим.* Руководство к основному богословию. Вильно, 1876.
12. *Добротворский В., прот.* Основное богословие, или Христианская апологетика. Православное догматическое богословие: Лекции. СПб., 2005.
13. *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: Колибра, 2008.
14. *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Казань, 1892. Вып. 2.
15. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989.
16. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: систематический очерк. М., 1998.
17. *Кудрявцев–Платонов В. Д.* Сочинения. Сергиев-Посад, 1898. Т. 2. Вып. 2, 3.
18. Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868.
19. *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Введение в основное богословие. М., 1995.
20. *Николин И.* Курс основного богословия, или Апологетики. Сергиев Посад, 1914.
21. Оксфордское руководство по философской теологии / Т. П. Флинт, М. К. Рей, сост., В. В. Васильев, пер. М., 2013. С. 787–860.
22. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 2010.
23. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1999.
24. *Рождественский В. Г., свящ.* Лекции основного богословия. СПб., 1883.
25. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году. Посмертное издание СПб духовной академии / А. Предтеченский, ред. СПб., 1884. Ч. 1. С. 7–8.
26. *Светлов П. Я., прот.* Курс апологетического богословия. К., 1912.
27. *Сергиевский Н.* Об основных истинах христианской веры. Апологетические публичные чтения, читанные в 1871 г. М., 1872.
28. *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 384–389.
29. *Тихомиров Д. А.* Курс основного богословия. Пг., 1915.
30. *Хлебников Г. В.* Философская теология античности: аналитический обзор. М., 2005.
31. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.
32. *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М., 2010.
33. *Эванс С., Мэнис З.* Философия религии: размышление о вере. М.: ПСТГУ, 2011.