

# Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова)

*Священник Дмитрий Лушников*

Санкт-Петербургская духовная академия,  
Российская Федерация, 191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17

**Для цитирования:** *Лушников Д. Ю.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 263–286. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.206>

Статья посвящена анализу естественно-теологического наследия святителя Иннокентия (Борисова) — учений о доказательствах существования Бога и божественных атрибутах. Данные доктрины у святителя представлены соответственно в его основном и догматическом богословиях. Анализ предвзятся краткой историей становления отечественного основного богословия, в рамках которого впервые выявляются два главных направления его развития: как естественного богословия в Московской духовной академии и как общего богословия в Санкт-Петербургской и Киевской духовных академиях. Освещается проблематика локализации учения о божественных атрибутах в структуре отечественного богословия. Помимо подробного изложения содержания вышеуказанных доктрин святителя Иннокентия, дается их характеристика, причем выявляются достоинства и недостатки естественного богословия ученого, определяется степень влияния западных богословских систем на это богословие. В целом рационально-теологическое наследие святителя Иннокентия характеризуется как один из первых отечественных опытов самостоятельной исследовательской работы в указанной области теологического знания. По мнению автора, святитель Иннокентий (Борисов) может по праву считаться одним из родоначальников нового духовно-академического богословия синодального периода, положившим прочные основания для дальнейшего становления и развития идентичного русского богословия как такового.

*Ключевые слова:* святитель Иннокентий (Борисов), основное богословие, общее богословие, богословские науки, введение в круг богословских наук, естественная теология, доказательства существования Бога, божественные атрибуты.

## 1. Естественная теология и основное богословие в синодальный период

Естественная теология, будучи одним из видов теологии рациональной, наряду с аналитической философией религии, философской теологией и основным богословием представляет собой опыт философского

- 
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2023
  - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

размышления о существовании и природе Бога. Двойкий характер ее задач, состоящих как в защите религиозной веры от попыток ее разрушения философствующим разумом, так и в расширении и уточнении горизонта богопознания на основании философских ресурсов, т. е. присущих (естественных) разуму законов мышления, во многом определил и предметную структуру данной теологической дисциплины. Проблематика естественной теологии в большей степени сосредоточивается вокруг так называемых доказательств существования Бога и обоснования божественных атрибутов. В область ее интересов также традиционно попадают вопросы Промысла Божьего, сущности и происхождения зла, взаимоотношения религиозного и естественно-научного знаний. Таким образом, естественная теология практически полностью, за исключением раздела о божественных атрибутах, помещается в предметную структуру современного основного богословия.

Почему же исторически сложилось так, что учение о свойствах Божества, будучи философским по своему характеру, а значит, методологически соответствующим основному богословию, выпало из предметного поля отечественного варианта данной богословской дисциплины?

К началу преподавательской деятельности свт. Иннокентия (Борисова) (1800–1857), т. е. к 1824 г., основное богословие как самостоятельная теологическая дисциплина в системе отечественного духовно-академического образования представлено не было, поскольку процесс формирования его как науки, занимающейся основами веры и основополаганием теологии, в то время еще не был завершен не только в России, но и на Западе<sup>1</sup>. Согласно Уставу духовных академий 1814 г., в духовных академиях основное богословие было представлено двойким образом: 1) на первых двух философских курсах в рамках преподавания метафизики<sup>2</sup> как есте-

<sup>1</sup> На Западе первая кафедра основного богословия была открыта только в 1856 г. в Пражском университете И. Н. Эрлихом. В духовных академиях России данная дисциплина институализируется в 1869 г., после введения нового Устава духовных академий. Подробнее о становлении западного основного богословия см.: *Лушников Д., свящ. Основное богословие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Познание, 2021. С. 20–28, 48–53.*

<sup>2</sup> По мнению историка русской духовно-академической философии А. И. Абрамова, наибольшим влиянием и авторитетом среди учебников по философии в русских духовных академиях и семинариях того времени пользовалась неоднократно переизданная и побившая все рекорды философских публикаций «Метафизика» Ф. Х. Баумейстера (1698–1785), наиболее известного последователя философских учений Лейбница и Вольфа (*Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Круг, 2005. С. 232–233*).

Труд Ф. Х. Баумейстера состоит из четырех частей: 1) онтологии; 2) космологии, или науки о мире вообще; 3) психологии, или науки о духах; 4) «богословии естественной». В последней, состоящей из шести глав, кроме учения о доказательствах существования Бога, о разуме, воле и делах Божиих, представлено также учение «о сущности и свойствах Бога вообще», иначе говоря, «о божественных атрибутах» (*Баумейстер Ф. Х. Метафизика / пер. с лат. Я. Толмачева. М.: Губернская тип. А. Решетникова, 1808. С. 4*).

ственное богословие; 2) на следующих за ними богословских курсах как прелиминарное введение в догматику под названием «общей богословии», своим содержанием имевшее вопросы предмета, задачи, важности изучения, исторического развития христианского богословия как такового, т. е. все то, что обыкновенно называлось пролегоменами. Также во введение входили классификация и методология богословских наук.

Рассматривая историю становления отечественного академического основного богословия, можно выделить два магистральные направления его развития: по линии естественного богословия — в Московской духовной академии, по линии общего богословия или введения в богословие — в Санкт-Петербургской и Киевской духовных академиях<sup>3</sup>.

В Московской духовной академии преподавание основного богословия как богословия естественного достигает невиданного для отечественного богословия синодального периода расцвета. Усилиями прот. Федора Голубинского (1797–1854) и его ученика В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891), преподававших данную дисциплину в тесной связи с изучением философии и исследованием метафизических вопросов<sup>4</sup>, в Москве сформировалась собственная школа основного богословия, названная проф. Н. Н. Глубоковским «школой верующего разума». В ее рамках со всесторонней основательностью и рациональной законченностью была развита целостная синкретическая система христианских теистических воззрений, наиболее подходящая и соответствующая целям и задачам христианской апологетики<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> В четвертой духовной академии — Казанской, которая была открыта значительно позже, в 1856 г., — основное богословие первоначально преподавалось вместе с богословием обличительным (сравнительным) и, мыслимое как системная апологетика, во многом было ориентировано на проведение полемического диалога с иноверием (*Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.): в 3 вып. Вып. 2. Казань: Тип. ун-та, 1892. С. 250). Именно в аспекте обоснования истинности христианского Откровения еп. Хрисанф (Ретивцев) (1832–1883), преподававший основное богословие в Казани с 1858 по 1865 г., сформировал новый для отечественного богословия историко-философский метод фундаментально-теологической работы. Посредством осуществляемого им историко-философского синтеза тех или иных религиозных систем автор обнаруживал все исторические слабости последних, выявлял их естественный характер и тем самым утверждал боготкровенный характер христианской религии. Таким образом, наибольшее внимание в своей фундаментально-теологической работе еп. Хрисанф (Ретивцев) уделил второму разделу основного богословия — «*demonstratio christiana*» («Откровению»), что, однако, в целом соответствовало Санкт-Петербургскому — Киевскому пути развития отечественного основного богословия (подробнее об этом ниже).

<sup>4</sup> Прот. Ф. Голубинский преподавал метафизику с 1828 по 1830 г. и с 1842 по 1854 г., а В. Д. Кудрявцев-Платонов — с 1854 по 1891 г. (*Голубцов С. А.* Московская духовная академия в дореволюционный период. Т. 2: Кафедры и личный состав академии. Ч. 2: Библиографический словарь сотрудников академии в 1814–1870 гг. М., 1987. [Машинопись.] С. 6–7).

<sup>5</sup> *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Издательский дом Свято-Владимирского братства, 2002. С. 42–43.

Протоиерей Федор Голубинский в «Лекциях по умозрительному богословию»<sup>6</sup> (он также называет их «Theologia rationalis, sev naturalis») сохраняет три основных раздела «естественной богословии» Баумейстера: о бытии Божиим, о свойствах Божиих и о делах Божиих. Учение о божественных атрибутах он разрабатывает достаточно основательно, сопровождая его решением методологических вопросов и подробной классификацией божественных свойств.

Профессор В. Д. Кудрявцев-Платонов в представленной им метафизической системе к естественному богословию, или «учению о безусловном сущем»<sup>7</sup>, относит доказательства бытия Божия и учение о свойствах Бога и об отношении Бога к миру, где вместе с критикой дуализма, деизма и пантеизма рассматривает идею Божественного Промысла. В других частях своей системы (космологии, психологии и нравственной философии) В. Д. Кудрявцев-Платонов подробно разрабатывает и другие традиционные для основного богословия темы, а именно доказательства творения мира Богом и бессмертия души, затрагивая также вопрос объективного (религиозного) обоснования нравственности<sup>8</sup>.

Таким образом, в рамках развития данного направления отечественного основного богословия учение о божественных атрибутах прочно закрепляется в его предметной структуре.

В рамках же второго пути становления отечественного основного богословия как богословия общего, предварявшего догматику, учению о божественных атрибутах было определено совсем иное место. Здесь ключевая роль в становлении основного богословия как самостоятельной богословской дисциплины со своей предметной структурой может быть отведена свт. Иннокентию (Борисову). Начав преподавание общего богословия в Санкт-Петербургской духовной академии в 1824 г., свт. Иннокентий, ставший в 1831 г. ректором Киевской духовной академии, впервые в России вводит его в куррикулум высших духовных школ в качестве

<sup>6</sup> Голубинский Ф. А., *прот.* Лекции по умозрительному богословию со слов профессора философии в Московской духовной академии, протоиерея Федора Александровича Голубинского, записанные в 1841–1842 учебном году студентом Академии XIV курса Владимиром Назаревским. М.: Синод. тип., 1868.

<sup>7</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. 9-е изд. Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1915. С. 1.

<sup>8</sup> Влияние данного подхода в преподавании основного богословия в Московской духовной академии было настолько сильным, что даже после введения Устава Русской православной церкви 1869 г., согласно которому в Академии была организована специальная кафедра по указанной дисциплине, эта дисциплина не получила особенного развития вплоть до смерти В. Д. Кудрявцева-Платонова в 1891 г. Период с 1869 по 1891 г. характеризуется частой сменой преподавателей основного богословия и фактическим отсутствием изданных текстов. Исключением может быть только прот. Иоанн Петропавловский (1844–1907), преподававший с 1870 по 1878 г. и издавший впоследствии сборник статей апологетического содержания (*Петропавловский И. Д., прот.* В защиту христианской веры против неверия: сб. апологетических статей. М.: Типолит. И. Ефимова, 1897.

отдельного специального предмета<sup>9</sup>. Особенная заслуга свт. Иннокентия состоит в том, что он, обладая «сильно развитой логической чуткостью мысли и близким знакомством с тогдашней научно-богословской систематикой», в своих лекциях «открыл перспективу всего состава богословских наук»<sup>10</sup>.

Формируя и институализируя новую теологическую дисциплину под именем «религиозистика»<sup>11</sup>, свт. Иннокентий во многом ориентировался на современные ему католические богословские системы, новейшей из которых на тот момент являлась «Система католического богословия» бенедиктинца Марианна Добмайера (1753–1805)<sup>12</sup>. Восьмитомная система Добмайера, издававшаяся более десяти лет, с 1807 по 1819 г., состояла из трех частей: «Энциклопедия и методология» (*Encyclopedia et methodologia*, Т. 1), «Общее теоретическое или доктринальное католическое богословие» (*Theologiae catholicae doctrinalis seu theoreticae generalis*, Т. 2–4) и «Догматическое богословие» (*Theologia dogmatica*, Т. 5–8).

Как видно, общее богословие вместе с богословской энциклопедией и методологией (впоследствии, к 1840–1850-м гг., они будут выделены в католическом богословии в отдельный предмет — основное богословие) составляют половину всей системы Добмайера. В общем богословии автор придерживается раннее предложенной Пьером Шарроном (1541–1603) трехчастной структуры дисциплины<sup>13</sup>. Начав преподавать основное богословие

<sup>9</sup> См. об этом: Лушников Д. Ю., свящ. Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // *Христианское чтение*. 2022. № 4. С. 98–115.

<sup>10</sup> Ястребов М. Ф. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА // *Труды Киевской духовной академии*. 1900. № 12. С. 535.

<sup>11</sup> В то время унифицированное наименование данной дисциплины еще не закрепилось. В рамках своего рабочего поля основное богословие могло иметь такие названия, как апологетика, энциклопедия, *prolegomena* (введение), *theologia generalis* (общая теология) или же собственное предметное название. Видимо, термин «основное богословие» впервые в России был использован учеником свт. Иннокентия, архиеп. Димитрием (Муретовым) (см. программу последнего: *Титов Ф. Макарий (Булгаков)*, митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк: в 3 т. Т. 1. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. С. 182).

<sup>12</sup> Как отмечает М. Ястребов, основываясь на дореволюционных архивных материалах Киевской академии, именно на системе М. Добмайера были построены лекции по общему и догматическому богословию учителя свт. Иннокентия, первого ректора преобразованной и вновь открытой в 1919 г. Киевской духовной академии, архиеп. Моисея (Богданова-Платонова-Антипова) (1783–1834) (*Ястребов М. Ф. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов)*. С. 535, 551).

<sup>13</sup> Пьер Шаррон ввел трехчастный тематический канон католической апологетики — религия, христианство, Церковь, — ставший классическим. У него появляется схема трех так называемых *demonstrationes*: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica*, — которые вполне соответствовали необходимой последовательности шагов, требовавшихся для разумного обоснования христианской веры. Современные разделы основного богословия, также называемые «трактатами» (религия, Откровение, Церковь), сформировались в соответствии с приведенными выше *demonstrationes*. Позднее к ним прибавился раздел «*De locis theologicis*», посвященный научной теории

как самостоятельную дисциплину, свт. Иннокентий сохраняет в своей программе трехчастное деление общего богословия, закрепляя таким образом данный тематический канон в отечественном богословском пространстве<sup>14</sup>.

Заложенное свт. Иннокентием направление основного богословия в итоге стало приоритетным в российском духовно-академическом образовании. Митрополиту Макарию (Булгакову), ученику архиеп. Димитрия (Муретова), который, в свою очередь, был учеником свт. Иннокентия, принадлежит честь создания первой в России системы православного богословия, в которой основное богословие было представлено именно как общее богословие, или введение в богословские дисциплины<sup>15</sup>. Разработанная же автором система богословия легла в основу образовательного Устава Русской православной церкви 1869 г., в рамках которого основное богословие и получило окончательную легитимацию.

Что касается божественных атрибутов, то у Добмайера они достаточно подробно излагались в начале догматической части его сочинения, в разделе «Бог в Себе» (*Deus in se*), как предваряющие изложение богооткровенного учения о Св. Троице<sup>16</sup>. В этом случае свт. Иннокентий также следует уже устоявшемуся в католическом богословии тематическому канону. Этим объясняется то, что традиционные для естественного богословия темы он практически полностью закрепляет в своем догматическом богословии. Учение о божественных атрибутах, о разуме и воле Божией вошло в первую часть догматики свт. Иннокентия («Учение о Боге вообще — в Самом Себе»), а учение о Промысле Божиим составило отдельную, четвертую ее часть («О Промысле или Провидении»)<sup>17</sup>. В предметную структуру сформированного им основного богословия из естественной теологии вошло лишь учение о доказательствах существования Бога.

Таким образом, тематика естественной теологии представлена у свт. Иннокентия в рамках двух академических дисциплин: основного и догматического богословий<sup>18</sup>.

богословия, учению о принципах и познании, учению об источниках богословского познания и т. д. 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 в., в том числе у Добмайера, обрел самостоятельность в виде богословской энциклопедии и методологии.

<sup>14</sup> См. об этом: *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов). С. 103–104.

<sup>15</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. 7-е изд. СПб.: Печатный двор, 1913. О «Введении» митр. Макария см.: *Лушников Д., свящ.* Рациональная теология в системе основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // *Философия религии: аналитические исследования.* 2021. Т. 5, № 2. С. 41–64.

<sup>16</sup> *Dobmayer M.* *Systema theologiae catholicae: in 8 vols.* Vol. 5: *Theologia dogmatica.* Solisbaci: Sumptibus ac typis Seidelianis, 1818. P. 19–149.

<sup>17</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* О Боге вообще, как учредителе Царства нравственно-го или Небесного // *Сочинения Иннокентия архиеп. Херсонского и Таврического.* СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. С. 191–283.

<sup>18</sup> Как преподаватель богословских дисциплин, свт. Иннокентий потрудился в двух духовных академиях: в Санкт-Петербургской он преподавал с 1824 по 1830 г. обличительное (сравнительное) и основное богословие (последнее тогда еще как общее богословие);

Рассмотрим подробнее наиболее важные для естественной теологии разделы — о доказательствах существования Бога и о божественных атрибутах — в том виде, как они представлены в богословском наследии свт. Иннокентия.

## 2. Доказательства существования Бога

Учение о доказательствах бытия Божия разрабатывается свт. Иннокентием в двух текстах: в статье «О бытии Божиим»<sup>19</sup> и в курсе лекций по основному богословию «О религии вообще»<sup>20</sup>.

Статью «О бытии Божиим» автор начинает с рассмотрения традиционных форм доказательств (исторического, телеологического, космологического и онтологического), которые он называет «путями», или «образами убеждения в бытии Божиим» (с. 164). Историческое доказательство, по его мнению, состоит в решении вопроса о всеобщности и неизменяемости (постоянстве) веры в бытие Божие. «Вера в Бога подкрепляется тем непрекаемым уважением, которое мы обязаны иметь ко всеобщему смыслу рода человеческого и которое в сем случае тем сильнее проникает в наше сердце, чем прилежнее размышляем, что вера в Бога существовала во все времена и у всех народов» (с. 157). По свт. Иннокентию, исторический аргумент, как «глас общего человеческого смысла касательно бытия Божия» (с. 158), является достаточно убедительным для суждений здравого и беспристрастного рассудка, поскольку «надо быть слишком заняту пустыми мудрованиями, чтобы отвергать достоверность древней истории и вместе с нею достоверность веры в бытие Божие» (с. 159).

Следующий путь обоснования бытия Божия автор относит к разряду «доказательств от здравого смысла» или к образу убеждения в истине бытия Божия на основании «общего смысла», который заимствуется из рассматривания природы (с. 164–165). По сути, свт. Иннокентий объединяет в своих рассуждениях телеологическое и космологическое доказательства, представляя их как некое единое «доказательство от природы». К посылкам своего доказательства, которые он называет «известными началами» (с. 165), святитель относит: 1) повсюду наблюдаемую в мире целесообразность, согласно которой совершенство природных явлений намного превосходит человеческие изящные произведения; 2) любой обнаруженный порядок, по естественному ходу человеческого мышления объясняющий-

---

в Киевской, с 1831 по 1833 г., догматическое богословие и религиозистику (т. е. собственно основное богословие), а с 1833 по 1835 г. — богословие нравственное.

<sup>19</sup> [Иннокентий (Борисов), свт.] О бытии Божиим // Христианское чтение. 1824. Ч. 13. С. 147–225. По обычаю того времени все статьи в данном журнале публиковались без имени. Авторство свт. Иннокентия подтверждается им самим в письме к Белогову от 26.09.1824 (Мацевич Л. С. Из неизданных рукописей архиепископа Иннокентия Борисова // Труды Киевской духовной академии. 1883. № 4. С. 657).

<sup>20</sup> Иннокентий (Борисов), свт. О религии вообще // Сочинения Иннокентия архиеп. Херсонского и Таврического. С. 15–78.

ся последним бытием его «распорядителя», который «представляется отличным от того, что приведено им в порядок»; 3) утверждение, что если за произведениями искусства мы мыслим бытие их создателя, то и, рассматривая мир в целом как упорядоченную структуру, «по необходимости встречаемся с мыслью о высочайшем Существо. Где высочайший порядок, там высочайший ум» (с. 167).

Сделав, казалось бы, уже окончательный вывод в рамках телеологического доказательства, свт. Иннокентий *ex abrupto* (лат. внезапно, без предварительной подготовки) присовокупляет к нему одну из посылок космологического доказательства. Так, он утверждает, что общий смысл действительно находит для себя успокоение в вере в бытие Бога, поскольку «каким бы образом ни представлял он сложность существ, составляющих мир, — в виде ли лестницы, или в виде цепи — у него есть постоянное основание, на коем утверждается сия лестница... Сие основание есть — Бог» (с. 168).

В завершение, рассуждая о значении сформулированного им доказательства, свт. Иннокентий и вовсе смешивает положения, относящиеся к двум разным доказательствам — телеологическому и космологическому: «Если общий смысл раскрыт в ком-либо посредством воспитания, а особливо если он имеет чистое расположение воздавать познаваемому им божеству честь, ему принадлежащую, то он *от рассмотрения порядка, красоты и постоянства* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — Д. Л.) весьма удобно может видеть невидимые совершенства Божии, Его присносущную силу и божество... Напротив, если рассудок заражен духом пытливости и утонченных изысканий, то он весьма удобно подвергнется опасности потерять из виду божество, являющее себя в зеркале природы... *во всеобщем движении существ не узнать первого Движителя* и, так сказать, среди океана жизни не найти источника жизни» (с. 168–169). Главный же недостаток доказательства от природы заключается в отсутствии у нас объективного критерия для определения того, что есть целесообразность, поскольку «самое понятие порядка и красоты заимствуется общим смыслом более из себя самого, нежели из внешней природы» (с. 170).

В целом значение данного доказательства «от природы» определяется святителем как «весьма условное и сопряженное со многими предположениями» (с. 172). Для него оно несовершенно как по предмету познания, поскольку «состоит более в признании бытия Божия, нежели в действительном познании Его существа», так и по образу познания, ибо «есть более гадание, нежели ясное познание» (с. 173), «мы видим в зеркале природы одни явления, свидетельствующие о великом действователе; а самый действователь для нас невидим» (с. 169).

Далее свт. Иннокентий отмечает, что доказательство «от природы» имеет свое основание в присущей нам изначально идее Бога: «Так называемое познание Бога из природы происходит не извне в нас, не из природы, а из внутрь нас самих, из идеи Божества, которая находится в уме нашем и составляет как бы сущность его» (с. 180–181). Лишь на основании

уже имеющейся у него идеи Божества человек может в видимом и временном обнаружить следы невидимого и вечного (с. 181). Отвечая на вопрос о происхождении идеи Бога в человеческом сознании, святитель предлагает свой вариант онтологического доказательства (таковым его, разумеется, не называя). Следуя в целом декартовской схеме данного доказательства и последовательно отсекая внешние и внутренние источники возникновения идеи Бога, он приходит к выводу о происхождении ее от самого же Бога, т. е. посредством «всеобщего» Откровения (с. 183–184).

Основываясь на результатах своего исследования, свт. Иннокентий делает умозаключение о недостаточности и даже невозможности существования естественной религии в строгом смысле этого слова: «...нет и не может быть религии естественной, или религии разума, в собственном смысле сих слов; ибо тою или другою предполагается, что идея о Боге заимствована человеком не из Божественного откровения, а из природы, или из ума» (с. 186). Данный вывод необходим автору для утверждения оснований его дальнейших «философских умозрений о Боге» (с. 187), а именно для решения вопроса о возможности существования доказательства бытия Бога как такового.

Прежде всего, свт. Иннокентий считает необходимым предохранение от двух крайностей, «которые столь же опасны в умозрении о Боге, как и в умозрении о других предметах» (с. 190). Речь идет о «все изъясняющем догматизме» Лейбница и Вольфа, пытавшихся «доказать бытие Существа всесовершенного математическим образом» (с. 187), а также о критицизме Канта как философии, «полагавшей всю славу свою в разрушении того, что было доказано или доказываемо», в результате чего «религия была изгнана в преддверие, а потом и вовсе заменена учением о нравственности» (с. 188).

Расставляя свои «пограничные знаки» (с. 190), свт. Иннокентий основывается на том, что «ограниченный разум не может измерить неизмеримое, определить беспредельное» (с. 192). Для автора одинаково несостоятельны и безрассудность неумеренного догматизма, и слепота и буйство атеизма<sup>21</sup>. Он убежден, что, с одной стороны, «никакой человеческий ум не может обнять своим созерцанием существа Божественного, а по сему не может измыслить такого начала, коим бы разрешались все вопросы, уничтожились все сомнения, рождающиеся из непостижимости Божеского естества» (с. 192), с другой — «никакое утонченное остроумие не может изобрести основательного доказательства против бытия Божия» (с. 190). Поэтому «мудрость обитает в середине между областью тьмы — безбожия, и областью ложного света — все-изъясняющего догматизма» (с. 199). Для свт. Иннокентия — при допущении невозможности доказать бытие Божие, т. е. «обнять созерцанием всю полноту Божества», что привело бы к отождествлению божественного и человеческого и, следовательно,

<sup>21</sup> Здесь вновь свт. Иннокентий *ex abrupto*, т. е. без всяких объяснений, заменяет критицизм Канта атеизмом, разбирая далее несостоятельность последнего.

к уничтожению божественного (с. 200), — очевидна ничтожность доказательств против Его бытия, ибо человек «в собственном существе и во всей высшей части природы может найти твердое доказательство на то, что он должен допустить бытие Существа беспредельного, без коего все вещи и он сам для себя есть неразрешимая загадка» (с. 201).

В заключение размышлений о доказательствах бытия Божия свт. Иннокентий предлагает, по его мнению, «надежнейший способ убедить себя в бытии Божиим» (с. 219). Итак, если рассудочное мышление способно только привести нас к вере в существование Бога, то «посредством жизни в Нем, мы можем достигнуть совершенного убеждения в сей высочайшей истине» (с. 219). Иными словами, жизнь в Боге или хождение перед Ним — как реализация присущего человеку стремления к Богу, некой априорной способности реального и непрестанно умножающегося с Ним соединения — ведет и в конечном счете позволяет обрести такое познание Бога, которое устраняет всякие сомнения в Его бытии, делая последнее очевидным и необходимым знанием (с. 222–223). Таким образом, для свт. Иннокентия так называемое доказательство от религиозного опыта обладает наибольшей степенью достоверности на основании того, что действительная личная встреча с Богом как с предельной реальностью образует ядро религиозной веры и уже не нуждается ни в каких дополнительных рациональных обоснованиях.

Учение о доказательствах существования Бога у свт. Иннокентия получает дальнейшее развитие в лекциях по основному богословию «О религии вообще»<sup>22</sup>, где прежде всего решается проблема эпистемологического статуса доказательств. Отношение святителя к последним формируется на основании разработанной им гносеологической концепции, в рамках которой он рассматривает вопросы об источниках и сущности знания о Боге, а именно: 1) о способах и характере нашего познания Бога, насколько оно твердо, нужны ли доказательства его достоверности; 2) о том, что есть Бог, каким Он открывает Себя нашему познанию, имеем ли мы понятия о Нем, соответствующие Его природе, и т. д.

Признавая три познавательные способности — чувства, рассудок и ум, — свт. Иннокентий далее определяет значение и силу каждой из них в процессе богопознания.

По его мнению, если чувства и ум (разум) являются надежными источниками познания Бога, то значение рассудочного знания, построенного на умозаключениях, весьма ограничено. Рассматривая чувственное восприятие не только как работу органов внешних чувств, но и как внутреннее сердечное переживание, свт. Иннокентий заключает, что в рамках религиозного процесса, когда «бытие Божие чувствуется сердцем, наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому внешнему предмету» (с. 36–37), Его бытие становится аксиомой и не требует дальнейших доказательств в силу несомнен-

<sup>22</sup> *Иннокентий (Борисов), свт. О религии вообще. С. 15–78.*

ной очевидности для верующего самих переживаний (с. 37). Для ума или разума, являющегося высшей познавательной способностью, связанного непосредственно — либо даже отождествляемого святителем — с работой нашего самосознания, бытие Божие является также несомненным. По его мнению, уже при первом пробуждении своего сознания человек вместе со столкновением с ограничивающей наше «я» необъятной противоположностью встречается с Богом — Началом всего (с. 24). С раскрытием нашего сознания «беспредельное *не-я* распадается на бесконечное множество отдельных существ, которое мысль силится привести к единству, какому только может, и доходит через это до существа вообще, за которым встречает Бога — Существо Высочайшее» (с. 24). Разум уже «при первом взгляде на мир находит все случайным, условным и обращается прямо к Богу, Коего бытие безусловно и необходимо... видя, что Бог есть основа всего, он во всем видит Бога и скорее усомнится в бытии вещей, нежели в бытии Его» (с. 38).

Рассудочное мышление, построенное на доказательствах, свт. Иннокентий определяет как вспомогательный — в лучшем случае! — инструмент богопознания. Задаваясь вопросом о том, способен ли вообще рассудок сам по себе ответить на вопрос о существовании Бога, святитель дает отрицательный ответ, так как «рассудок сотворен рассматривать только опытное, ограниченное, тварь... Бог не может выполнять условий опытного существования, ибо Он выше всякого опыта, и никакие предикаты рассудка не приличествуют Ему» (с. 39).

Иными словами, рассудок, будучи неспособным вместить идею Бога, оказывается несостоятельным в доказательстве Его существования; он может только предложить доводы для большей уверенности в Его бытии, да и то лишь при условии освобождения от привычных категорий мышления и возведения к высшим началам сферы разума. «Выведите рассудок из его четырех стен категорий, пусть он смотрит на все не сквозь тусклое стекло пространства и времени, а прямо оком ума: тогда не призраки вечности и Божества представятся ему, но беспредельная вечность и Сам Бог» (с. 39).

Поэтому несостоятельными признаются свт. Иннокентием всякие попытки рассудка как самостоятельно действующей гносеологической способности устранить сомнения в вопросе существования Бога. Святитель убежден, что доказывать что-либо означает «выводить низшее из высшего, подручное из подручного, а бытия Бога не можно доказывать ни тем, ни другим способом, ибо нет ничего выше Бога и равного Ему» (с. 32). В заключениях рассудка содержится более того, что есть в посылках, поэтому «доказательства существования Бога не могут быть названы доказательствами, а лишь только указаниями или путями, какими можно доходить до признания бытия Бога» (с. 32). Здесь для свт. Иннокентия важен порядок работы «метафизического ума», или разума, который вначале предполагает существование Бога, а затем доказывает бытие вещей (с. 32). Для достижения положительных результатов работы рассудка требуется восхождение его через виды и роды от частных предметов к общим понятиям

и самой идее Бога, и данный путь есть путь «освобождения его от сетей, поставляемых ему опытом и его собственными правилами», возведения к «сфере умственной, где Бог и вечность» (с. 39). Данный путь, по свт. Иннокентию, подобен пути аскетического делания подвижников Церкви, направленному через очищение ума к познанию Бога, соединению с Ним посредством благодати.

### 3. Божественные атрибуты

Учение о божественных атрибутах содержится у свт. Иннокентия в его лекциях по догматическому богословию, которым он дал общее название «О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или Небесного»<sup>23</sup>. Сам автор объясняет сделанный им выбор необходимостью подчинения общего плана догматического материала некоей идее, в которой сходились бы все истины веры. Такой идеей, которая могла бы стать средоточием всего учения христианской веры, ему видится идея Царства Божия<sup>24</sup> (вероятно, и само название, и его обоснование навеяны догматикой М. Добмайера<sup>25</sup>).

Первую часть своей догматики (учение о Боге вообще — в Самом Себе) свт. Иннокентий разделяет на два отдела: 1) Бог в Самом Себе, Его свойства и действия, который автор называет философским и естественным, т. е. основывающимся на разуме; 2) Бог в трех Лицах, или учение о Св. Троице, отнесенное автором к учению собственно христианскому, т. е. откровенному (с. 192).

Учение о свойствах Божества у свт. Иннокентия представлено достаточно кратко и предваряется общими рассуждениями гносеологического порядка о важности познания Бога, о способах или источниках богопознания. По его мнению, хотя божественные свойства и остаются для нас непостижимыми, рассмотрение их отражения в нашем духе способно привести нас к пусть ограниченному, но познанию Бога. Вопреки заявленному ранее в предисловии для данного отдела философскому или естественному методу исследования свое учение о божественных атрибутах святитель основывает исключительно на Св. Писании, т. е. источнике богооткровенном: «...о пути разума нам нечего говорить: он указан в философии; озарение Св. Духа выше нашего понятия... изложим учение о Боге Св. Писания» (с. 197). Свою позицию он обосновывает тем, что Откровение является бо-

<sup>23</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или Небесного. С. 191–283.

<sup>24</sup> См., напр.: *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов). С. 552.

<sup>25</sup> Так, М. Добмайер, начиная первую часть своей догматики, пишет: «Первая часть христианской и католической догматики есть богословие, которое говорит, что Бог творец и правитель нравственного Царства... объясняет первый член Символа (Символа веры. — *Д. Л.*) о нравственном божественном Царстве, т. е. о том, что Бог есть и действует... Бога в отношении ко вселенной рассматривает как учредителя и правителя нравственной области» (*Dobmayer M. Systema theologiae catholicae*. P. 18).

лее надежным источником богословия, поскольку не только одобряет некоторых естественных богословов, идущих своим путем, но и вместе с тем утверждает, что Бог выше всех вещей (с. 202).

Святитель Иннокентий сосредотачивает свое внимание на четырех основных, по его мнению, метафизических божественных атрибутах: существование от Самого Себя, вездеприсутствие, вечность и неизменяемость.

Так, основанием учения о бытии Бога от Самого Себя (*causa sui*) служат: 1) данное Моисею как собственное божественное определение: «Я есть Сущий. Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх 3:14–15); 2) слова Спасителя о том, что «Отец имеет жизнь в Самом Себе» (Ин 5:26); 3) утверждение апостола Павла о том, что Бог абсолютно независим в своем бытии: «И кто дал Ему хоть что-нибудь, что Он обязан вернуть?» (Рим 11:35).

По свт. Иннокентию, эти пропозициональные утверждения Св. Писания свидетельствуют как о полной независимости, так и о необходимости существования Бога, ибо начало Его бытия полагается в Нем Самом, Он есть существо, равное лишь Самому Себе. Данное свойство самобытности является первым условием понимания бытия Божия, а также первой истиной разума для объяснения бытия мира, ибо позволяет преодолеть плохую бесконечность (*regresus infinitum*) (с. 203).

Вторым условием существования Бога свт. Иннокентий называет беспредельность, или вездеприсутствие. Данный атрибут Божества достаточно полно изображается в Ветхом Завете, причем наиболее точно — у псалмопевца Давида (Пс 138:5–12). Священное Писание не отвечает на вопрос, каким образом Бог везде присутствует, — «существом ли, или силой, в пространстве ли, или духовным образом» (с. 204), — указывая лишь, что «где Бог, там Он есть со всеми совершенствами, а поелику Он везде, то везде есть таков, везде весь, вездеприсутствие Его полное» (с. 204). Проблема для разума в понимании данного божественного свойства состоит в неправильном восприятии самой идеи пространства, которое разум делит на части. Если смотреть на пространство как на нечто целое и беспредельное, то противоречия разума частично исчезают. Однако полного понимания того, как Бог, будучи беспределен, проявляется в пределах конечных вещей, достичь невозможно. Сам переход от бесконечного в конечное остается непостижимым для разума (с. 204).

По свт. Иннокентию, понятие вечности Божества в Св. Писании также излагается достаточно ясно и сообразно методу богооткровенного учения, т. е. сравнительно с временным, например в Пс 101:26–27 и Пс 89:3, также в самом имени Божиим в Исх 3:14–15. Противоречия разума (как вечное проявляется во времени) святитель, как и в случае с вездесущностью Божества, предлагает решать отвлечением мысли от дробления и представлением целостности времени. В таком случае время если и «не сравнится с вечностью, то будет ей оттенком, так как оно есть зыблущееся отражение покоящейся вечности» (с. 205).

Наибольшие трудности возникают, по свт. Иннокентию, при попытке изъяснения неизменяемости Бога. Для разума проблемными являются следующие вопросы: «Как Бог неизменяем, а все существующее, несмотря на то что существует в Нем, изменяется... мир произошел от Бога, как же не произошло перемены в Боге?» (с. 206). Поскольку Св. Писание не решает данной проблемы, соотношение изменчивого физического и нравственного мира и неизменного бытия Божия остается тайной, которую разум не в состоянии осветить (с. 205–206).

Всеведение, всемогущество и всеблагость (так называемые теистические атрибуты) свт. Иннокентий разбирает в следующем отделе своей догматики — об уме и воле Божией. Здесь он, продолжая следовать избранной им методике и полагая в основу своих рассуждений данные Откровения, все же прибегает к использованию философских ресурсов.

Рассматривая разум божественный как абсолютно и совершенно познающий реальность, поскольку «у Него мыслить и творить есть одно и то же» (с. 209), святитель анализирует проблему соотношения всеведения Божия и свободной человеческой воли. Суть проблемы заключается в следующем: если в Боге случайность невозможна, если Он знает будущее, становящееся необходимым, то как же тогда возможна свобода человека (с. 210)? По свт. Иннокентию, трудности возникают из-за того, что «всеведение Божие заключили в пространстве и времени» (с. 210). Для решения вопроса он прибегает к рассуждениям блж. Августина о том, что предведение человеческое предшествует действию, тогда как в Боге такая предшественность отсутствует, ибо для Него нет будущего, а только одно настоящее. Следовательно, наше будущее для Бога не есть будущее, а знание настоящего не налагает никакой необходимости на действия. Однако вопрос о том, как совместить настоящее Бога и свободные действия ограниченных существ, для человеческого разума остается неразрешимой загадкой (с. 211).

Оставшиеся атрибуты — всемогущество и всеблагость — свт. Иннокентий рассматривает в рамках учения о божественной воле. По его мнению, воля Божия по учению Св. Писания представляется, с одной стороны, неограниченной по отношению к добру, а с другой — самоограниченной по отношению ко злу, т. е. «действующей в добре — производящей, и страждущей во зле — допускающей» (с. 214). В своих рассуждениях о всемогуществе божественном, или о проблеме возможного и невозможного для Бога, свт. Иннокентий предпочитает придерживаться формулы раннехристианских апологетов и Отцов Церкви Тертуллиана, свт. Феофилакта Антиохийского, свт. Григория Богослова, прп. Иоанна Дамаскина: «Что Бог хочет, то может, но не всего хочет, что может» (с. 215). Иными словами, всемогущество Бога напрямую связано с Его всеблагостью, которой оно и подчиняется.

Всеблагость Бога, или Его святость, есть не что иное, «как совершенное согласие всемогущей воли со святейшим умом, — есть тождественность ума с волей: ум представляет одну истину, а воля хочет одного блага,

и это составляет святость воли Божией» (с. 215). В отличие от человеческой святости, которая есть временное стремление к добру и которая соединяется с борьбой, святость божественная, представляющая собой нравственную силу совершенства (*ad extra* (лат. до крайней степени. — Д. Л.), называемая правдой божественной), исключает любые побуждения ко злу. Благодать как свойство божественного существа разделяется на законодательную и исполнительную: «По первой Бог есть дарователь законов нравственных в совести разумных существ, по второй — судья и наказатель» (с. 216).

#### 4. Характеристика естественного богословия свт. Иннокентия

К достоинствам учения свт. Иннокентия о доказательствах бытия Божия относится прежде всего то, что он достаточно точно определяет их эпистемический статус. Можно согласиться с тем, что доказательства бытия Божия не имеют свойств аподиктичности и не обладают необходимой доказательной силой, чтобы стать обязательным знанием. Однако, нося вероятностный характер, они все же оказываются вполне пригодным апологетическим инструментарием в деле утверждения разумности религиозной веры и опровержения атеистических заявлений о ее иррациональном характере. Признание или отрицание истинности доказательств для свт. Иннокентия во многом зависит от решений свободной человеческой воли, которая остается не тронутой Богом.

Подобной позиции в отношении доказательств также придерживался прот. Федор Голубинский, находившийся в дружеских отношениях со свт. Иннокентием<sup>26</sup>. Он считал, что теистические аргументы в пользу существования Бога не могут быть признаны доказательствами, поскольку не являются первыми основаниями идеи Бога. Прот. Федор, как и свт. Иннокентий, предпочитал называть их доводами, имеющими, тем не менее, большое апологетическое значение, поскольку они препятствуют искажению и превратному пониманию идеи Божества<sup>27</sup>. Данный подход обнаруживается в современной рациональной теологии. Так, согласно предложенной В. К. Шохиним модели, доказательства существования Бога не могут быть признаны ни дедуктивными, ни даже индуктивными, но расположенными в пространстве неформальной логики и являющимися доказательствами абдуктивными, т. е. «от лучшего объяснения»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> См. об этом: *Буткевич Т., свящ.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. СПб.: И. Л. Тузов, 1887. С. 114. Данный факт подтверждается также частично сохранившейся перепиской свт. Иннокентия и прот. Федора. См. подробнее: *Барсов Н. И.* Материалы для биографии Иннокентия Борисова, архиепископа Херсонского и Таврического. СПб.: Тип. С. Е. Добродеева, 1888. С. 22–24.

<sup>27</sup> *Голубинский Ф. А., прот.* Лекции по умозрительному богословию. С. 20–24.

<sup>28</sup> *Шохин В. К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: Институт философии РАН, 2016. С. 57–59.

В то же время доктрина свт. Иннокентия не лишена и ряда существенных недостатков.

Во-первых, не совсем удачной следует признать попытку объединения двух апостериорных доказательств: телеологического и космологического. Вероятно, свт. Иннокентий, считая отдельно взятое телеологическое доказательство недостаточным — в силу субъективного, по его мнению, характера самого понятия целесообразности, которое является первой посылкой доказательства, — намеревался усилить последнее несомненно связанным с ним космологическим аргументом. Действительно, оба доказательства дополняют друг друга и в конечном счете дают положительный кумулятивный эффект в решении проблемы обоснования бытия Божия<sup>29</sup>. Однако простое смешение их, как это сделано у свт. Иннокентия, никоим образом не решает проблемы их эпистемической достоверности, не принося, к сожалению, ничего нового, кроме путаницы.

Во-вторых, вариант онтологического доказательства свт. Иннокентия представляет собой не что иное, как интерпретацию онтологического доказательства Декарта. Однако святитель не приводит каких-либо подробностей, обеспечивающих его «доказательную силу».

В-третьих, говоря в рамках своей гносеологической концепции о несомненной уверенности «ума» в существовании Бога, свт. Иннокентий обосновывает ее из наблюдаемого «умом» факта случайности и условности бытия мира, делая на основании данного факта вывод о бытии Безусловном и Необходимом. Однако данное умозаключение есть лишь ссылка на космологическое доказательство существования Бога, точнее, на третий путь Фомы Аквинского<sup>30</sup>, лишь результат работы рассудка, но никак не «разума» и, если следовать логике самого свт. Иннокентия, не может иметь необходимой доказательной силы.

Наконец, исследователи богословского наследия свт. Иннокентия отмечают его прекрасную осведомленность о проблематике современной ему философии<sup>31</sup>. Вместе с тем по непонятным причинам святитель обходит стороной Кантову критику доказательств бытия Божия, даже не упо-

<sup>29</sup> В строгом смысле космологическое и телеологическое доказательства становятся теистическими, только если рассматриваются взаимосвязанно. Отдельно взятое телеологическое доказательство не обосновывает бытие Творца мира, так как не устраняет возможности бытия самобытной материи, а отдельно взятое космологическое доказательство не утверждает существование теистического, т.е. обладающего личностными атрибутами Бога, поскольку не преодолевает пантеизм.

<sup>30</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии: в 3 ч. Ч. 1: Вопросы 1–43. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2002. С. 26.

<sup>31</sup> Свт. Иннокентий не только был хорошо знаком с современной немецкой философией, но даже использовал некоторые идеи ее представителей для разработки собственных богословских воззрений. Так, А. И. Абрамов указывает, что проблему соотношения веры и религиозного учения свт. Иннокентий пояснил в терминах философской системы Фихте (*Абрамов А. И.* Отношение к философии Фихте в русской духовно-академической философии // *Философия Фихте в России*. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2000. С. 83–84).

миная о существовании последней. Данный факт понижает значимость представленного свт. Иннокентием учения о доказательствах существования Бога для отечественной богословской науки.

Что касается учения о божественных атрибутах, то его нельзя признать сильной стороной естественной теологии свт. Иннокентия ни содержательно, ни методологически. Данный богословский раздел у святителя перестал быть частью естественно-богословского знания и приобрел значение некоего пропедевтического раздела богословия откровенного, причем не только по месту своего расположения, но и в первую очередь по методу. Вопреки методологическим требованиям естественной теологии, заключающимся в использовании исключительно философских или рациональных ресурсов для решения проблем богословских, к каковым относится и вопрос о божественных атрибутах, святитель последовал методу догматики или богооткровенного богословия, которые изначально в качестве авторитетных принимают определенные утверждения Св. Писания, а затем на их основании строят философскую или богословскую модель понимания этих истин. Вероятно, таким образом автор пытался оправдать размещение данного учения в своем догматическом богословии.

Что касается содержания рассматриваемого учения, то можно говорить о неполном и достаточно поверхностном изложении его у свт. Иннокентия. Так, без его внимания остался один из ключевых метафизических атрибутов — божественная простота, всегда в рациональной теологии понимавшаяся как смежная со свойством необходимости характеристика божественного существования. В атрибутах же, представленных в разделе, практически отсутствует необходимый для естественной теологии критический анализ самой проблематики понимания божественных свойств. Так, при описании божественной вездесущности и этернальности святитель вовсе не учитывает их классическое изложение у Ансельма и Фомы.

В то же время заложенный свт. Иннокентием принцип понимания божественных атрибутов как части догматического богословия впоследствии был поддержан как митр. Макарием (Булгаковым), так и другими ведущими отечественными догматистами и именно в таком виде закрепился в структуре отечественного богословия синодального периода<sup>32</sup>. Исключением может служить разве что неопубликованный курс лекций по введению в круг богословских наук проф. Санкт-Петербургской духовной академии протопр. Евгения Аквилонова, в котором автор предпринял

<sup>32</sup> См., напр.: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: в 5 т. 4-е изд. Т. 1. М.: Тип. Р. Голике, 1883. С. 66–152; *Филарет (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие: в 2 ч. 2-е изд. Ч. 1. Чернигов: Тип. Ильинского монастыря, 1865. С. 58–102; *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной католической восточной церкви. 8-е изд. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1862. С. 46–63; *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия: в 5 т. Т. 2. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. С. 67–183; *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие: в 4 т. Т. 1. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1910. С. 182–259.

попытку возвращения божественных атрибутов в предметную структуру основного богословия, рассмотрев их в непосредственной связи с доказательствами бытия Божия<sup>33</sup>.

Наследие свт. Иннокентия получило весьма неоднозначную оценку в истории русского богословия. Так, прот. Георгий Флоровский главными недостатками богословия святителя считал, с одной стороны, его всецелую зависимость от западной богословской традиции, а с другой — поверхностность изложения материала, граничащую со «спекулятивной безответственностью»<sup>34</sup>. В свою очередь, митр. Макарий (Булгаков) отмечал отсутствие в богословских текстах свт. Иннокентия основательности и богатства положительных сведений: «В лекциях виден богослов со светлым умом, богослов-мыслитель, но не видно того, что называется христианским глубокомыслием и богословской ученостью... Не наука, как бы она ни близка была знаменитому иерарху, а искусство, высокое искусство слова, вот в чем состояло его истинное призвание»<sup>35</sup>. Соответственно, для митр. Макария святитель «не произвел и не мог произвести эпохи в науке, которую преподавал; он не продвинул ее вперед, он даже вовсе ее не обработал»<sup>36</sup>.

Напротив, Н. К. Гаврюшин, отмечая «яркость и подлинную диалектичность» богословия свт. Иннокентия, расценивает критические замечания прот. Георгия Флоровского как тенденциозные и противоречивые<sup>37</sup>. Действительно, последний вместе с критическими доводами в адрес святителя говорил о неизбежности западного влияния в процессе становления духовных школ России, когда «первой задачей преподавателей и было именно это введение в русский школьный оборот современного ученого и учебного материала западных богословских училищ»<sup>38</sup>. Более того, он сознается: «Читать Иннокентия и теперь еще интересно»<sup>39</sup>.

Протоиерей Василий Зеньковский, рассуждая о западном влиянии на русскую философию, справедливо отмечает, что «понятие “влияния” может быть применимо лишь там, где имеется налицо хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности — без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают влияния, особенно на тех, кто выделяется

<sup>33</sup> Аквилонов Е. П., *святц.* Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской духовной академии в 1897–98 гг. СПб., 1898. С. 4–27. [Рукопись.]

<sup>34</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991. С. 196–198.

<sup>35</sup> Макарий (Булгаков), *еп.* Биографическая записка о Пресвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом // Венок на могилу Высокопреосвященнейшего Иннокентия, архиепископа Таврического. М.: Тип. М. П. Захарова, 1867. С. 37.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 123.

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 199–200.

<sup>39</sup> Там же. С. 198.

своей самостоятельностью»<sup>40</sup>. На наш взгляд, данный подход о. Василия вполне применим в области естественной теологии, которая, как и философия, является наукой умозрительной. Соответственно, сила и справедливость претензий о. Георгия Флоровского во многом будут зависеть от выявления степени заимствований в богословии свт. Иннокентия.

Если же говорить о конкретных влияниях на богословие святителя, то в первую очередь следует обратиться к системе католического богословия М. Добмайера. По свидетельству М. Ф. Ястребова, в отличие от своего предшественника архим. Моисея (Богданова-Платонова), полностью заимствовавшего некоторые части своих лекций у Добмайера, свт. Иннокентий подвергает богословские построения последнего значительной переработке<sup>41</sup>. Сравнительный анализ его текстов с текстами М. Добмайера подтверждает данное мнение и свидетельствует об отсутствии прямых заимствований (кроме, пожалуй, самого названия догматики (см. выше)) из богословской системы бенедиктинца.

При формировании своего учения о доказательствах бытия Божия свт. Иннокентий, вероятно, испытал влияние некоторых идей Фенелона<sup>42</sup>, сочинения которого считал полезными для внутреннего делания христианина<sup>43</sup>. Однако, как и в случае с Добмайером, сравнение текстов Фенелона<sup>44</sup> и свт. Иннокентия свидетельствует лишь о некоем общем влиянии, которое в данном случае в большей степени касается «проповеднического» стиля изложения и подачи материала.

Что касается влияния «Метафизики» Х. Баумейстера, то в учении о доказательствах существования Бога можно говорить лишь о сходстве в порядке и структуре изложения материала. Как у Баумейстера, так и у свт. Иннокентия при рассмотрении того или иного вопроса тщательно, по пунктам, приводятся сначала общие положения, затем делаются выводы с той только разницей, что у первого это «предположения» и «положения», а у второго — «известные начала» и «следствия из сих начал»<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. С. 18–19.

<sup>41</sup> Ястребов М. Ф. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов). С. 553.

<sup>42</sup> Франсуа Фенелон (1651–1715) — архиепископ Камбрейский, автор нескольких апологетических сочинений, вместе с Ж. Б. Бюссюзетом (1627–1704) считается основателем богословско-философской школы французской апологетики XVII в., преимущественно направленной, по мнению Н. П. Рождественского, на опровержение атеизма (*Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году: в 2 т. Т. 1. СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедняков, 1884. С. 75).*

<sup>43</sup> Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, изданный по случаю 50-летнего юбилея (1819–1869). Киев: Тип. губернского управления, 1869. С. 286.

<sup>44</sup> Фенелон, архиеп. Камбрейский. Избранные духовные творения: в 4 ч. Ч. 1: Письма о разных предметах метафизики и религии. М.: Университетская типография, 1820; Ч. 2: Трактат о бытии и свойствах Божиих. М.: Университетская типография, 1821.

<sup>45</sup> Ср.: Баумейстер Ф. Х. Метафизика. С. 83–88; [Иннокентий (Борисов), свт.] О бытии Божиим. С. 164–175.

Таким образом, можно утверждать, что свт. Иннокентий проводил вполне нормальную и естественную для всякого исследователя работу — осмысливал и творчески перерабатывал имеющийся у него под руками богословско-философский материал.

Также не вполне корректным следует признать замечание митр. Макария (Булгакова) об отсутствии влияния основного богословия свт. Иннокентия на последующее развитие данной дисциплины в России. Н. П. Барсов, например, обнаруживает прямое влияние свт. Иннокентия на формирование курсов основного богословия прот. Федора Голубинского и прот. Федора Сидонского<sup>46</sup>, с именами которых, в свою очередь, можно связать становление данной дисциплины в Московской духовной академии и Санкт-Петербургском университете соответственно<sup>47</sup>.

Более того, сам митр. Макарий во «Введении» фактически следует по пути свт. Иннокентия. Так, при изложении доказательств бытия Божия он полностью придерживается схемы, предложенной святителем, называя четыре пути богопознания: исторический, от внешнего опыта, от внутреннего опыта и от благочестивой жизни<sup>48</sup>. Безусловно, митр. Макарий, выстраивая свою систему православного богословия, с точки зрения научных требований делает это качественнее, нежели свт. Иннокентий. Он излагает свой материал последовательно и основательно, с необходимым объемом положительных сведений. Однако здесь можно говорить только о дальнейшем развитии, а не о создании чего-то принципиально нового.

### Заключение

Подводя итог, можно уверенно охарактеризовать рационально-теологическое наследие свт. Иннокентия (Борисова) как один из первых отечественных опытов самостоятельной исследовательской работы в этой области теологического знания. Очевидно, что у святителя уже пропадает ученическая скованность и подражательность, он начинает мыслить и действовать как настоящий философ и фундаментальный теолог. В его рассуждениях виден богослов, поражающий глубиной и остротой своего мышления. Порой свт. Иннокентий упускает некоторые подробности и детали, однако он прокладывает новый путь, намечая план системы православного богословия, торопится сделать главное в надежде, что его последователи доведут начатое им дело до необходимого завершения. По замечанию Д. И. Ростиславова, несмотря на то что лекции святителя спустя несколько десятилетий не казались образцовыми и никого не удивляли, однако в бытность его профессором они были отважным подвигом,

<sup>46</sup> Барсов Н. И. К биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // Христианское чтение. 1884. № 1–2. С. 189.

<sup>47</sup> Подробнее о влиянии идей свт. Иннокентия на отечественную фундаментально-богословскую науку см.: Лушников Д. Ю., *святц.* Святитель Иннокентий (Борисов). С. 109, 112.

<sup>48</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. С. 15–21.

требующим большой смелости, чтобы решиться читать их в академии, поскольку они резко отличались от всего, что читалось там прежде<sup>49</sup>. Смелость эта, на наш взгляд, состояла в попытке развернуть отечественное богословие (как будто бы православное) от слепого подражания западным богословским моделям и системам, которые неизбежно, в качестве некоего канона или образца, долгое время определяли начала теоретической жизни русского православия.

Поэтому, несмотря на указанные отдельные недостатки в теологических построениях свт. Иннокентия, он по праву может считаться одним из родоначальников нового духовно-академического богословия синодального периода. Положив прочный фундамент не только основного, но и догматического и нравственного богословий, свт. Иннокентий (Борисов) дал толчок к освобождению от уз схоластики и становлению самобытного русского богословия как такового. Богословское наследие святителя, несомненно, знаменует собой новый этап становления и развития отечественной богословской мысли.

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2022 г.;  
рекомендована к печати 21 февраля 2023 г.

Контактная информация:

Лушников Дмитрий Юрьевич — священник, канд. богословия, доц.;  
hram-sretenya@yandex.ru

## Natural theology in the legacy of St. Innocent (Borisov)

*Priest Dimitri Lushnikov*

St. Petersburg Theological Academy,  
17, nab. Obvodnogo kan., St. Petersburg, 191167, Russian Federation

**For citation:** Lushnikov D. Yu. Natural theology in the legacy of St. Innocent (Borisov). *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 2, pp. 263–286. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.206> (In Russian)

The article is devoted to analyzing St. Innocent Borisov's natural theology heritage — the teachings on the proofs for the existence of God and on divine attributes, which are presented, respectively, in his fundamental and dogmatic theologies. The analysis is preceded by a brief history of the formation of Russian fundamental theology, within which two main directions of its development have been revealed for the first time: as natural theology at the Moscow Theological Academy and as general theology at the St. Petersburg and Kiev Theological Academies. The problems of localizing the doctrine on divine attributes in the structure of Russian theology are highlighted. In addition to a detailed presentation of the content of the above mentioned St. Innocent's doctrines, their characteristics are given, the advantages and disadvantages of the scholar's natural theology are revealed, and the degree of

<sup>49</sup> Ростислав Д. И. Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. № 9. С. 175.

the impact of Western theological systems on his natural theology is determined. On the whole, St. Innocent's rational theology heritage is characterized as one of the first domestic experiences of independent research work in this area of theological knowledge. It is concluded that St. Innocent Borisov may rightfully be considered one of the founders of the new academic theology of the Synodal period, who laid solid foundations for the further formation and development of identical Russian theology as such.

**Keywords:** St. Innocent Borisov, fundamental theology, general theology, theological sciences, introduction to the circle of theological sciences, natural theology, proofs for the existence of God, divine attributes.

## References

- Abramov A. I. (2000) "Attitude to Fichte's philosophy in Russian spiritual and academic philosophy", in *Filosofia Fikhte v Rossii*, pp. 79–90. St. Petersburg, Russkaia khristianskaia humanitarnaia akademiia Publ. (In Russian)
- Abramov A. I. (2005) "Christian Wolf in Russian spiritual and academic philosophy", in A. I. Abramov. *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii*, pp. 223–246. Moscow, Krug Publ. (In Russian)
- Akvilonov E. P., priest (1898) *Introduction to the circle of theological sciences. Lectures delivered at the St. Petersburg Theological Academy in 1897–1898*. St. Petersburg. [Lithography.] (In Russian)
- Antonii (Amfiteatrov), archbishop (1862) *Dogmatic theology of the Orthodox Catholic Eastern Church*. 8<sup>th</sup> ed. St. Petersburg, Tipografia A. Iakobsona Publ. (In Russian)
- Barsov N. I. (1884) "On the biography of Innokenty, Archbishop of Kherson and Taurida", in *Khristianskoe chtenie*, 1884, no. 1–2, pp. 188–224. (In Russian)
- Barsov N. I. (1888) *Materials for the Biography of Innokenty Borisov, Archbishop of Kherson and Taurida*. St. Petersburg, Tipografia S. E. Dobrodeeva Publ. (In Russian)
- Baumeister F. Kh. (1808) *Metaphysics*. Transl. by Ia. Tolmachev. Moscow, Gubernskaia tipografia A. Reshetnikova Publ. (In Russian)
- Butkevich T., priest (1887) *Innokenty Borisov, former Archbishop of Kherson*. St. Petersburg, I. L. Tuzov Publ. (In Russian)
- Dobmayer M. (1818) *Systema theologiae catholicae*. In 8 vols, vol. 5: *Theologia dogmatica*. Solisbaci, Sumptibus ac typis Seidelianis.
- Fenelon F., Archbishop of Cambrai (1820) *Izbrannye dukhovnye tvoreniia*. In 4 parts, part 1: *Lectures on Miscellaneous Subjects of Metaphysics and Religion*. Moscow, Universitetskaia tipografia Publ. (In Russian)
- Fenelon F., Archbishop of Cambrai (1821) *Izbrannye dukhovnye tvoreniia*. In 4 parts, part 4: *Treatise on the Being and Attributes of God*. Moscow, Universitetskaia tipografia Publ. (In Russian)
- Filaret (Gumilevskii), Saint (1865) *Orthodox dogmatic theology*. In 2 vols, vol. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Chernigov, Tipografia Il'inskogo monastyrja Publ. (In Russian)
- Florovskii G., archpriest (1991) *Puti Russian theology*. Vil'nius, Vil'niusskoe pravoslavnoe eparkhial'noe upravlenie Publ. (In Russian)
- Gavriushin N. K. (2011) *Russian theology. Essays and portraits*. Nizhnii Novgorod, Nizhegorodskaia dukhovnaia seminariia Publ. (In Russian)
- Glubokovskii N. N. (2002) *Russian theological science in its historical development and the latest state*. Moscow, Publishing House Sviato-Vladimirskogo bratstva Publ. (In Russian)
- Golubinskii F. A., archpriest (1868) *Lectures on speculative theology with the words of the professor of philosophy at the Moscow Theological Academy, Archpriest Fyodor Aleksandrovich Golubinsky, recorded in the 1841–1842 academic year by Vladimir Nazarevsky, a student of the XIV course of the Academy*. Moscow, Sinodal'naiia tipografia Publ. (In Russian)

- Golubtsov S. A. (1987) *The Moscow Theological Academy in the pre-revolutionary period*. Vol. 2: *Departments and personnel of academies*. Part 2: *Bibliographic dictionary of staff of academies in 1814–1870*. Moscow. [Lithography.] (In Russian)
- Iastrebov M. F. (1900) “His Eminence Innokenty (Borisov) as a professor of theology of KDA”, in *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, no. 12, pp. 522–566. (In Russian)
- Innokentii (Borisov), Saint (1824) “On the being of God”, in *Khristianskoe chtenie*, part 13, pp. 147–225. (In Russian)
- Innokentii (Borisov), saint (1908) “On God in general, as the founder of the moral or heavenly kingdom”, in *Sochineniia Innokentiiia arkhiepiskopa Khersonskago i Tavricheskago*, pp. 191–283. St. Petersburg, Knigoizdatel'stvo P. P. Soikina Publ. (In Russian)
- Innokentii (Borisov), saint (1908) “On Religion in General”, in *Sochineniia Innokentiiia arkhiepiskopa Khersonskago i Tavricheskago*, pp. 15–78. St. Petersburg, Knigoizdatel'stvo P. P. Soikina Publ. (In Russian)
- Kudriavtsev V. (1915) *Initial foundations of philosophy*. 9<sup>th</sup> ed. Sergiev Posad, Tipografia Ivanova Publ. (In Russian)
- Lushnikov D., priest (2021) “Rational theology in the system of the basic theology of Metropolitan Macarius (Bulgakov)”, in *Filosofiiia religii: analiticheskie issledovaniia*, vol. 5, no. 2, pp. 41–64. (In Russian)
- Lushnikov D., priest (2021) *Fundamental theology*. Moscow, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies, Poznanie Publ. (In Russian)
- Lushnikov D., priest (2022) “St. Innocent (Borisov) as the Founder of Russian Academic Basic Theology”, in *Khristianskoe chtenie*, no. 4, pp. 98–115. (In Russian)
- Makarii (Bulgakov), Bishop (1867) “A biographical note on His Grace Innokenty, Archbishop of Kherson and Tauride”, in *Venok na mogilu Vysokopreosviashchennishego Innokentiiia, arkhiepiskopa Tavricheskago*, pp. 21–38. Moscow, Tipografia M. P. Zakharova Publ. (In Russian)
- Makarii (Bulgakov), metropolitan (1883) *Orthodox-dogmatic theology*. In 5 vols, vol. 1. 4<sup>th</sup> ed. Moscow, Tipografia R. Golike Publ. (In Russian)
- Makarii (Bulgakov), metropolitan (1913) *Introduction to Orthodox theology*. 7<sup>th</sup> ed. St. Petersburg, Pechatnyi dvor Publ. (In Russian)
- Malinovskii N., archpriest (1910) *Orthodox dogmatic theology*. In 4 vols, vol. 1. Sergiev Posad, Tipografia Sv.-Tr. Sergievoi Lavry Publ. (In Russian)
- Matsevich L. S. (1883) “From unpublished manuscripts of Archbishop Innokenty Borisov”, in *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii*, no. 4, pp. 652–685. (In Russian)
- Petropavlovskii I. D., archpriest (1897) *In defense of Christian faith against unbelief: Collection of apologetic articles*. Moscow, Tipolitografia I. Efimova Publ. (In Russian)
- Rostislavov D. I. (1872) “Petersburg Theological Academy before Count Protasov”, in *Vestnik Evropy*, no. 9, pp. 152–207. (In Russian)
- Rozhdestvenskii N. P. (1884) *Christian apologetics: A course in basic theology, read to students in the 1881/2 academic year*. Ed. by A. I. Predtechensky. In 2 vols. St. Petersburg, Tipografia Doma prizreniia maloletnikh bedniakov Publ. (In Russian)
- Shokhin V. K. (2016) *Philosophical theology: Designer facets*. Moscow: Institut filosofii RAN Publ. (In Russian)
- Sil'vestr (Malevanskii), bishop (1885) *Experience of Orthodox dogmatic theology*. In 5 vols, vol. 2. Kiev, Tipografia G. T. Korchak-Novitskogo Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (2002) *A sum of theologies*. In 3 books, book 1: *Questions 1–43*. Kiev, El'ga Publ., Nika-Tsentr Publ. (In Russian)
- Titov F. (1895) *Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomensky. Historical and biographical sketch*. Vol. 1. Kiev, Tipografia G. T. Korchak-Novitskogo Publ. (In Russian)
- Zen'kovskii V. V., archpriest (1991) *History of Russian philosophy*. In 2 vols, vol. 1, part 1. Lenin-grad, EGO Publ. (In Russian)

Znamenskii P.V. (1892) *History of the Kazan Spiritual Academy for the first (pre-reform) period of its existence (1842–1870)*. Vol. 2. Kazan, Tipografia Imperatorskogo universiteta Publ. (In Russian)

Received: December 1, 2022

Accepted: February 21, 2023

Author's information:

*Dimitri Yu. Lushnikov* — Priest, PhD in Theology, Associate Professor;  
hram-sretenya@yandex.ru