

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:  
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:  
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.  
Founded in 2018

4  
2025

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii  
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

*Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion* included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

*Studia religiosa rossica* is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Journal is registered by Federal Service for Supervision  
of Communications Information  
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047  
tel.: (495) 250-63-40  
e-mail: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

*Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии* индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

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

#### Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief  
*Nikolai Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,  
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

#### Editorial Board

*Alexander Agadjanian*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Konstantin Antonov*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Svetlana Dudarenok*, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

*Ekaterina Elbakian*, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

*Boris Falikov*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Gasan Guseinov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

*Svetlana Konacheva*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Anatoly Pchelintsev*, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

*Maxim Pylaev*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Evgenii Rashkovsky*, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

*Vladislav Razdyakonov*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Svetlana Ryzhakova*, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

*Ksenia Sergazina*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Marianna Shakhnovich*, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

*Elena Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Anna Shmaina-Velikanova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Ahmet Yarlykapov*, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

*Ludmila Zhukova*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editors:

*Maksim Pylaev*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, RSUH

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор  
*Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор,  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация  
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*М.М. Шахнович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

*А.И. Шмагина-Великанова*, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Е.С. Элбакян*, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

*А.А. Ярлыкапов*, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

*М.А. Пылаев*, доктор философских наук, доцент, РГГУ

## Contents

Preface. <i>Maxim A. Pylaev</i> .....	10
---------------------------------------	----

### Papers

---

<i>Ilia S. Vevjurko</i> Anselm's concept of God and the Bible .....	13
<i>Vsevolod V. Zolotukhin</i> Psychological proofs of God's existence in the 19 <sup>th</sup> century: key arguments .....	29
<i>Eva V. Ilyuschenko</i> The concept of «intelligere» in the process of knowledge of God by Anselm of Canterbury and Karl Barth .....	51
<i>Anton V. Losev</i> Ontological proof in the theology of K. Barth, interpreted by H. Urs von Balthasar and B. McCormack .....	67
<i>Kirill V. Karpov</i> The modal critique of the ontological argument. Thomas Aquinas vs Anselm of Canterbury .....	86
<i>Maksim A. Pylaev</i> Ontological proof of the existence of God in the phenomenology of the sacred by B. Welte and in the philosophy of Russian intuitionism by N. Lossky .....	102
<i>Victor P. Lega</i> The ontological proof of the existence of God .....	118

### Varia

---

<i>Ivan V. Pavlyutkin</i> “Fictitious kinship” or “parenthood by grace”? Rethinking family ties through godparenthood in social anthropology .....	137
<i>Anastasia V. Krovitskaya, Irina S. Dushakova</i> The Old and New Testaments on the pages of the “Foma” magazine. From mutual legitimization to contrast .....	156



## Содержание

От редактора. *Пылаев М.А.* ..... 10

### Статьи

---

*Вевюрко И.С.*  
Ансельмово понятие Бога и Библия ..... 13

*Золотухин В.В.*  
Психологические доказательства бытия Божия в XIX в.:  
ключевые аргументативные ходы ..... 29

*Ильющенко Е.В.*  
Понятие «intelligere» в процессе богопознания  
у Ансельма Кентерберийского и К. Барта ..... 51

*Лосев А.В.*  
Онтологическое доказательство у К. Барта  
в интерпретации Г. Урс фон Балгазара и Б. МакКормака ..... 67

*Карпов К.В.*  
Модальная версия критики онтологического аргумента:  
Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского ..... 86

*Пылаев М.А.*  
Онтологическое доказательство бытия Бога  
в феноменологии священного у Б. Вельге  
и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского ..... 102

*Лега В.П.*  
Онтологическое доказательство бытия Бога ..... 118

### Varia

---

*Павлюткин И.В.*  
«Фиктивное родство» или «родительство по благодати»?  
Переосмысление семейных связей через крестное родительство  
в социальной антропологии ..... 137

*Кровицкая А.В., Душакова И.С.*  
Ветхий и Новый Завет на страницах журнала «Фома»:  
от взаимной легитимизации к противопоставлению ..... 156

## *От редактора*

Уважаемые читатели!

Перед вами 4-й номер за 2025 г. журнала «Studia Religiosa Rossica». Он включает в себя блок из семи статей, посвященных онтологическому доказательству бытия Бога. Это одна из классических тем Философии религии. Ядро номера составляют статьи, подготовленные в рамках проекта «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX века в проблеме мышления бытия и веры Откровения» Российского научного фонда (грант № 25-28-00992).

Нам представляется, что единственное доказательство бытия Бога, которое находится на верном пути, – это онтологическое доказательство. Оно является удивительным открытием философии, даром философии теологии. Верующее мышление, проясняя смысл понятия «Бог», не может не прийти к пониманию того, что без существования своего объекта это понятие не может быть понятием «Бога».

В статьях Е. Ильющенко, А. Лосева, М. Пылаева апробируется гипотеза о том, что логика построения теологического знания XIX–XX вв. предъявляет его нетождественность знанию философско-феноменологическому, философско-трансцендентальному, философско-диалектическому, а также тем формам мышления, которые были намечены в русской религиозной мысли (метафизика всеединства, софиология, символизм, персонализм), что определено спецификой теологического мышления. Эти авторы попытаются показать, как в философской теологии XX в. возникает особая «теория познания» сущности неопределимого Абсолюта, предполагающая радикальную трансформацию субъекта познания. Отношение субъекта и объекта, установленное в акте мышления, оказывается осуществлением более изначального отношения – предваряющей связи мышления с объектом, который позволяет себе быть раскрытым со стороны субъекта. Тем самым мышление перестает быть актом, в котором содержание мысли неотделимо от способа ее оформления сознанием, и предстает пространством раскрытия божественного бытия.

Цель статьи А. Лосева «Онтологическое доказательство у К. Барта в интерпретации Г. Урс фон Бальтазара и Б. МакКормака» – выявить особенности понимания роли онтологического аргумента в двух ключевых традициях изучения творчества К. Барта:

первая, представленная Гансом Урсом фон Бальтазаром, а вторая – Брюсом МакКормаком.

В своем исследовании «Понятие “intelligere” в процессе богопознания у Ансельма Кентерберийского и К. Барта» Е. Ильющенко последовательно «развертывает» онтологический аргумент «Прологиона» Ансельма Кентерберийского в перспективе понятия intelligere в сопоставлении с интерпретацией этого аргумента Карлом Бартом.

В статье М. Пылаева «Онтологическое доказательство бытия Бога в феноменологии священного у Б. Вельте и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского» речь пойдет о феноменологической модели онтологического доказательства бытия Бога у немецкого католического теолога Б. Вельте и метафизической у русского философа Н. Лосского. Н. Лосский и Б. Вельте, каждый по-своему, выводят онтологический аргумент из-под его разрушительной критики И. Кантом, продлевая ему жизнь в культуре модерна и постмодерна.

В. Лега погружает читателя в историческую реконструкцию концепций онтологического аргумента в мировой философии, включая русскую религиозно-философскую мысль, в своей статье «Онтологическое доказательство бытия Бога».

В. Золотухин в своем исследовании «Психологические доказательства бытия Божия в XIX в.: ключевые аргументативные ходы» утверждает, что путь к трансцендентному оказался закрытым в рациональной сфере после И. Канта, а старопротестантская догматика в эпоху Просвещения потеряла свою убедительность. У апологетики оставался лишь психологический путь. Этим путем пошли Ф.Г. Якоби, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Я.Ф. Фриз и Ф.Д. Шлейермахер.

В центре внимания статьи И. Вевюрко «Ансельмово понятие Бога и Библия» находится вопрос о том, обладает ли Ансельмово понятие Бога специально-философским происхождением, или оно, несомненно коррелируя с философской мыслью, само по себе органично для религиозного благочестия христианина в той его первичной форме, которая выражена в текстах Библии.

К. Карпов в статье «Модальная версия критики онтологического аргумента: Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского» показывает, что Фома отвергает аргумент Ансельма, поскольку тот смешивает онтологическую необходимость существования Бога с эпистемической возможностью его отрицания из-за когнитивных ограничений человека. Анализируются пять ключевых текстов Аквината, где он последовательно опровергает Ансельма, утверждая, что бытие Бога самоочевидно лишь по природе, но не для человеческого разума.

В раздел “Varia” вошли статьи, посвященные разнообразной религиоведческой проблематике. Так И. Павлюткин в своем исследовании «“Фиктивное родство” или “родительство по благодати”? Переосмысление семейных связей через крестное родительство в социальной антропологии» останавливается на сравнении католического института компадразго с православным институтом кумовства. Статья А. Кровицкой и И. Душаковой посвящена тому, как представлены отношения между Ветхим и Новым Заветами на страницах журнала «Фома» – православного издания, работающего на стыке религиозных медиа и традиционных СМИ.

*М.А. Пылаев*

# Статьи

---

УДК 2-1

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

## Ансельмово понятие Бога и Библия

Илья С. Вевюрко

*Московский государственный университет*

*им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия;*

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,*

*Москва, Россия, vevurka@mail.ru*

*Аннотация.* Первые главы «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского и заключающийся в них «онтологический аргумент» рассматриваются в этой статье не столько с точки зрения доказательства бытия Бога, сколько с точки зрения понятия о Боге, которое, как утверждает Ансельм, необходимо заключает в себе доказательство реальности своего предмета. В центре внимания автора статьи находится вопрос о том, обладает ли Ансельмово понятие Бога специально-философским происхождением, или оно, несомненно коррелируя с философской мыслью, само по себе органично для религиозного благочестия христианина в той его первичной форме, которая выражена в текстах Библии. Для ответа на этот вопрос разбирается ряд примеров из Библии, которые, по мнению автора статьи, заключают в себе вариации понимания Бога как того, «больше чего нельзя ничего помыслить», и даже того, что «больше, чем можно помыслить». Примеры подобраны из Псалтири, книги Премудрости Сираха и 2-го послания к Фессалоникийцам, с параллелями из книги Иова и других библейских текстов. В итоге автор приходит к выводу, что «метафизичность» традиционного библейского понятия о Боге не должна недооцениваться, хотя его «историчность» и остается на первом плане.

*Ключевые слова:* Бог, Библия, Ансельм, «Прослогион», трансцендентность, метафизика

*Для цитирования:* Вевюрко И.С. Ансельмово понятие Бога и Библия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 13–28. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

## Anselm's concept of God and the Bible

Ilia S. Vevurko

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;  
Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,  
Moscow, Russia, vevurka@mail.ru*

*Abstract.* The first chapters of Anselm of Canterbury's "Proslogion" including his «ontological argument» are examined in this article not so much from the point of view of proving the existence of God, but from the point of view of the concept of God, which, as Anselm argues, necessarily contains a proof of the reality of its object. The author of the article focuses on the question of whether Anselm's concept of God has a special philosophical origin, or whether it, undoubtedly correlating with philosophical thought, is in itself inherent to religious piety of a Christian in its primary form, which is expressed in the texts of the Bible. In order to solve the main task of this small study, a number of examples from the Bible are analyzed, which, in the opinion of the author of the article, contain variations of the understanding of God as that «than which nothing greater can be thought» and even that which «greater than can be thought». Examples are selected from the Psalter, the Book of Wisdom of Sirach, and the 2<sup>nd</sup> Epistle to the Thessalonians, with parallels from the Book of Job and other biblical texts. The author comes to the conclusion that the traditional biblical concept of God should not be deprived from its "metaphysicality", although its foreground remains to be the sacred "historicity".

*Keywords:* God, Bible, Anselm, "Proslogion", transcendence, metaphysics

*For citation:* Vevurko, I.S. (2025), "Anselm's concept of God and the Bible", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 13–28, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

В начале Нового времени, после нескольких веков развития схоластики, Блэз Паскаль выразил момент разрешения кризиса рационалистического восприятия веры в знаменитой формуле: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых»<sup>1</sup>. Авраама, Исаака и Иакова объединяет не только семейное родство (хотя нетрудно заметить, что для христианина именно такое родство изначально служит архетипом Церкви), но прежде всего то, что каждый из них использовал понятие «Бог мой», – ко временам

---

<sup>1</sup> *Pascal Bl.* Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets / éd. G. Couton, J. Jenasse. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1971. P. 629.

Паскаля сохранившееся, в основном, только как присловье, – и каждый сподобился богоявления, прямого разговора с Богом, понять смысл которого, с рационалистической точки зрения, не представляется возможным, если не превратить эти рассказы в аллгорию: ведь, как покажет Кант (оформив тем самым интуицию всего Просвещения), ни разум, ни чувства не имеют инструментов для отличения истинного откровения от его подделки, кроме соответствия этого откровения нравственному закону, познание которого делает особые откровения избыточными.

Спор с этой установкой Просвещения открывает путь в направлении экзистенциализма и персонализма, в рамках которых личный опыт может быть более достоверяющим, чем всеобщее. Как не потерять при этом связи с реальностью – вопрос, представляющий всю картину в целом в диалектическом свете. Ансельм Кентерберийский, в котором усматривают диалектичность «лирика и теолога» [Gasper 2014, p. 195], как будто находится в точке другого поворота на кривой этого движения западной мысли: на языке «Исповеди» св. Августина он обращается лично к Богу с горячей молитвой, но в то же время, в форме самой этой молитвы, пытается сделать Его понятием разума, причем сразу же обнаруживает, что это единственный в своем роде предмет, понятие о котором заключает в себе доказательство его бытия.

Первый вопрос, который можно адресовать к доказательству Ансельма (независимо от того, называть ли его «онтологическим» и принимать ли как доказательство или нет), состоит в следующем: почему Бог, определенный как «то, больше чего нельзя себе ничего представить / помыслить (*cogitare*)», тождествен тому Богу, в Которого верует христианин?<sup>2</sup> Этот вопрос не подразумевает, однако, что можно считать христианином того, кто в состоянии представить себе нечто «большее», чем Бог. Скорее, вопрос сводится к следующему: включает ли в себя понятие *quo nihil maius cogitari possit* основной набор божественных качеств – благодать, мудрость, милосердие, праведность и т. п.? Ведь эти качества предполагают не только совершенство как таковое, но и определенное *отношение* к миру в целом и каждому существу в отдельности, *отношение*, которое, в некотором смысле, может быть названо *неравнодушным*, и которое, как кажется, по крайней мере, на первый взгляд, не вытекает из данного Ансельмом определения. Теолог, однако, сам отвечает на этот вопрос в главе 5-й своего «Прослогиона»:

---

<sup>2</sup> «Атеист может запротестовать: “Но это не Бог!”... Ансельм, впрочем, говорит в конце своего “Монологиона”, что люди называют Богом все то, что достойно поклонения из-за его превосходного достоинства» [Engelland 2023, p. 392].

Что же Ты тогда есть, Господи Боже, Кого ничто большее не может быть мыслимо? Что, если не то, что превыше (*summum*) всего единственное существующее само по себе, все другое сотворило из ничего? Ведь все, что не таково, меньше чем то, что можно помыслить; но о Тебе такого помыслить нельзя. Ибо какого блага недостает высшему благу (*summo bono*), через которое – всякое благо? Итак, Ты справедлив, истинен, блажен, и все то, чем лучше быть, нежели не быть<sup>3</sup>.

Этот подход считается «платоническим», как основанный на том, что быть чем-то определенным и положительным можно только в силу сопричастия тому, что обладает этим же качеством в высшей мере; а следовательно, если есть разумность, должна существовать и абсолютная разумность, и т. п. [Robinson 2004] Мы попробуем, однако, посмотреть на него с несколько иной точки зрения. Богу Ансельма, определенному только как *quo nihil maius cogitari possit*, недостает, на первый взгляд, «человеческих» качеств – того самого «антропоморфизма», в котором нередко уличают религиозное сознание, причем под ним без разбору могут подразумеваться столь разные человеческие качества, как наличие разума и бороды, воли и способности сидеть, свесив ноги. Если же мы зададимся, в свою очередь, вопросом о том, какие именно качества в этом весьма нестрогом понятии антропоморфизма считаются человеческими, мы без труда увидим, что это все те качества, которые присутствуют у человека и отсутствуют в окружающем его мире (так что наличие рогов у того или иного божества будет уже не антропо-, а тероморфизмом)<sup>4</sup>. Поскольку качества, присущие человеку, специфицируют его – выделяют из окружающего мира, кажется, что приписывание их кому-либо/чему-либо еще является просто

<sup>3</sup> *Anselmo d'Aosta. Monologio e Proslogio. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani, 2009. P. 322.*

<sup>4</sup> Замечено еще в начале прошлого века: «Было бы слишком наивно и легкомысленно объяснять богосознание фактом антропоморфизма, когда сам-то антропоморфизм является в высшей степени странным и непонятным. Почему в самом деле человек не смотрит прямо на то, что дано ему в явлениях природы, а непременно старается заглянуть еще и подальше явлений? Почему он непременно проектирует в мире хотя бы даже и себя самого? Почему за пределами физических явлений он непременно ищет живую личность? Сказать, что все это так бывает, – значит ничего не сказать; спросить же о том, почему все это так бывает, – значит положить конец всем натуралистическим объяснениям богосознания и предоставить слово метафизике, потому что ответ на поставленный вопрос, очевидно, заключается не в явлениях сознания и жизни, а в природе духа» [Несмелов 2000, с. 234].



«перенесением», подобно тому как мы иногда трактуем поведение животных на основании человеческих эмоций («обиделся», «приревновал» и т. п.). Если же в случае с животными это может быть оправдано единством биологического, то перенесение на структуру вселенной, к примеру, расположения органов в человеческом теле или структуры нейронов мозга представляется в высшей степени произвольным и фантастическим.

Картина становится не столь однозначной, если мы зададимся вопросом о том, являются ли такие качества, как самосознание, воля и т. д., в отличие от бороды, конечностей и т. д., скорее сродными материальному миру или отличными от него и царящих в нем законов. Такие вопросы, конечно же, настолько не решаются с плеча, что в течение многих веков их до сих пор так и не удалось разрешить принудительным для разума образом, и все же сама эта невозможность означает некую подвешенность, а стало быть, и неснимаемость этих вопросов. Не нужно быть платоником для того, чтобы предположить, что самосознание, воля и т. д. скорее чужды материальному миру, чем вполне укладываются в его алгоритмы, а при отсутствии такого предположения (как оно, пожалуй, отсутствует еще у Гесиода и Гомера) населить сам космос множеством невидимых операторов, обладающих этими качествами в равной степени, вплоть до приписывания их и космосу в целом: «мир одушевлен и полон демонов», «все полно богов», «все Юпитером полно». Ансельм, как мы видим, и переходит к утверждению, что Бог обладает названными «человеческими» качествами, не через платонический аргумент *ex gradu*, а через библейский догмат сотворения всего универсума *ex nihilo*. Что, кроме воли, может быть объяснением чистого перехода от небытия к бытию, который отличается от метаморфозы тем, что ему не предшествует никакой процесс? Поскольку же воля всегда направлена на то, что уже известно, Бог не мог бы сотворить в мире качества, которых не имеет Сам: отсюда в 6-й главе Он оказывается и чувствительным (*sensibilis*), и милосердным<sup>5</sup>. Эти качества излишни для Демиурга из платоновского «Тимея», так как он и не творил материю, и не сочувствует ей.

Вопрос о том, является ли Ансельмово понятие о Боге философским по происхождению, лишь искусственно соединенным с потребностью религиозного благочестия, или у него есть собственно религиозный исток, с точки зрения истории мысли представляется важным. Мы хотели бы внести в его разбор небольшой вклад на основе библейских параллелей, которые, как нам представляется, показывают, что Ансельм имел основания для своей формулировки

---

<sup>5</sup> *Anselmo d'Aosta. Monologio e Proslogio. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani, 2009. P. 322.*

того, что подразумевается словом «Бог», в тексте Св. Писания. При этом нами не подразумевается, что без текста он бы не мог иметь этих оснований: скорее, Библия просто свидетельствует об их древности, несводимости к исторически определенным философским системам.

### «Нет Бога»

Выражение «нет Бога» (др.-евр. אין אלהים) несколько раз встречается в ветхозаветной книге Псалмов. В Пс 9:25/10:4<sup>6</sup>, где о нечестивце сказано מוֹמְתוֹי כָּל אֱלֹהִים אין אלהים – буквально «нет-Бог все помыслы его», это словосочетание, скорее всего, означает «безбожие», подобно тому как в Притч 12:28 словосочетание с другой отрицательной частицей אל מות, вполне вероятно, может переводиться как «бессмертие» [Smick 1968, p. 17]. Но в почти идентичном начале псалмов 13/14 и 52/53, на которое ссылается Ансельм в знаменитой цитате «сказал безумец в сердце своем» (он медитирует над ней во 2-4 главах «Прослогиона»), имеет место более сложная семантика. Цитируем по Пс 13/14:

אמר נבל בלבו אין אלהים

Сказал безумный в сердце своем: Нет Бога...

אין עשה טוב

... Нет делающего благое...

יהוה משמים השקיף על בני אדם לראות היש משכיל דרש את אלהים

Yhwh с небес посмотрел на сынов Адама, видеть, есть ли разумный, ищущий Бога?

אין עשה טוב אין גם אחד

Нет делающего благое, нет хотя бы одного.

Можно заметить следующее: «нет Бога» и «нет делающего благое» – параллельные высказывания, одинаково выражающие полное отсутствие по самому понятию. Хотя в контексте Библии несуществование делающих благое и ищущих Бога является риторическим преувеличением<sup>7</sup>, здесь понятна его структурная роль: в ответ на утверждение о Своем отсутствии Бог смотрит, *есть* ли

<sup>6</sup> Нумерация псалмов еврейского текста и принятой у нас греческой традиции в большинстве случаев различается; при цитировании мы указываем вначале номер по Синодальному переводу, затем по еврейскому тексту, который цитируем.

<sup>7</sup> Ср. Пс 23/24:6, где, напротив, утверждается: «это род ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковлева».

кто-то, кто ищет Его по-настоящему, и оказывается, что такого *нет* (частицы утверждения и отрицания создают здесь тоже строгую параллель: это именно тезисы о (не)бытии). Причем фраза «нет делающего благое» является интегральной: это констатация со стороны, прежде всего, самого «безумного», для которого недостаток блага в мире является аргументом, обосновывающим положение, что Бога нет<sup>8</sup>. Уже вслед за «безумным» Бог со Своей стороны констатирует, что «нет делающего благое, нет хотя бы одного», откуда выясняется, что и сам «безумный» не является «делающим благое», а следовательно, не ищет Бога по-настоящему.

Отсутствие «хотя бы одного» – тоже структурная параллель, она соответствует единственному числу отрицаемого Бога. Итак, в этом псалме бытие Бога отрицается не просто на уровне «мой бог, который меня оставил», или «бога *здесь* нет, он не видит», но на концептуальном уровне, как понятие, которому соответствует столь же конкретное понятие «ищущий Бога» = «делающий благое». Ансельм прав, когда утверждает, что безумец из псалма имеет в разуме понятие об отрицаемом им Боге, и это именно то понятие, которое формулирует Ансельм, о совершенном Существо, способном гарантировать благо в мире и самим Своим бытием определяющий, что есть благо. Безумец потому и отрицает Его, что видит дисбаланс между возможным, ввиду существования Бога, и действительным количеством блага. Его безумие отличается от решения эпикурейской трилеммы разве что большей радикальностью.

### «Блага мои Тебе не нужны»

Если в предшествующем рассуждении Бога делает понятием Его отрицание, то в Пс 15/16:2 содержится эксплицитная формулировка понятия о том, что значит быть Господом:

אמרת ליהוה אדני אתה טובתי בל עליך

Сказал я Yhwh: Господь мой Ты, блага мои не на Тебя.

Это буквальный перевод, причем древнееврейский предлог *ל* можно понять и как «сверх», т. е. «блага мои не больше Тебя»,

<sup>8</sup> Ср. Пс 72/73, где ставится под сомнение, правда, не бытие Бога, но наличие ведения и «разума у Вышнего», и сам герой псалма спрашивает себя, не напрасно ли он «делал праведным сердце свое». Хорошо известно, что такие сомнения в истории литературы Древнего Востока, в принципе, не редкость: для сравнения можно взять «Диалог разочарованного со своим Ба», «Вавилонскую теодицею» и др.

и тогда Господь предстает здесь как *summum bonum*, хотя еще не в философской связи с категорией блага как такового, но субъективно, с точки зрения *моего* блага, действительного и возможного<sup>9</sup>. В некоторых переводах трактуется «нет у меня благ помимо Тебя», но в Синодальном – «блага мои Тебе не нужны», так же как в Септуагинте (τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις) и на церковнославянском. Определение понятия «Господь» через отсутствие нужды в благах, которые может дать человек, не только делает ненужной языческую практику жертвоприношений, но вообще переворачивает человеческое понятие господства: если, как правило, раб служит интересам господина, здесь истинным господством оказывается отсутствие нужды в рабе, иными словами, самодостаточность<sup>10</sup>. Господин есть *existens per seipsum*, как определяет Бога Ансельм в уже цитировавшейся 5-й главе. В других местах Библии прямым текстом говорится: «Если ты грешешь, что делаешь ты Ему? и если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведен, что даешь Ему? или что получает Он от руки твоей? Нечестие твое относится к человеку, как ты, и праведность твоя к сыну человеческому» (Иов 35:6-8).

Рассуждая вместе с Ансельмом, мы могли бы сказать, что для существа, больше которого *можно* нечто помыслить, остается возможность быть причастным большему благу и, следовательно, нуждаться в нем. Даже если это только возможность, такое существо уже не будет определяться на уровне понятия через отсутствие этой нужды, разве что его господство (самовластие) сводится именно к тому, чтобы через отказ, отрицание и противление никогда не приобщаться к большему, чем оно само – но такое господство над собой не являлось бы господством над другими, которые, даже будучи сами по себе меньше, чем оно, благодаря тому, что могут приобщиться к большему, не подлежали бы его господству.

<sup>9</sup> Эта мысль отчетливо выражена в Пс 72/73:25 «кто мне на небе? и с Тобой <ничего> не хочу на земле», и более поэтически в Пс 62/63:4 «блага милость Твоя паче жизни».

<sup>10</sup> Впрочем, Дж. Вико (1730) считал, что архаическое рабство и возникает в связи с отсутствием нужды в рабах, и что первоначально именно раб нуждался в господине. «Ромул... заложил Рим на основе Клиентел; последние представляли собой вид покровительства, которое Отцы семейства оказывали укрывающимся в убежище, принимая их в качестве поденщиков, не имеющих никаких прав Гражданства... Из одних Благородных состояли первые Города, где плебеи были рабами» [Вико 2018, с. 21–122, 205].

## «Бог богов»

Такие титулы, как «Бог богов» иногда понимают в качестве реликта генотеизма, что косвенно должно свидетельствовать о древности соответствующих библейских текстов по сравнению с более «строгими монотеистическими». Но не будем забывать о невозможности дать исчерпывающую аргументацию подобным гипотезам: по структуре они представляют собой типичные образцы *petitio principii*, когда то, что требуется доказать на имеющемся материале (а именно, выработка древними евреями культа Yhwh на основе постепенной вытяжки его почитания из пантеона богов), ложится в основу возможной, но не единственно-возможной интерпретации этого материала<sup>11</sup>. Впрочем, Библия вполне определенно свидетельствует, что евреи время от времени веровали в разных богов (см.: Быт 35:2-4), и что Yhwh действительно вставал в такое отношение к этим богам, которое могло варьироваться от простой альтернативы «или-или» до соревнования с ними по вопросу «кто есть Бог» (см.: 3 Цар 18:39) или господства над ними (что продолжается также в Новом Завете: см.: 1 Кор 8:5-6). Но сама постановка вопроса «кто есть Бог» уже предполагает, что понятие «Бог» может быть исключающим для тех или иных богов. В соревновании Yhwh с Ваалом при пророке Илии выясняется, собственно, то, что Ваал не есть Бог, потому что не имеет власти над природными процессами, а вопрос о его существовании оказывается после этого, пожалуй, ненужным.

С грамматической точки зрения титул «Бог богов», который встречается в Пс 135/136:2 в составе призыва ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν / הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים («провозглашайте Бога богов»), причем другие боги в этом псалме более не упоминаются, полностью аналогичен названию книги «Песнь песней» (שִׁיר הַשִּׁירִים). Как объясняют комментаторы, такое название «по свойству древнееврейского языка означает “песнь по преимуществу” или “превосходнейшая из всех песен”» [Хвальков, Юлаев 2024, с. 43]. Вполне возможно, что и «Бог богов», по крайней мере, в контексте псалма 135/136 (а Септуагинта усматривает этот титул и в начале Пс 49/50, где он оказывается определением к имени «Господь»), следует понимать, по аналогии с «Песнью песней», как «Бог по преимуществу» или «превосходнейший из всех богов». Эта точка зрения не столько противоречит гипотезе «генотеизма», сколько

---

<sup>11</sup> См., например, типичное исследование в этом роде: [Hundley 2022]. Как ни странно, Майкл Хандли, анализируя и сопоставляя разные божественные эпитеты из широкого древнеближневосточного контекста, ни разу не упоминает о «Боге богов».

проходит мимо нее: даже если есть другие существа, которых вполне законно можно называть «богами» (а в Библии «боги», «сыны богов» и «сыны Бога» встречаются нередко), все они таковы, что в сравнении с ними можно помыслить еще нечто большее; и есть один Бог богов, в сравнении с Которым ничего большего помыслить нельзя.

*«Он есть всё»*

В неканонической, но относимой к ортодоксально-иудейским и даже враждебным эллинизму [Hengel 1974, pp. 131–135]<sup>12</sup> произведениям межзаветной эпохи книге Премудрости Иисуса Елеазара бен Сираха, иерусалимлянина, мы неожиданно (по крайней мере, для стандартных историко-философских схем) встречаем «пантеистическое» высказывание о Боге: «Он есть всё» (Сир 43:27). До открытия еврейского оригинала можно было вообразить, что эта фраза – достояние только греческого перевода, сделанного несколькими десятилетиями позднее:

πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων· τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός  
 Многое скажем и все-таки не доберемся; и завершение речи: Он есть всё.

В обнаруженном позднее в Каирской генизе (1896), а затем и среди рукописей Мертвого моря (1963) древнееврейском тексте оказалось очень простое и лаконичное выражение, в точности соответствующее «пантеистической» формуле греческого перевода:

עוד כאלה לא נוסף וקץ דבר הוא הכל

Большого, чем это, не прибавим; и конец слова: Он есть всё.

Загадочные слова «большого не прибавим», судя по тому, как их интерпретировал переводчик на греческий, означают некую дистанцию между тем, что уже было сказано (речь шла о совершенстве и разнообразии творений) и последним суммирующим обобщением, т. е. универсум в целом превосходит, добавить к нему нечего, кроме Бога. Само по себе утверждение превосходства универсума было бы, пожалуй, спорным: ведь в мир, каким мы его знаем, теоретически вполне возможно добавить разумности,

<sup>12</sup> Обоснование более сложного взгляда, по которому Сирах оказывается приспособляющим «мудрость других народов к языку и мудрости Израиля», см.: [Wright 2016, p. 88].

правды и доброты, иногда они кажутся даже весьма дефицитными по сравнению с потребностью в них целого множества существ. Но текст Сираха – теологический, им заранее подразумевается Бог, в Котором тонут все несовершенства мира, так как Он дает им конечное завершение.

Следует добавить, что *πολλά* греческого текста означает не просто «много», а «очень много», в некоторых случаях «слишком много», т. е. это слово является инструментом (не специально-терминологическим, скорее, разговорным) для выражения понятия максимума, и такое же предельное, завершающее значение может принимать слово *συντέλεια*, которое по самой морфологии своей означает буквально «с-кончание». После всего что может быть вообще сказано о Боге, – а в этой главе в целом, как мы отмечали, говорится о Его творениях, – остается только назвать Его «всем». И дальше греческий Сирах говорит буквально следующее: *δοξάζοντες ποῦ ἰσχύσομεν; αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ* «прославляя, как возможем? ведь Он – Великий паче всех дел Своих». Иными словами, здесь обосновывается невозможность адекватного Богу славословия именно тем, что творения, посредством которых Бог познается, неадекватны Ему Самому, при сопоставлении Он всегда оказывается *μέγας* – то же, что *magnum*, а учитывая, что это не просто *μέγας*, но *ὁ μέγας παρὰ* («тот, кто велик паче»), здесь точное соответствие ансельмову *maius*<sup>13</sup>. В еврейском оригинале выражение идентично: *הוא גדול מכל מעשיו* («Он велик паче всех дел Своих»).

Мы далеки от утверждения, что данный конкретный текст повлиял на определение Бога в «Прослогионе» Ансельма: латинский текст Сираха, который должен был быть в руках у Кентерберийского епископа, вместо «Он есть всё» читает «Он во всех», а вместо «Он велик паче всех дел Своих» – «Он всемогущ над всеми делами Своими».

<sup>13</sup> Справедливости ради отметим, что в тот же исторический период, в XII в., на другой оконечности Европы св. Кирилл Туровский писал: «От твари... Творца познай и разумей: не качество, но величество и силу, славу же и благодать... иже никакоже описается, ни меры качеству имать» (*Кирилл Туровский*. Притча о человечестей души и телеси // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 342). Слова «не имеет меры качеству» очень точно выражают идею безмерности не как абстрактной количественной бесконечности, а как неизмеримости и несоизмеримости с той самой тварью, «от» которой можно уразуметь ее трансцендентный Источник.

### «И вознесусь»

Такой же ход мысли, как в предыдущем примере, содержится в одном стихе книги пророка Исаии, особенно в греческой версии:

Ис 40:25

ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש

И кому уподобите Меня, и сравнюся? говорит Святой.

vñv oũv tívi me óμοιώσατε καὶ ὑψωθήσομαι εἶπεν ὁ ἅγιος

И вот: кому Меня уподобите? и вознесусь, говорит Святой.

Форма ὑψωθήσομαι встречается еще, например, в Пс 45:11. Она выражает не пассивное претерпевание, но активное действие – не «буду вознесен», но именно «вознесусь». В Ин 12:32, наоборот, когда Иисус говорит «буду вознесен от земли» (на крест), употребляется иная форма: ὑψωθῶ. Итак, мы можем констатировать, что еврейский текст Ис 40:25 говорит о *несравнимости* Бога с каким-либо представляемым существом, от которого Бог всегда, при любом представлении, будет отличаться; греческий же перевод, сохраняя смысл оригинала, усиливает его динамику: чему бы ни уподобили Бога, Он вознесется над этим, всякий раз окажется *выше*. До Ансельмова *taius* здесь не нужно делать даже шага, по сути это лишь разные выражения одного и того же.

### «Нет числа»

Известнейшая строка из поэтического наследия М.В. Ломоносова «звездам числа нет», вероятно, написана под впечатлением от Пс 146/147, где тоже говорится о «множестве звезд», а в ст. 5 сказано: גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר «велик Господь наш и много силою, разуму Его нет числа». Можно перевести также «нет счета», в контексте древнего Ближнего Востока это более подходящее слово, чем абстрактное «число». Сколько ни считай, не считаешь. В то же время, в интерпретации этого стиха следует учитывать, что понятие «разум» вообще не является количественным. Значит, хотя и говорится «счет», имеется в виду, скорее, предел или измеримость как таковые. Разум Бога – то, чего нельзя измерить, а значит, больше чего нельзя ничего помыслить. Аналогичны выражения «судьбы Твои – бездна великая» (Пс 35/36:7) и т. п.



*«Превыше всякого так называемого бога»*

В заключение приведем еще пример из Нового Завета, который ближе всего, как нам кажется, подходит к определению Ансельма. Речь идет о том месте во 2-м послании апостола Павла к Фессалоникийцам, самом эсхатологическом – наряду с Евангелиями и Апокалипсисом – произведении в составе Нового Завета, где апостол описывает явление перед концом света некоего духовного узурпатора, по смыслу являющегося Антихристом:

2 Фес 2:4

ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα,  
ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσει, ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι  
ἐστὶ θεός

Противящийся и превозносящийся над всяким так называемым богом или чтилищем, так чтобы ему и в храме Божиим как Богу сесть, представляя себя, что он есть Бог.

В этом стихе мы можем без труда различить два понятия «бог». Первое тождественно «чтилищу» (σέβασμα, от σέβομαι «почитать», «благоговеть»), т. е. представляет собой вообще предмет религиозного поклонения. Это не истинный Бог, а только представляемый людьми, поэтому апостол называет его «так называемым богом». Второе – Бог, который «выше всякого так называемого бога или чтилища», и которым представляет себя «противящийся». Поскольку он выше «всякого так называемого», можно понять, что и выше всякого представляемого, так как здесь нет никакой оговорки о возможности такого представления, которое не было бы им покрыто, и абстрактное выражение σέβασμα дополнительно подчеркивает, какой бы ни была номенклатура человеческих представлений о священном (т. е. достойном религиозного почитания), надо всем этим превозносится Бог и, соответственно, тот, кто выдает себя за Бога. Тем самым понятие о Боге отчетливо выстраивается как понятие о том, выше чего нельзя уже более ничего помыслить.

Каким образом такой Бог может оказаться меньше храма, в котором выдающий себя за Него намеревается «сесть»? Эта проблема в новозаветном контексте явственно смотрит в сторону христологии. Если противник Христа, в других текстах прямо называемый Антихристом, и в еще большем количестве их подразумеваемый<sup>14</sup>, в 2 Фес 2:4 выдает себя именно за Бога, выше которого нельзя себе ничего представить, и делает это именно в «храме Божиим», а не на каком-либо месте «идолослужения», то этим действием он «пред-

<sup>14</sup> См.: [Kusio 2020].

ставляет себя» (таков точный смысл глагола ἀποδείκνυμι – выявлять или доказывать нечто, в особенности делом) тем, кто в действительности должен это совершить: Мессией, Христом. Следовательно, этот стих свидетельствует нам не только о том, что в новозаветном послании обнаруживается такое же понятие о Боге, как у Ансельма Кентерберийского, но и о том, что Христос понимается здесь как Бог, и именно в объеме этого понятия.

### Заключение

В статье «Бог» в «Большой российской энциклопедии» В.Г. Лысенко, специалист по истории теизма, пишет: «Для всего ветхозаветного подхода к высказыванию о Боге характерно, что там, где мы ожидали бы увидеть дискурс о природе Бога, о его свойствах и атрибутах (тема позднейшей теологии), о метафизике его единства и трансцендентности (тема греческой философии), об исходящей от него законосообразности всего сущего, вместо этого мы встречаем слова об отношении между ним и человеком или народом, как оно проявляется в некотором событии»<sup>15</sup>. Мы надеемся, что нам удалось на репрезентативных примерах показать неполноту такого ракурса. Несомненно, *история Бога* составляет основное содержание как Ветхого, так и Нового Завета, и более того, вера в истинность этих книг предполагает, что она является основным содержанием всей человеческой истории, которая целиком поэтому предстает ничем иным как священной историей. Однако это не значит, что понятийное мышление о Боге было кем-то изобретено, введено или приложено к библейской основе в рамках той или иной образовательной традиции. Оно, конечно, развивалось и изощрялось во всякой схоластике благодаря известным преимуществам *scholae*. Но в своей основе оно уже на уровне языка присутствовало в исторически первичных для схоластики текстах Св. Писания.

### Литература

- Вико 2018 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: Рипол, 2018. 704 с.
- Несмелов 2000 – *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб.: Центр изучения,

<sup>15</sup> *Лысенко В.Г.* Бог // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. М.: АНО БРЭ, 2023. URL: <https://bigenc.ru/c/bog-19dbb3> (дата обращения: 31.06.2025).

- охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 394, III с.
- Хвальков, Юлаев 2024 – Хвальков Е.А., Феодор (Юлаев), иером. Песнь песней: предисловие, перевод с древнегреческого и комментарии // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 39–139.
- Engelland 2023 – *Engelland Ch.* Anselm and the problem of ostending God // *Journal of the History of Philosophy.* 2023. No. 3. P. 373–396.
- Gasper 2014 – *Gasper G.E.* Between dialectic and the Sacred Scripture: Anselm of Canterbury and the Bible // *Prayer and thought in monastic tradition: Essays in honour of Benedicta Ward* / ed. by S. Bhattacharji, D. Mattos, R. Williams. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. P. 181–195.
- Hengel 1974 – *Hengel M.* Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period / transl. by J. Bowden. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974. 314+335 p.
- Hundley 2022 – *Hundley M.* Yahweh among the Gods: The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 422 p.
- Kusio 2020 – *Kusio M.* The Antichrist tradition in Antiquity: Antimesianism in Second Temple and Early Christian literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 292 p.
- Robinson 2004 – *Robinson T.A.* A new formalization of Anselm's Ontological argument // *Philosophy Faculty Publications.* 2004. No. 6. URL: [https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy\\_pubs/6](https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6) (дата обращения: 16.07.2025).
- Smick 1968 – *Smick E.* The bearing of new philological data on the subjects of Resurrection and immortality in the Old Testament // *Westminster Theological Journal.* 1968. Vol. 31. No. 11. P. 12–21.
- Wright 2016 – *Wright B. III.* Ben Sira and Hellenistic literature in Greek // *Tracing sapiential traditions in Ancient Judaism* / ed. by H. Najman, J.-S. Rey, E. Tigchelaar. Leiden: Brill, 2016. P. 71–88.

## References

---

- Vico, G. (2018), *Osnovaniya novoi nauki ob obshchei prirode natsii* [New science: principles of the new science concerning the common nature of nations], Ripol, Moscow, Russia.
- Nesmelov, V.I. (2000), *Nauka o cheloveke. T. 1: Opyt psikhologicheskoi istorii i kritiki osnovnykh voprosov zhizni* [The science of man. Vol. 1: An experience of psychological history and criticism of the fundamental questions of life], Tsentr izucheniya, ohrany i restavratsii naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo, Saint Petersburg, Russia.
- Khval'kov, E.A. and Yulaev, F. (2024), “‘Song of Songs’. Preface, translation from Ancient Greek and notes, *Bible and Christian Antiquity*”, vol. 23, no. 3, pp. 39–139.

- Engelland, Ch. (2023), “Anselm and the problem of ostending God”, *Journal of the History of Philosophy*, no. 3, pp. 373–396.
- Gasper, G.E. (2014), “Between dialectic and the Sacred Scripture: Anselm of Canterbury and the Bible”, in Bhattacharji, S., Mattos, D. and Williams, R., ed., *Prayer and thought in monastic tradition: Essays in honour of Benedicta Ward*, Bloomsbury T&T Clark, New York, USA, pp. 181–195.
- Hengel, M. (1974), *Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, Fortress Press, Philadelphia, USA.
- Hundley, M. (2022), *Yahweh among the Gods: The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Kusio, M. (2020), *Antichrist tradition in Antiquity: Antimesianism in Second Temple and Early Christian literature*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Robinson, T.A. (2004), “A new formalization of Anselm’s Ontological argument”, *Philosophy Faculty Publications*, no. 6, available at: [https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy\\_pubs/6](https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6) (Accessed 16 Jul. 2025).
- Smick, E. (1968), “The bearing of new philological data on the subjects of Resurrection and immortality in the Old Testament”, *Westminster Theological Journal*, vol. 31, no. 11, pp. 12-21.
- Wright, B. III. (2016), “Ben Sira and Hellenistic literature in Greek”, in Najman, H., Rey, J.-S. and Tigchelaar, E., eds., *Tracing sapiential traditions in Ancient Judaism*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 71–88.

### *Информация об авторе*

*Илья С. Вевюрко*, кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Россия, Москва, Ломоносовский пр-кт, д. 27, корп. 4;  
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; [vevurka@mail.ru](mailto:vevurka@mail.ru)

### *Information about the author*

*Iliia S. Vevurko*, Cand. of Sci (Philosophy), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 27/4, Lomonosovsky Av., Moscow, Russia, 119234;  
Saint Tikhon’s Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Lane, Moscow, Russia, 127051; [vevurka@mail.ru](mailto:vevurka@mail.ru)

Психологические доказательства  
бытия Божия в XIX в.:  
ключевые аргументативные ходы

Всеволод В. Золотухин

*Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия;  
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;  
Институт Китая и современной Азии РАН,  
Москва, Россия, vakis2011@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена способам апологетического обоснования божественного бытия в послекантовской философии. Эти способы отличаются от классических доказательств рациональной теологии, так как Кант в своей «Критике чистого разума» дискредитировал и крайне затруднил использование последних. Поскольку путь к трансцендентному оказывался закрыт в рациональной сфере, а старопротестантская догматика в эпоху Просвещения потеряла убедительность, у апологетики оставался лишь психологический путь. Доказательства бытия Божия претерпели изменения формы, сохранив содержательную суть. Особенно активно психологические аргументы использовались в период немецкого идеализма. В статье показаны ключевые ходы, к которым можно отнести: аргумент Ф.Г. Якоби от теистического чувства, аргумент И.Г. Фихте от этического чувства, аргумент Ф.В.Й. Шеллинга от интеллектуального созерцания, аргумент Я.Ф. Фриза от предчувствия, сентименталистские аргументы Ф.Д. Шлейермахера, а также позднейший (рубеж XIX–XX вв.) удачный аргументативный ход русского философа В.И. Несмелова от отраженного характера личности. Последний представляется самым удачным из перечисленных, т. к. обходит ряд слабых мест своих предшественников, минуя как апелляцию к непередаваемому личному переживанию, так и использование спекулятивных анахронизмов.

*Ключевые слова:* апологетика, теология, кантианство, немецкий идеализм, психологические аргументы, религиозное чувство, теизм

*Для цитирования:* Золотухин В.В. Психологические доказательства бытия Божия в XIX в.: ключевые аргументативные ходы // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 29–50. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-29-50

Psychological proofs  
of God's existence in the 19<sup>th</sup> century:  
key arguments

Vsevolod V. Zolotukhin

*HSE University, Moscow, Russia;*

*Russian State University of Humanities, Moscow, Russia;*

*Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, vakis2011@gmail.com*

*Abstract.* This paper deals with the strategies of apologetic justification of divine existence in post-Kantian philosophy. These ways differ from the classical proofs of rational theology, since Kant in his *Critique of Pure Reason* discredited and made it extremely difficult to use the latter. Since the way to the transcendent was closed in the rational sphere, and the Protestant dogmatics had lost its cogency during the Enlightenment, apologetics was left with only the psychological way. The proofs of the existence of God underwent changes of form, while retaining the essence. Psychological arguments were especially actively used in the period of German Idealism. The article shows the key moves to which it can be referred: the argument of F.H. Jacobi from the theistic feeling, the argument of J.G. Fichte from the ethical feeling, the argument of F.W.J. Schelling's from intellectual contemplation, J.F. Fries's argument from premonition, sentimentalist arguments of F.D. Schleiermacher and the later (ca. 1900) argumentative move of the Russian philosopher V.I. Nesselrode from the reflected character of the human personality. The latter seems to be the most successful of all mentioned, as it bypasses a number of weaknesses of its predecessors, both the appeal to ineffable personal experience and the use of speculative anachronisms.

*Keywords:* apologetics, theology, Kantianism, German idealism, psychological arguments, religious feeling, theism

*For citation:* Zolotukhin, V.V. (2025), "Psychological proofs of God's existence in the 19<sup>th</sup> century: key arguments", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 29–50, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-29-50

Тема доказательств бытия Божия (далее – ДББ) имеет двоякую важность: экзистенциальную и теоретическую. Они частично взаимосвязаны: верующий интеллеktуал испытывает потребность в непротиворечивом согласовании собственных религиозных убеждений с усвоенной им системой знаний о мире, в то время как теоретик поверяет с помощью ДББ системность и законченность предлагаемой им космологии (как, например, Декарт). Сегодня

ДББ также используются в качестве наглядного материала для упражнений в логике (как, например, в англо-американской аналитической философии).

Согласование религиозной картины мира с системой накопленных знаний и теоретико-познавательных установок эпохи – пожалуй, одна из базовых функций ДББ. До Нового времени ДББ (кроме позднего, сугубо средневекового аргумента, онтологического) опирались на представления античной космологии. Научная, она же философская картина мира того времени предполагала единое основание мира, и философская теология атрибутивно входила в комплекс знаний о мире. Соответственно, взрывное накопление знаний о мире в раннее Новое время не могло не потребовать и пересмотра апологетических аргументов. Формулирование ДББ – занятие интеллектуала, требующее в качестве пререквизита знакомство с философской и теологической традициями. Число таких людей стало расти на Западе начиная с эпохи Просвещения. Наша сегодняшняя задача – сделать так, чтобы подобная образцованность не шла на спад.

### *Предыстория*

Первые доказательства формулируются еще в античности. При этом не столь важно, речь идет о высшем Божестве или о богах официального politeизма, – аргументы в пользу теоретической очевидности эмпирически неочевидного используются одинаковые. Платон в десятой книге «Законов» устами одного из героев диалога говорит: «Да прежде всего доказывают <существование богов> Земля, Солнце, звезды, вся вообще Вселенная, весь этот прекрасный распорядок времен, подразделение на годы и месяцы. Затем – все греки и варвары признают существование богов» (886a). Здесь мы видим космологический аргумент и аргумент от consensus gentium. Интересно, что позднейший аргумент от религиозного чувства типологически близок родственен античному аргументу от consensus gentium: коль скоро религия есть везде, логично, что к ней человека толкает нечто внутри него самого.

Цицерон в диалоге «О природе богов» устами Луцилия озвучивает ключевые доказательства стоиков: «предсказания и предчувствия будущего»<sup>1</sup>, вновь аргумент ad consensus gentium с апелляцией к психологии: «всем людям всех народов в общем известно, что есть боги, ибо это знание у всех врожденное и как бы запечатленное

---

<sup>1</sup> Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 102.

в душе»<sup>2</sup>. В качестве подтверждений реальности высшего бытия валидны дары природы и плодородие земли, а также устрашающие небесные явления, свидетельствующие о чем-то, неизмеримо превосходящем человека. Но важнее всего – вновь космологический аргумент с тенденцией к телеологическому, почти платоновскими словами: «равномерность движений и круговращений неба, Солнца, Луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок»<sup>3</sup>. Кроме того, у Цицерона содержится аргумент от превосходной степени: если человек наделен долей ума, то должна быть и бóльшая, превосходная его степень; если мир рождает одушевленное и разумное, то и сам он должен быть одушевленным и разумным. Заметим, что ДББ относятся в данном случае к пантеистическому представлению о мире-божестве, т. е. ДББ работают не только применительно к политеизму, но и к пантеизму, не ограничиваясь теистическим монотеизмом. То же мы увидим и в XIX в.

Средневековая западноевропейская мысль заимствовала основные ДББ из античности: первый путь Фома Аквинского (от Перводвигателя) и второй путь (от первопричины) в целом сводятся к Аристотелю, четвертый (от степени совершенства) и пятый (от распорядка природы) – к стоикам. Третий путь (от факультативности возможных вещей и обязательности существования необходимого бытия) схож с позицией Ибн Сины и восходит, как минимум, к неоплатонизму.

Оригинальными порождениями Средневековья, пожалуй, можно назвать два хода: онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского и менее известное доказательство Бонавентуры, отстраивающееся от близкой идеи Августина, – коль скоро не существовало бы Истины, всякая относительная истинность была бы немислимой [Schmidt 2003, S. 111]. Радикальная модификация ДББ происходит в эпоху Просвещения, а именно, благодаря Иммануилу Канту. Именно ему удалось своей критикой рациональной теологии оттеснить традиционные логические ходы ДББ на интеллектуальную периферию. Вывод из четвертой пары антиномии чистого разума (КЧР) указывает, что само стремление найти, обнаружить безусловно необходимую сущность обусловлено заблуждением разума относительно границ познания, которые могут быть проведены лишь по опыту, синтезируемому нашим рассудком из поступающих чувственных данных.

КЧР содержит также три раздела с критикой ДББ. Кант видит обобщенный онтологический аргумент (согласно которому объективное существование Бога логически необходимо следует из

---

<sup>2</sup> Там же. С. 104.

<sup>3</sup> Там же. С. 106.



имеющегося о нем понятия) в качестве основы всех остальных. Кант указывает, что констатация «бытия» чего-либо не указывает на онтологическую реальность этого объекта, а лишь связывает его с какими-то иными предикатами: не «Бог – есть», а «Бог есть ...». Помыслить объект как некую данность не значит приписать ему существование. Кант иллюстрирует эту мысль при помощи известного примера о ста талерах. Возможные сто талеров суть понятие, но от того, что я мыслю его, я не обретаю эту сумму в действительности. Кроме того, будь сторонники онтологического аргумента правы, сто действительных талеров содержали бы в себе еще что-то, что заведомо не предполагалось бы моим понятием о ста талерах. Из понятия о предмете заключить о его существовании невозможно, – делает вывод Кант.

Иные аргументы в пользу бытия Божия следуют, по Канту, из онтологического. «В этом космологическом доказательстве сосредоточено столько софистических основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход все свое диалектическое искусство, дабы вызвать возможно бóльшую трансцендентальную видимость», – пишет Кант<sup>4</sup>. Космологический аргумент полагает объекты случайными и ищет Бога следующим образом: все объекты не могут быть случайными, должен быть безусловно необходимый объект. Космологический аргумент утверждает, что отталкивается от опыта, но на самом деле опыт нужен ему лишь для того, чтобы постулировать безусловную необходимость всерейнейшей сущности, которая единственная может быть определена лишь собственным понятием. Всерейнейшее должно быть необходимым, и утверждение логической необходимости влечет за собой утверждение необходимости онтологической. Тут и происходит возвращение к онтологическому аргументу.

Самым же сильным и авторитетным Кант считает физикотеологический аргумент, который также восходит как минимум к античному стоицизму и утверждает существование божества исходя из взаимосвязи и целесообразности объектов в мире. Канту в этом отношении принадлежит примечательная цитата: «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою

---

<sup>4</sup> Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 526.

причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения»<sup>5</sup>.

Бог в итоге оказывается за пределами теории: возможно, он и существует, но ничего об этом, исходя из нашего возможного опыта, сказать невозможно. Античные по происхождению аргументы, так или иначе апеллирующие к мироустройству, теряют большую часть своей убедительности.

### *Послекантовские пути ДББ*

Потребность согласовывать религиозные убеждения с актуальной космологией после выхода кантовского критицизма на сцену, конечно, никуда не пропала. Однако, он подтолкнул ее к решительным модификациям: доступ к высшей реальности оказался перекрыт и через внешний мир, (поскольку он по умолчанию выстраивается самим познающим субъектом), и через логические ходы, (поскольку они к высшей реальности вести не могут). Оставался единственный путь: аффективность, эмоциональность, переживание. Доказательства при этом были обречены на потерю своей традиционной логической формы, которая восполнялась апелляциями к эмпирико-интроспективным данным. Ниже мы постараемся типологизировать эти интеллектуальные ходы.

Можно возразить, что ссылка на религиозную убежденность и ее укорененность в человеческой природе встречается уже у Цицерона (см. цитату выше). Ансельм Кентерберийский, Бонавентура и иные средневековые мыслители говорили о религиозном опыте (*experientia*). Жан Кальвин говорил о естественном «чувстве божества», или «чувстве божественности» (*sensus divinitatis*), благодаря которому как раз и возможен *consensus gentium* касательно религии<sup>6</sup>. Однако до второй половины XVIII в. подобный опыт не рассматривается в качестве краеугольного камня апологетики, так как это поле закрывал спектр рационально-теологических аргументов. Расцвет аргументов от психологии – долгий XIX век по Э. Хобсбауму: от Канта до Первой мировой войны, и в особенности период немецкого идеализма. Основная арена их разворачивания – Германия, хотя и наша Родина внесла в их развитие особый вклад.

Генеалогию психологических аргументов следует начать с несколько более раннего времени: с графа Николая фон Цинцендорфа. Уже в 1740–1750-х гг. Цинцендорф оперировал

<sup>5</sup> Там же. С. 359.

<sup>6</sup> За сообщение об этом я любезно благодарю доктора философских наук А.В. Апполонова.

ключевыми для психологической апологетики терминами *Gefühl* (чувство), *Erfahrung* (опыт), *Ahn(d)ung* (смутное предчувствие) и *Andacht* (созерцательное благоговение). Цинцендорф считал сердце (*Herz*) средоточием внутреннего откровения, как позже будут считать Шлейермахер и Фридрих Макс Мюллер, и, по признанию, Рудольфа Отто, именно Цинцендорфа следует считать «первооткрывателем *sensus numinis*» [Otto 1932, S. 5]. В целом акцент на чувства и переживания был закономерен для эпохи в связи с инфильтрацией шотландского этического сентиментализма и руссоизма в лоно немецко- и франкоязычной мысли.

В связи со становлением эмпиристской традиции в раннее Новое время термин «опыт» был несколько переосмыслен: оказывалось, что опыт религиозного характера судя сугубо по термину должен быть так же реален, как чувственный опыт. Как отмечал немецкий философ Т.К. Остеррайх, сам термин призван был свидетельствовать, что указывает на то, что «в религиозном переживании схватывается нечто объективное»<sup>7</sup>, т. е. сам разговор о религиозном опыте уже есть апологетический ход, прибегающий к психологическому аргументу.

Ниже мы выделим основные стратегии ДББ от внутренней, психологической достоверности в том виде, в котором они были сформулированы их методологическими основоположниками. Таких путей оказывается несколько:

- от теистического чувства (т. е. эмоционально окрашенной убежденности в существовании Бога, Отца и Творца);
- от морального чувства (т. е. эмоционально окрашенной убежденности в подлинности морального выбора);
- от интеллектуального созерцания (т. е. способности усматривать целостность мира и переживать ее);
- от эмоционально окрашенного усматривания вечности за завесой мира бранных вещей и явлений;
- от переживания чарующей и прекрасной бесконечности мира;
- от чувства абсолютной зависимости перед Высшей силой;
- от имманентно данной нестесненности сознания ни каузальными, ни материальными преградами.

Рецепция этих стратегий как в западноевропейской, так и в русской мысли XIX века осуществлялась неоднократно, но проследивание ее путей – особая исследовательская задача.

*Аргумент Ф.Г. Якоби от теистического чувства.* Аргумент этот употреблялся в конце XVIII – начале XIX в., его разработчик –

---

<sup>7</sup> *Österreich T.K.* Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard, 1915. S. 10.

философ Фридрих Генрих Якоби (1743–1819)<sup>8</sup>. Использование этого аргумента крайне нагружено эмоционально и связано с кризисом XVIII в.: успех получить благочестивое протестантское воспитание, интеллектуалы оказывались в резко видоизменяющемся, секуляризирующемся, все более вольнодумном и далеком от религии мире. В качестве пугающего триггера для них выступал естественнонаучный детерминизм Просвещения, избавляющийся от трансцендентного как от невостребованной гипотезы.

Еще в детстве Якоби испытал глубокие переживания, наложившие отпечаток на все его последующие философские убеждения. С.А. Чернов и И.В. Шевченко указывают: в семь-восемь лет Якоби «не просто впал в недетскую задумчивость о серьезных, “взрослых” религиозных вещах: мысль о бездонной, непостижимой вечности и собственном бесповоротном и “навечно” исчезновении захватила все его существо – он испытал такой ужас, что с криком вскочил с места в полуобморочном состоянии. Придя в себя, он снова вызвал в себе это представление, и результатом было состояние невыразимого отчаяния» [Чернов, Шевченко 2010, с. 7]. И перед самой смертью Якоби так определял цель своего философствования: обнаружение живого Бога как основы всего знания (*Wissenschaft*), Истины, которая удовлетворяет не только голову, но и сердце<sup>9</sup>. Он востребовал божественного Ты, отрицаемого в Спинозистском монизме, который он всю свою жизнь неустанно критиковал.

По Якоби, «...непосредственная, позитивная Истина открывается нам в чувстве (*Gefühl*) – чувством порыва, который возвышается над всеми плотскими (*sinnliche*), преходящими, случайными интересами. Этот порыв непререкаемо возглашает себя как основной порыв человеческой природы. То, к чему этот порыв стремится как к предметам познания и воления, люди испокон веков называли

<sup>8</sup> О защите Ф.Г. Якоби теизма см. ключевые работы и тексты с комментариями: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn / Hrsg. von H. Scholz. Berlin: Reuther & Reichard, 1916. 386 S.; *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. 90 S.; *Zöllner G.* «Das Element aller Gewissheit»: Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien. 1998. Bd. 14. S. 21–41; Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812) / Hrsg. von W. Jaeschke; Mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u.a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999. 270 S.; *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 623 с.

<sup>9</sup> *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 4. Abt.1. Leipzig: G. Fleischer, 1819. S. XVI–XVII.

“божественными вещами”»<sup>10</sup>. Фидеистически перетолковывая Канта, веру Якоби полагает в разуме (*Vernunft*), который есть в то же время и сердце (*Herz*): существование Бога открывается разуму даже вернее, чем его собственное. Сущность разума есть знание о Боге, без него разума нет<sup>11</sup>. Бог непостижимо сообщает о себе через ощущение (*Empfindung*), превращенное в благоговение<sup>12</sup>.

Вера в Бога, по Якоби, – инстинкт, естественная склонность, такая же, как прямохождение, и вложена она в человека самим Творцом. Эта вера обнаруживает себя так же, как вера человека в природу, в существование себя и других существ, наделенных сознанием, – в чувстве, в ощущении, равно ужаса или радости. Посредством этой веры Бог возвещает о себе, а без Бога чистое сознание человека было бы “лишь пустым пространством мышления, которое он не мог бы заполнить...”<sup>13</sup>. Существование Бога дано человеку достовернее, чем его собственное.

Выстраивание любой научной (т. е. спекулятивной) теории на основании данных рассудка не позволяет выйти к Богу, за пределы мира как механизма и неминуемо приводит к фатализму, а значит, и к богоотрицанию. Интеллект обречен быть заключенным в мире механистического естествознания, – исключительно физическом, деморализующем, повергающим душу в тоску и безысходность. Тем не менее о Боге и божественных вещах знание (*Wissen*) все-таки возможно – «вернейшее в человеческом духе, абсолютное, непосредственно возникающее из человеческого разума, которое, однако, не может оформиться в науку»<sup>14</sup>.

Таким образом, существование Бога подтверждается непрерываемым голосом религиозного чувства, и голос этот – первейшая потребность человека.

*Аргумент И.Г. Фихте*<sup>15</sup> от морального чувства. Фихтевский аргумент от чувства связан с осмыслением кантовской этики,

---

<sup>10</sup> *Jacobi F.H. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811. S. 90.*

<sup>11</sup> *Ibid. S. 166.*

<sup>12</sup> *Ibid. S. 7.*

<sup>13</sup> *Ibid. S. 11, 13.*

<sup>14</sup> *Ibid. S. 152, 153.*

<sup>15</sup> О философской теологии И.Г. Фихте см. ключевые исследования и тексты с комментариями: *Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 221–245; Hammacher K. Fichte und Jacobi. Tagung der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft (25/26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung. Amsterdam: Rodopi, 1998. 286 S; Zöller G. «Das*

которая, как известно, предполагала принятие постулатов чистого практического разума, в том числе бытия Бога и бессмертия души. Фихте стремится понять, чем непосредственно мы можем руководствоваться, стараясь поступать морально. В «Системе учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798), – этическом труде, довершающем и разъясняющем фихтевское учение о религии, – он указывает: формальный нравственный закон предписывает нам действовать сообразно нашей убежденности в долге. Но тут закрадывается сомнение: а что если моя убежденность ложна, и я совершаю вовсе не то, что велит долг?<sup>16</sup>. Чтобы развеять это сомнение и устранить тем самым серьезное препятствие для выстраивания этического учения, необходимо отыскать критерий истинности нашей уверенности в том, что долг таков, и его надо исполнить именно так, как надо. Поскольку нравственный закон не является познавательной способностью, он не может предписывать, что и когда нам конкретно делать. Он – чисто формален, а материальная сторона должна быть взята из познания и способности суждения<sup>17</sup>. Когда же последняя обнаруживает некий, как потом оказывается, истинно нравственный X, то первичный нравственный порыв (обратим внимание, что внерациональное у Фихте первично и непосредственно!) как бы накладывается на познание и его предмет. Человеческое Я приходит в гармонию с первоначальным (абсолютным) Я, что означает возникновение чувства непоколебимой истинности того или иного нравственного убеждения. Человек чувствует, что никогда и ни при каких обстоятельствах не сможет думать иначе, ведь его Я гармонировало с вечным и неизменным первоначальным Я<sup>18</sup>. Никакого внешнего, объективного критерия моральности быть не может, ибо сами объекты полагаются нравственным порывом как его ограничение<sup>19</sup>. Таким образом, у Фихте идет речь о чувстве, именно чувство оказывается для него путем для него путем к божественной реальности.

---

Element aller Gewissheit»: Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien. 1998. Bd. 14. S. 21–41; Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807) / Hrsg. von W. Jaeschke; mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u. a. und Kommentar. Hamburg: Meiner, 1999. 675 S.; *Rivera de Rosales. J. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. 2014. Supl. 19. P. 131–158.*

<sup>16</sup> *Fichte J.G.* Das System der Sittenlehre // Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 2. Leipzig: Meiner, 1911. S. 557.

<sup>17</sup> Ibid. S. 559–560.

<sup>18</sup> Ibid. S. 561, 563.

<sup>19</sup> Ibid. S. 564.

*Аргумент Ф.В.Й. Шеллинга от интеллектуального созерцания*<sup>20</sup>. Объективный идеалист, Шеллинг на рубеже XVIII и XIX вв. пришел к идее абсолютного тождества как первоначала и точки разветвления мира. Однако для него, как и для Фихте, философствование было бессмысленно как чисто интеллектуальное упражнение; философия была практикой достижения высших истин, которая должна была захватывать все существо мыслителя (в этом отношении Шеллинг настроен аристократично; в центре его внимания – внутренняя жизнь интеллектуала).

Учение об интеллектуальном созерцании (*intellektuelle Anschauung*) призвано объяснить, каким образом происходит вовлечение всего сознания философа в орбиту высшей реальности. Названное понятие обозначало у Канта способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу. Фихте же, разрабатывая наукоучение, переосмыслил его: интеллектуальное созерцание Фихте заключалось в слиянии субъекта с объектом, когда Я мыслит самое себя. Шеллинг наследовал это понятие у Фихте, считая его инструментом движения конечного Я к абсолютному. Под интеллектуальным созерцанием он, как и Фихте, понимает абстрагирование от объективной реальности и попытку взглянуть на себя с точки зрения абсолютного Я.

В «Дальнейших изложениях из системы философии» (1802) Шеллинг понимал интеллектуальное созерцание как врожденный и непередаваемый дар, – способность усматривать живое единство общего и особенного, Бога и мира. Оно не знает ничего противоположного себе и является «пробивающимся светом»<sup>21</sup>. Интеллектуальное созерцание является для сознания пунктом единства знания об Абсолютном и самого Абсолютного. Оно выходит за пределы мышления, поскольку последнее, будучи частью бинарной оппозиции, противостоит бытию. Интеллектуальное созерцание же содержит в себе и мышление, и бытие, и является непосредственным, т. е. недискурсивным познанием Абсолютного (хотя Шеллинг и именует его «спекулятивным»)<sup>22</sup>. Индивидуальность при этом должна быть уничтожена<sup>23</sup>. Шеллинг, таким

---

<sup>20</sup> В контекст философской теологии Шеллинга 1800-х гг. вводят уже упомянутые труды: [Jaeschke, 1999a; Weischedel 1969; Weischedel 1971, S. 245–283; Чернов, Шевченко 2010].

<sup>21</sup> *Schelling F.W.J. Sämtliche Werke*. Stuttgart: J.G. Cotta, 1859. Abth. 1. Bd. 4 (SW IV). S. 361–362, 366.

<sup>22</sup> *Ibid.* S. 368.

<sup>23</sup> *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802): zusammenfassende Vorlesungsnachschrift von I.P.V.Troxler / Hrsg. von K. Düsing*. Köln: J. Dinter, 1988. S. 44.



образом, обосновывает очевидно мистическую идею о растворении личности в безличном Абсолютном, достоверность которого гарантируется очевидностью погружения философа в состояние интеллектуального созерцания.

*Аргумент Я.Ф. Фриза от предчувствия*<sup>24</sup>. Фриз так же, как и Фихте, следует за Кантом, причем делает это более кропотливо и с меньшей долей самодеятельности. Он также стремится подкрепить кантовское учение о постулатах чистого практического разума, обосновав с психологической точки зрения возможность и нормативность следования им.

Под верой (*Glaube*) Фриз понимает необходимо и первоначально явленную в любом конечном разуме убежденность в существовании вечного (Бога и высшего блага), а также убежденность в том, что вечное является нам во временном, которое мы познаем с помощью чувств и рассудка<sup>25</sup>. Бытие-в-себе и явление Фриз (вслед за Шеллингом) обозначает как вечное и временное, одобряя такую терминологическую замену как употребительную в народе и более близкую религиозному сознанию<sup>26</sup>. Вера – способ постижения ноуменального мира. Ноуменальный мир есть вечное божественное бытие, бытие-в-себе, нам же явлена лишь временная, феноменальная реальность. Вера в высшее благо открывается нам непосредственно в нашем сознании.

Мы переходим к вере от теоретического, рассудочного знания о мире посредством того, что сознаем собственную свободу воли<sup>27</sup>. Вера в вечную реальность высшего блага предполагает, соответственно несущим ее идеям чистого практического разума, веру также в Бога, бессмертие души и свободу воли. Таким образом, фризовскую веру еще можно объяснить как субъективный аспект религии в кантовском понимании; здесь он все еще очень близко к Канту. Вера у Фриза, как и у Канта, есть самоубеждение в том, что Бог непременно должен быть, как и бессмертие, иначе лишается смысла совершение добрых дел, – а как, собственно, быть человеком, а не объектом слепых механистических сил, если не совершать добрых дел только лишь из следования категорическому императиву?

<sup>24</sup> О Фризе см.: [Пылаев 2011; Bonnet 2013; Buntfuß 2015; Золотухин 2016a; Золотухин 2016b]. См. также: *Otto R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909. 200 S.

<sup>25</sup> *Fries J.F. Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805. S. 54–55.

<sup>26</sup> *Ibid.* S. 5.

<sup>27</sup> *Ibid.* S. 62.



С предчувствием же все обстоит оригинальнее. Под ним Фриз понимает «необходимое убеждение только из чувства» в том же самом: в том, что конечное бытие, т. е. окружающий мир, есть явление Вечного<sup>28</sup>. Само немецкое понятие *Ahn(d)ung* несет в себе коннотации туманного, смутного ожидания<sup>29</sup>. Предчувствие, по Фризу, есть сопряжение мира вечного и временного, бытия-в-себе и явления, осуществляемое посредством чистого эстетического чувства, восприятия прекрасного в природе. Предчувствие не существует без веры, оно «лишь признает реальность веры в природе».

Созерцание божественной реальности нам не дано, но предчувствие указывает на нее посредством возвышенного в природе<sup>30</sup>. Предчувствие несет в себе необходимую тайну, принципиально неразрешимую, нерационализируемую и доступную только в чувстве. Она находится за пределами познавательных возможностей разума, познание которого ограничено лишь миром конечного. Тайна «может мыслиться только в невыразимых понятиях в качестве первоначальных идей способности суждения»<sup>31</sup>.

Религиозное чувство (*Gefühlstimmung*) играет у Фриза ту же самую роль, что у Канта – религия вообще: оно побуждает человека исполнять его моральный долг. Согласно Фризу, сознание долга должно оживляться и пробуждаться чувством, благоговением, придающими человеку «энтузиазм» в совершении моральных поступков<sup>32</sup>. Фриз спорит с Кантом: «психологически невозможно» принять лишь по здравому рассуждению и по нашему

---

<sup>28</sup> Ibid. S. 60, 64.

<sup>29</sup> Недаром впоследствии развивающий идеи Фриза его современник теолог В. де Ветте будет говорить о религиозном чувстве как о «священных сумерках, в которых конечное встречается с бесконечным, и открываются врата в вечность» (*De Wette W.M.L. Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben*. Berlin: G. Reimer, 1827. S. 75).

<sup>30</sup> Это – кантовская идея, и она относится еще к докритическому периоду. Так, в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), Кант говорит: «Спокойная тишина летнего вечера, когда мерцающий свет звезд пробивается сквозь ночные тени и светит луна, постепенно вызывает у натур, обладающих чувством возвышенного, глубокое чувство (*Empfindung*) приязни, презрения к земному, ощущения вечности» (*Кант И. Собрание сочинений*: В 8 т. Юбилейное издание, 1794–1994. Т. 2: Докритические произведения. М.: Чоро, 1994. 429 с.). При этом Кант употребляет и термин *Gefühl*, в том числе в названии работы: «чувство возвышенного» – *Gefühl des Erhabenen*.

<sup>31</sup> *Fries J.F. Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805. S. 253.

<sup>32</sup> Ibid. S. 242–243.

настоятельному желанию кантовскую чистую разумную веру в постулаты практического разума. Вере недостаточно быть лишь мнением, продиктованным необходимым интересом разума<sup>33</sup>.

Иными словами, я смутно, но вместе с тем убедительно ощущаю, – эмоционально, по-пиетистски, – что за сухими формулировками кантианства стоит трогательная, возвышенная действительность; и именно это предчувствие дает мне силы к нелегкому исполнению долга.

*Аргументы Ф.Д. Шлейермахера от чувств бесконечного и абсолютной зависимости*<sup>34</sup>. Все творчество Шлейермахера, – теолога, немало способствовавшего возникновению академического религиоведения, – проникнуто намерением защитить религиозность от критики, прежде всего, со стороны просвещенческого рационализма.

Тема бесконечного как важнейшего обозначения трансцендентной реальности актуализируется в немецкой протестантской теологии и философии религии именно начиная со Шлейермахера. Это объясняется рецепцией Шлейермахером идей Спинозы, интерес к которому возрос в немецком интеллектуальном сообществе как раз после критики в адрес его пантеизма со стороны Якоби. Еще в «Кратком изложении спинозовской системы» (предположительно 1793–94 гг.) Шлейермахер утверждал, что мир кантовских вещей самих по себе должен быть бесконечным, а наличие в нем индивидуальности непредставимо [Seibert 2003, S. 316–317].

Как видно, Шлейермахер наделял наследие Спинозы противоположным знаком в сравнении с Якоби: если для Якоби спинозизм угрожал сокрушить всякую веру, заменив ее безразличным к морали фатализмом, то для Шлейермахера спинозизм, напротив, выводил трансцендентное из-под удара принципиального мировоззренческого агностицизма Канта. Тем самым религиозное переживание оказывалось местом встречи «трансценденции и имманенции», обретая тем самым особую ценность [Seibert 2003, S. 350].

Религия есть присущие человеку по умолчанию «чувство (Sinn) и вкус к бесконечному», «чувство (Gefühl) бесконечного», «основное чувство бесконечной и живой природы», «созерцание бесконечного», «непосредственное восприятие», «непосредственный опыт», «созерцание порыва, направленного на бесконечное»<sup>35</sup>, –

<sup>33</sup> Ibid. S. 67–68, 70.

<sup>34</sup> В интересующем нас разрезе следует упомянуть о следующих работах по теме: [Schultz 1956; Boyer 2003; Seibert 2003; Gräß 2015; Пылаев, Морозова 2015; Золотухин 2019].

<sup>35</sup> *Schleiermacher F. Über die Religion. Die Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Hamburg: Meiner, 1958. S. 30, 32, 37.

восхищенное, благоговейное отношение к «универсуму» (миру в его целостности). Шлейермахер, наряду с Шеллингом, демонстрируют, что апологетика вполне может обосновывать не теистический, а пантеистический образ божества. Быть религиозным значит отдаваться чувству. Шлейермахер, стремясь подчеркнуть глубокие психоэмоциональные корни такой способности, именовал ее иногда «инстинктом универсума»<sup>36</sup>. Для Шлейермахера было важно убедить читателя во всеохватности религиозного отношения, которую невозможно усмотреть, если мы сочтем религию способом решения частных, внерелигиозных проблем: к примеру, объяснения миропорядка или налаживания межчеловеческого общения<sup>37</sup>.

В своей поздней догматике (1-е изд. 1821) Шлейермахер вводит новую константу: чувство абсолютной зависимости. Здесь он указывает, что термин «чувство» (Gefühl) из-за его размытости и неточности должен быть заменен термином «непосредственное самосознание» (unmittelbares Bewusstsein).

Чувство абсолютной зависимости не приходит и не уходит, оно накладывается фоном на наше восприятие мира, и в этом отношении выступает в качестве постоянной имманентной связи человека с Богом. Источником (das Woher) чувства является Бог<sup>38</sup>. Представления о Боге, формируемые человеком, суть ничто иное как непосредственная рефлексия на чувство, в котором Бог дан нам «некоторым первоначальным образом». Неотделимое от самосознания чувство абсолютной зависимости от Бога и образует для Шлейермахера изначальное откровение; оно само убеждает своего носителя в своем трансцендентном происхождении.

*Аргумент В.И. Несмелова от личности.* Оригинальный аргумент в пользу бытия Божия был выдвинут русским православным философом, профессором Казанской духовной академии Виктором Ивановичем Несмеловым (1863–1937)<sup>39</sup>. Стоит отметить, что свою апологию он осуществляет уже в иной исторический период, через век после того, что было описано в статье выше. Во второй половине XIX в. приведение ДББ окончательно вышло из моды. Такие последователи Шлейермахера, как Фридрих Макс Мюллер или Альбер Ревиль предпочитали лишь эксплицировать учения

<sup>36</sup> Ibid. S. 64.

<sup>37</sup> Ibid. S. 17.

<sup>38</sup> *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer, 1830. S. 22.

<sup>39</sup> О Несмелове см.: [Пишун 2005; Гаврюшин 2011; Гаврюшин 2017; Бердникова 2019; Zolotukhin 2021].

о религиозном восприятии/чувстве, не имея в виду целей прямой апологии. Теологи-ричлианцы говорили на неокантианском языке о «ценностных суждениях», констатируя не только факт эмоциональной заряженности религиозного убеждения, но и невозможность убедить в его истинности тех, кто относится к ней скептически.

В данном очерке мы рассмотрим лишь аргумент от статуса личности, опуская рецепцию Несмеловым идей Якоби и Шеллинга. Этот аргумент интересен тем, что в нем Несмелов постарался обойти все минусы известных ему предшествующих. Он двигался от антропологии: «по самой природе своей личности человек необходимо сознает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий»<sup>40</sup>. Однако внутренняя духовная свобода противопоставлена принудительной необходимости внешнего физического мира. Сознание, таким образом, обрекается на непримиримое противоречие между внутренне явленной безусловностью своего бытия и фактической пространственно-временной его ограниченностью. Вслед за Платоном и Кантом Несмелов утверждает: «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-нибудь абстракциях его мысли, а реально дан человеку природою его личности»<sup>41</sup>. Несмелов предположил, что безусловность внутреннего мира человека является отражением божественной Личности: таким образом, имманентно данные свойства сознания сами по себе доказывают истинность теизма.

С одной стороны, это не дает возможности теоретически обосновать объективную реальность Бога, но с другой – указанное противоречие может хоть как-то объяснить только Писание.

Несмелову удается риторически метко обратить атеистический аргумент Л. Фейербаха в обратную сторону: если религия должна быть объяснена исходя из человеческой природы, и если Бог есть ничто иное, как обожествленный и объективированный человек, почему ситуация не может выглядеть противоположным образом? Ведь Фейербах не задался вопросом, почему человек склонен противопоставлять себя своему собственному существу как нечто внешнее. Несмелов указывает: имманентная безусловность личности, живущей в конечном мире и преодолевающей мирские законы, демонстрирует философу как раз обратное: человеческая личность является образом божественного<sup>42</sup>. Несмелов уподобил ее отражению или тени, которые немислимы без оригинала.

<sup>40</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке // Русская религиозная антропология: Антология: В 2 т. / сост. Н.К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд, МДА, 1997. С. 390.

<sup>41</sup> Там же. С. 393.

<sup>42</sup> Там же. С. 402–403.

Религиозное сознание, по Несмелову, встроено в самосознание, иначе человек не смог бы лично относиться к Богу. В противном случае человек допускал бы существование Бога лишь в качестве объяснительной модели, подобно тому, как материалисты – понятие материи. Но тогда бы человек боролся с божеством как с силой, противостоящей себе. Гипотеза о божественном влиянии на мир была бы быстро опровергнута. Собственных сил и способностей человека хватило бы для достижения всех его целей, и религия угасла бы. Однако этого нигде не наблюдается, и напротив, человек ощущает вездесущность всемогущей силы<sup>43</sup>.

В связи с этим Несмелов упоминает об анимизме. Хотя это мировоззрение основано на незнании законов природы, его взаимодействие с миром в основе своей опирается на факты внутреннего опыта. Анимист интерпретирует реальность *per analogiam animae*, т. е. без всякого сомнения усматривает везде, говоря сегодняшним языком, агентность. По мнению Несмелова, утрата этой изначальной способности привела человека к агностицизму вплоть до нигилизма, в то время как «анимизм ясно видел тот путь, по которому действительно можно проникнуть в интимную природу вещей: это – именно путь непосредственного самосознания и непосредственного интуитивного усмотрения человеком своего действительного места в мире и всей полноты своих реальных связей с миром»<sup>44</sup>. Соответственно, «необходимо снова вернуться к анимистической точке зрения на бытие и уразуметь его там, где оно непосредственно дано, каково оно есть, уразуметь его в непосредственных данных человеческого самосознания»<sup>45</sup>.

Описанная система апологетической аргументации исключительно остроумна, так как Несмелов, во-первых, учел тупиковость пути Якоби: коль скоро трансцендентная реальность полно и достоверно свидетельствует о себе лишь в аффекте, то аналитику сказать больше нечего. Нужно либо погрузиться в переживание, если оно дано, либо прекратить о нем рассуждать, если обрести его не дано<sup>46</sup>. Другой путь апологетики теизма в XIX веке предполагал

---

<sup>43</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2015. С. 82.

<sup>44</sup> Там же. С. 62.

<sup>45</sup> Там же. С. 68.

<sup>46</sup> Были и в русской мысли те, кому не удалось всерьез продолжить развитие апологетических аргументов от чувства. Так, Ф.А. Голубинский просто следует идеям Ф.Г. Якоби, дополняя их шлейермахеровским акцентом на бесконечное; Ф.Д. Кудрявцев-Платонов в своих апологетических ходах также опирается на Якоби, критикуя, однако, Якоби и Шлейермахера за несистематичность, субъективизм, и отказ

крайне усложненное теософствование в духе позднего Шеллинга или Иммануила Германа Фихте (сына), но оно, во-первых, топило читателя в потоке спекулятивных идей, а во-вторых, к последней четверти века, на фоне успехов естествознания, окончательно потеряло авторитет и угасло<sup>47</sup>.

Кроме того, антропологический же путь позволил Несмелову изящно подвести к выводу о личности как об образе Божьем, не впад при этом ни в непопулярный среди интеллектуалов супранатурализм и не выступая тем самым против очевидных объяснительных достижений естественнонаучной картины мира.

### *Краткое заключение*

В настоящей статье нами были описаны лишь ключевые апологетические ходы от психологии. Как видно, общим для них является апелляция к эмоциональности, к убеждающей аффективности; к переживаниям, невысказываемым, но оказывающим решающее влияние на личность. Самым тонким из них следует признать аргумент Несмелова.

Следует отметить, что не все философы религиозного чувства искали применение своему учению как новому типу ДББ, чаще (во второй половине XIX века), они скорее стремились объяснять с помощью чувства сущность религии, не споря напрямую с материалистами или атеистами. Участились дескриптивные работы о религиозном переживании, тексты которых лишь косвенно свидетельствовали о стремлении их авторов защитить теоретико-познавательные права своей веры.

В начале XX в. имели место попытки изучения религиозного чувства в рамках психологии религии (например, труды протестантских теологов Г. Форбротта, К. Гиргензона, В. Грюна), но речь там шла уже не о приведении психологических ДББ, а, скорее, о максимально строго научном изучении религиозных переживаний, о попытках их систематизации и картографирования. Психологические аргументы в рассмотренном нами смысле на этом этапе эпистемологически себя исчерпали.

---

рационально обосновывать супранатурализм, см. [Zolotukhin 2019, S. 253–259].

<sup>47</sup> Продолжателем этого направления, угасшего в Германии примерно к 1880-м годам, является русская религиозная философия Серебряного века и, впоследствии, эмиграции. И стартовало ее развитие как раз в то время, когда в Германии спекулятивному теизму приходил конец.

*Литература*

- Бердникова 2019 – *Бердникова А.Ю.* Проблема психологического доказательства бытия бога В.И. Несмелова в контексте его христианской антропологии: «за» и «против» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 1. С. 19–31.
- Гаврюшин 2011 – *Гаврюшин Н.К.* Антропология в свете гносеологии: В.А. Снегирев и В.И. Несмелов // Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 284–294.
- Гаврюшин 2017 – *Гаврюшин Н.К.* О богословском персонализме В.И. Несмелова // Дамаскин. 2017. № 2 (39). С. 17–21.
- Золотухин 2016а – *Золотухин В.В.* Философия религии Якоба Фриза // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 1. С. 221–231.
- Золотухин 2016б – *Золотухин В.В.* Я. Фриз и Ф. Шеллинг: критицизм против всеединства // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 2. С. 184–194.
- Золотухин 2019 – *Золотухин В.В.* Естественное откровение: у истоков науки о религии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 3. С. 109–127.
- Пишун 2005 – *Пишун С.В.* Гносеологические основания философско-религиозной антропологии В.И. Несмелова // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2005. № 1 (5). С. 25–36.
- Пылаев 2011 – *Пылаев М.А.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74.
- Пылаев, Морозова 2015 – *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 56–68.
- Чернов, Шевченко 2010 – Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 623 с.
- Bonnet 2013 – *Bonnet Ch.* L'autre école de Iéna: Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries. P.: Classiques Garnier, 2013. 331 p.
- Boyer 2003 – *Boyer E.* Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment // Harvard Theological Review. 2003. Vol. 96. Iss. 2. P. 181–204.
- Buntfuß 2015 – *Buntfuß M.* Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette // Theologie der Gefühle / Hrsg. von R. Barth, Ch. Zarnow. Berlin; Boston: 2015. S. 143–154.
- Gräb 2015 – *Gräb W.* Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik // Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne / Hrsg. von S. Schmidt, D. Karydas, J. Zovko. Berlin: De Gruyter. 2015. S. 173–186.



- Hammacher 1998 – Fichte und Jacobi. Tagung der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung / Hrsg. von K. Hammacher. Amsterdam: Rodopi, 1998. 286 S. (Fichte-studien: beiträge zur geschichte und systematik der transzendentalphilosophie; Bd. 14)
- Otto 1932 – *Otto R.* Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). München: C.H. Beck, 1932. 333 S.
- Rivera de Rosales 2014 – *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // *Contrastes. Revista internacional de filosofía.* 2014. Supl. 19. P. 131–158.
- Schmidt 2003 – *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. 303 S.
- Schultz 1956 – *Schultz W.* Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung // *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1956. Bd. 53. Heft. 1. S. 75–103.
- Seibert 2003 – *Seibert D.* Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2003. 367 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; Bd. 102)
- Weisedel 1969 – *Weisedel W.* Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. 90 S.
- Weisedel 1971 – *Weisedel W.* Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 213–283.
- Zolotukhin 2019 – *Zolotukhin V.V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // *Theologie und Philosophie.* 2019. Bd. 94. No. 2. S. 251–261.
- Zolotukhin 2021 – *Zolotukhin V.V.* Wiktor Nesselows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott // *Tijdschrift voor Filosofie.* 2021. Vol. 3. No. 83. P. 457–481.
- Zöller 1998 – *Zöller G.* «Das Element aller Gewissheit»: Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // *Fichte-Studien.* 1998. Bd. 14. S. 21–41.

## References

---

- Berdnikova, A.Yu. (2019), “The problem of V.I. Nesselov’s psychological proof of God’s existence in the context of his Christian anthropology: ‘pros’ and ‘contras’”, *RUDN Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 1, pp. 19–31.
- Bonnet, Ch. (2013), *L’autre école de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries*, Classiques Garnier, Paris, France.
- Boyer, E. (2003), “Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment”, *Harvard Theological Review*, vol. 96, no. 2, pp. 181–204.



- Buntfuß, M. (2015), "Begeisterung – Ergebung – Andacht. Zur Gefühlskultur des Christentums bei Fries und De Wette", in Barth, R., Hrsg., *Theologie der Gefühle*, Ch. Zarnow, Berlin, Germany, Boston, USA.
- Chernov, S.A. and Shevchenko, I.V. (2010), *Fridrikh Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi. Faith, feeling, reason], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia.
- Gavrushin, N.K. (2011), "Anthropology in the light of epistemology: V.A. Snegirev and V.I. Nesmelov", *Russkoe bogoslovie: Ocherki i portrety* [Russian theology: essays and portraits], Nizhnii Novgorod, Russia, pp. 284–294.;
- Gavrushin, N.K. (2017), "On theological personalism of V.I. Nesmelov", *Damaskin*, vol. 39, no. 2, pp. 17–21.
- Gräb, W. (2015), "Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik", in Schmidt, S., Karydas, D. and Zovko, J., Hrsg., *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, De Gruyter, Berlin, Germany, SS. 173–186.
- Hammacher, K., Hrsg. (1998), *Fichte-Studien. Tagung der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung*, Rodopi, Amsterdam, Netherlands. (*Fichte-studien: beiträge zur geschichte und systematik der transzendentalphilosophie*; Bd. 14)
- Otto, R. (1932), *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, C.H. Beck, München, Germany.
- Pishun, S.V. (2005), "Epistemological bases of philosophical-religious anthropology of V.I. Nesmelov", *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke*, vol. 5, no. 1, pp. 25–36.
- Pylaev, M.A. (2011), "Philosophy of religion in R. Otto's phenomenology of religion", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*, vol. 38, no. 6, pp. 59–74.
- Pylaev, M.A. and Morozova, E.S. (2015), "Philosophical theology of F. Schleiermacher", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*, vol. 57, no. 1, pp. 56–68.
- Rivera de Rosales, J. (2014), "Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802)", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, supl. 19, pp. 131–158.
- Schelling, F.W.J. (1859), F.W.J. *Schellings sämtliche Werke*. Bd. 4 (SW IV), J.G. Cotta, Stuttgart, Germany.
- Schmidt, J. (2003), *Philosophische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart, Germany.
- Schultz, W. (1956), "Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 53, Heft 1, S. 75–103.
- Seibert, D. (2003), *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, Germany. (*Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*; Bd. 102)
- Weischedel, W. (1969), *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Germany.
- Weischedel, W. (1971), *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Germany.

- Zolotukhin, V.V. (2016), “Jakob Fries’ philosophy of religion”, *Sibirskii filosofskii zhurnal*, vol. 14, no. 1, pp. 221–231.
- Zolotukhin, V.V. (2016), “J. Fries and J. Schelling. Criticism against all-unity”, *Sibirskii filosofskii zhurnal*, vol. 14, no. 2, pp. 184–194.
- Zolotukhin, V.V. (2019), “Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts”, *Theologie und Philosophie*, Bd. 94, No. 2, SS. 251–261.
- Zolotukhin, V.V. (2019), “Natural revelation: at the origins of the science of religion”, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, no. 3, pp. 109–127.
- Zolotukhin, V.V. (2021), “Wiktor Nesselows Religionsphilosophie: Der Aufschwung von der Persönlichkeit zu Gott”, *Tijdschrift voor Filosofie*, Bd. 3, No. 83, SS. 457–481.
- Zöller, G. (1998), “„Das Element aller Gewissheit“. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben”, *Fichte-Studien*, Bd.14, SS. 21–41.

### *Информация об авторе*

*Всеволод В. Золотухин*, доктор теологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6);

Институт Китая и современной Азии РАН. Москва, Россия; 117997, Россия, Москва, Нахимовский пр-кт, д. 32; vakis2011@gmail.com

### *Information about the author*

*Vsevolod V. Zolotukhin*, Dr. of Sci. (Theology), HSE University, Moscow, Russia; 21/4, Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russia;

Russian State University of Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia;

Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997, Russia; vakis2011@gmail.com

## Понятие «intelligere» в процессе богопознания у Ансельма Кентерберийского и К. Барта

Ева В. Ильющенко

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, medeios@mail.ru*

*Аннотация.* Богопознание является ключевой задачей христианина в богословском наследии Ансельма Кентерберийского. Неоднозначный, наполненный глубоким смысловым содержанием термин «intelligere», который в данной статье мы будем переводить словом «разуметь», многократно встречается в трудах средневекового богослова. Его значение для понимания мысли святого Ансельма важно еще и потому, что, образуя большое количество однокоренных терминов, «intelligere» встречается в трудах Ансельма во многих вариациях, таких как: intellectus fidei, credo ut intelligam и др. В статье мы рассмотрим, как средневековые варианты понимания этого безусловно важного для схоластических богословов понятия, так и место и значение «intelligere» в трудах самого Ансельма Кентерберийского.

В ранних работах протестантского теолога XX в. Карла Барта богопознание не является одним из ключевых теологических вопросов. Более того: богопознание, по Барту, вообще практически невозможно в силу бесконечной отдаленности Творца от творения. Однако обратившись к наследию Ансельма, Барт смягчает свою достаточно радикальную богословскую позицию, расширяя границы того, что человек может познать и сказать о Боге. Интерпретируя знаменитое онтологическое доказательство бытия Бога, Карл Барт последовательно рассматривает и толкует все ключевые для понимания «Прослогиона» термины, одним из которых является «intelligere».

В статье мы будем исходить из того, что средневековое латинское понятие «intelligere» является одним из основополагающих в богословском наследии Ансельма Кентерберийского и с этой целью обратимся к оригинальному латинскому тексту «Proslogion», что позволит нам проследить особенности его употребления в контексте источника и сделать необходимые выводы. Отметим, что и Карл Барт, интерпретируя онтологический аргумент, работал непосредственно с оригинальным текстом, приводя оттуда выдержки на языке оригинала и снабжая их собственным

вариантом перевода. В связи также и с этим нам представляется особенно важным обратиться к латинскому первоисточнику.

«Intelligere» рассматривается наравне и в паре с «credere» (верить), образуя дихотомию разуметь/верить, пронизывающую все творчество Ансельма. Последовательно «развертывая» онтологический аргумент «Прослогиона», Карл Барт поэтапно его разбирает, среди прочих уделяя особое внимание понятию «intelligere». Его интерпретация аргумента Ансельма в конечном счете оказывается решающей для его собственной богословской мысли: процесс богопознания в теологии Барта становится возможен во многом благодаря обращению протестантского богослова к наследию Ансельма, исследованию им онтологического доказательства и принятию Бартом его аргументации.

*Ключевые слова:* католическая теология, протестантская теология, богопознание, Ансельм Кентерберийский, Карл Барт

*Для цитирования:* Ильющенко Е.В. Понятие «intelligere» в процессе богопознания у Ансельма Кентерберийского и К. Барта // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 51–66. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-51-66

## The concept of «intelligere» in the process of knowledge of God by Anselm of Canterbury and Karl Barth

Eva V. Ilyuschenko

*Russian State University for Humanities,  
Moscow, Russia, medeios@mail.ru*

*Abstract.* The knowledge of God is the key task of a Christian in the theological legacy of Anselm of Canterbury. The ambiguous term «intelligere», filled with deep semantic content, which in this article we will translate with the word «to understand», is repeatedly found in the works of the medieval theologian. Its significance for understanding the thought of Saint Anselm is also important because, forming a large number of single-root terminones, intelligere is found in the works of Anselm in many variations, such as: intellectus fidei, credo ut intelligam, etc. In this article, we will consider both medieval versions of the understanding of this concept, which is certainly important for scholastic theologians, and the place and meaning of «intelligere» in the writings of Anselm of Canterbury himself.

In the early works of the Protestant theologian of the twentieth century, Karl Barth, the knowledge of God is not one of the key theological issues. Moreover, according to Barth, knowledge of God is practically impossible in general due to the infinite remoteness of the Creator from creation. However,

turning to the legacy of Anselm, Barth softens his rather radical theological position, expanding the boundaries of what a person can know and say about God. Interpreting the famous ontological proof of the existence of God, Karl Barth consistently examines and interprets all the key to understanding «Proslogion» terms, one of which is «intelligere».

In this article, we will proceed from the fact that «intelligere» as a concept is one of the fundamental concepts for understanding the theological legacy of Anselm of Canterbury. It is considered on an equal basis and paired with credere (to believe), forming a dichotomy of understanding/believing that permeates all of Anselm's work. Consistently «deploying» the ontological argument of the «Proslogion», Karl Barth analyzes its concept by concept, paying special attention to the concept of «intelligere». His interpretation of Anselm's argument ultimately proves decisive for his own theological thought: the process of God-knowledge in Barth's theology is made possible by the Protestant theologian's appeal to Anselm's legacy.

*Keywords:* Catholic theology, Protestant theology, knowledge of God, Anselm of Canterbury, Karl Barth

*For citation:* Ilyuschenko, E.V. (2025), "The concept of 'intelligere' in the process of knowledge of God by Anselm of Canterbury and Karl Barth", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 51–66, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-51-66

## Введение

В статье мы будем рассматривать контекст употребления средневеково-латинского понятия «intelligere»<sup>1</sup> («познавать, понимать») в трудах католического богослова Ансельма Кентерберийского («Proslogion», 1077) и протестантского теолога Карла Барта («Fides Quaerens Intellectum», 1931). Сопоставление этих двух мыслителей неслучайно: в своей работе К. Барт предпринимает попытку проанализировать знаменитый онтологический аргумент Ансельма, что становится важнейшим событием для его собственной богословской мысли: именно в «Fides Quaerens Intellectum» Барт выстраивает новый для своего творчества метод аналогии (analogia fidei), отдаляясь с помощью него от своего более раннего метода негативной диалектики. Указание на то, что оба мыслителя относятся к разным христианским вероисповеданиям также в свою очередь не случайно: обращение к наследию именно католического богослова заставило Барта пересмотреть и смягчить свою радикальную позицию в отношении analogia entis, развиваемую, прежде всего, в дискуссии с Э. Пшиварой.

---

<sup>1</sup> Как разночтения допускаются два варианта написания: intelligere и intellegere

Исследователи богословского наследия Ансельма Кентерберийского предлагают трактовать понятие «intelligere» по-разному. Так, К. Нолан в своей статье «*Ratio, Intelligere and Cogitare in Anselm's Ontological Argument*» переводит латинское «intelligere» как английское «understanding» – «понимание» [Nolan 2010, p. 100], отмечая особенную и даже противоречивую роль, которую понимание играет в трудах католического богослова. Рассмотрение неоднозначности данного понятия в богословии Ансельма и Барта станет в том числе одной и центральных задач нашего исследования. Следует отметить, что в трудах обоих мыслителей неоднократно встречаются и однокоренные со словом «intelligere» понятия, которые также являются предметом рассмотрения нашей статьи как смыслообразующие наравне с центральным исследуемым понятием. Так, центральной концепцией как для Ансельма, так и для К. Барта становится концепция *intellectus fidei* – разумение веры. Во «Введении в евангелическую теологию» Барт выделяет разумение веры в качестве основной задачи любого христианина и прежде всего богослова [Барт 2006, с. 51]. Также и для Ансельма Кентерберийского первостепенным стремлением богослова является прояснение содержания христианской веры посредством человеческого разума. В этом он является продолжателем традиции св. Августина, в трудах которого вера и ее познание идут рука об руку, а разумение помогает более глубокому усвоению истин веры.

Многие исследователи творений святого Ансельма (в их числе и сам Барт) полагают [Ferrara 1971], что фразу «*Fides Quaerens Intellectum*» – «Вера, ищущая разума» можно считать чуть ли не девизом всего богословского наследия католического мыслителя. Т.Н. Феррара отмечает в богословии Ансельма черты коллаборации между христианской верой (*pistis*) и греческим стремлением к познанию (*gnosis*) [Ferrara 1971, p. 1], в котором, как следует, познание (которое в рамках данной статьи мы будем именовать «intelligere») занимает одно из центральных мест, а понимание веры становится чем-то вроде обязанности христианина.

В исследованиях наследия Ансельма роли веры и разума отводится различное место. Феррара отмечает [Ferrara 1971, p. 4], что Этьен Жильсон в своей «Философии в Средние века» обвиняет Ансельма в излишнем рационализме при толковании богооткровенных истин, выделяя в творчестве кентерберийского архиепископа явно преобладающую над верой роль разума. Однако нам наиболее близкой к пониманию богословских интенций Ансельма видится позиция непосредственно Феррары, который пишет: «Цель его (Ансельма. – *Е. И.*) исследования заключается в том, чтобы рационально понять то, во что верят, полностью познать содержание истины и достичь внутренней согласованности, ясности,

преодолевая все кажущиеся противоречия и отделяя истину от заблуждений. <...> его работа содержит, помимо простого объяснения веры, силу доказательства, которое благодаря своей аподиктической аргументации побуждает разум признать факт веры как необходимый. Таким образом, его новизна заключается в том, что он неукоснительно использует разум для демонстрации, независимо от каких-либо авторитетных аргументов, глубокой рациональности веры» [Ferrara 1971, p. 8]. В позиции этого исследователя наиболее полным образом продемонстрирована фундирующая роль веры в процессе богопознания у Ансельма: вера становится основой рационального анализа, позволяющего не только углубить ее, но и противостоять всевозможным возражениям. Тем не менее мы видим, что Ансельм проводит границы рационального познания, оберегающие тайны веры (например, догмат о троичности, тайну Боговоплощения) от излишней рационализации. В его богословской мысли четко выделяется коррелят *credere/intelligere* (верить/разуметь), которые являются двумя безусловными для христианина условиями в едином акте богопознания.

Рассматривая средневековое понимание «intelligere», исследователь средневековой рациональности Дж. Коулман пишет: «<Мышление> – это творческая деятельность, порождающая активность, посредством которой разум проявляет свою внутреннюю ментальную работу и создает концепцию. <Разумение>, однако, ориентировано по-другому, поскольку подразумевает конфронтацию между разумом и внешней реальностью» [Coleman 1992, p. 167]. Такое толкование, как нам кажется, близко к пониманию *intelligere* как у самого Ансельма Кентерберийского, так и у Карла Барта. Процесс разумения естественным образом предполагает конфронтацию между разумом и внешней реальностью постольку, поскольку речь идет о вещах божественных и, как следствие, познаваемых лишь ограниченно и особым образом.

### *Понятие «intelligere» в богословии Ансельма Кентерберийского*

*Intelligere*, разумение у Ансельма Кентерберийского включено непосредственно в процесс богопознания, являющегося центральной и необходимой задачей любого христианина. Это понятие многократно встречается в трудах средневекового богослова и варьируется в виде других однокоренных терминов, также относящихся к богопознанию.

Концепция «*intellectus fidei*» (разумение веры) у Ансельма была вдохновлена теологией Августина, который в своем твор-



честве близко подошел к идее доказательства бытия Бога «credo ut intelligam» («верую, чтобы разуметь»), рассматривая *vestigium trinitatis* – «след Троицы» (A. Augustinus, *De Trinitate libri XV, XIV, 8, 11*). Именно этот знак, указывающий на Бога, позволяет целовеческому разуму сделать вывод о Его существовании. Ансельм разовьет эту мысль, начиная с идеи об иерархии блага в «Монологе» и придя в итоге к своему знаменитому онтологическому доказательству.

Рассуждая о роли *intellectus fidei*, исследователь роли рациональности в богословии Ансельма Кентерберийского Т.Н. Феррара отмечает, что разумение у Ансельма тесно взаимосвязано со сверхъестественным характером веры [Ferrara 1971, p. 9]. Разум не умаляет и не нарушает сверхъестественности этого характера, но напротив – возвышается посредством него до познания богооткровенных истин. Иную, но похожую интерпретацию дает в своей статье и В. Бетцендерфер. В концепции «*intellectus fidei*» он отмечает взаимосвязь веры и «блаженного видения»<sup>2</sup>. Так, вера является основой и условием любого знания, поскольку именно в вере заключен императив к самопрояснению.

В свою очередь, основную идею, развиваемую Ансельмом в «Прослогионе», Карл Барт предлагает охарактеризовать заимствованной из этого же трактата цитатой: «*Da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus*» (Prosl. 2, I 101, 3f.) («Позволь мне, насколько возможно, уразуметь, что есть тот, в кого мы верим, и что есть то, во что мы верим». – *Пер. авт.*). Разумение божественных истин и стремление к нему – это лейтмотив «Прослогиона» и идея, объединяющая обе его части. Барт делит «Прослогион» на два смысловых раздела: это главы 2–4 (ход непосредственно онтологического доказательства; «...тот, в кого мы верим») и главы 5–26 (рассуждения о вере и атрибутах Бога; «...то, во что мы верим»). Первая часть, таким образом, приводится в трактате к статусу истины – *vere es* («Ты истинно есть». – *Пер. авт.*), а вторая – к заключению о том, что объект доказательства является *summum bonum* («высшее благо». – *Пер. авт.*). Сам же Ансельм свой труд определял не как доказательство, а как процесс познания (*intelligere*), поскольку задача богослова, согласно Ансельму, – это познавать и понимать, а разумения требует заранее обретенная вера: «*Neque enim quaero intelligere, ut credam*» (Prosl. 2, I 100, 18). («И не для того ищу разумения, чтобы уверовать». – *Пер. авт.*), «*non ut me in fide confirmes...*» ([*Cur Deus homo* II 15, II 116, 11; «не для того, чтобы мне укрепиться в вере...». – *Пер. авт.*).

<sup>2</sup> *Betzendörfer W.* Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1929. Vol. 48., No. ¾. P. 354–370.



Полемический и доказательный характер «Прослогион» приобретает позже, а именно в полемике с монахом Гаунило. По Ансельму, разумение мыслится как нечто промежуточное, «середина между верой и зрением» (*Cur Deus homo. Comm. Op.*, II 40, 10 f). Комментируя мысль Ансельма, Карл Барт отмечает: разумение может состояться только в том случае, если совпадают два условия: заранее обнаруженный предмет познания и согласие с ним (а именно вера). Так, Ансельм относит веру и разумения к «дарам Бога»: «*quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere*» (*De concordia*, III 2; «то, что даровано разумным существам, а именно верить и разуметь». – *Пер. авт.*) Вера во многом и является тем разумением, которого она ищет, в ней – начало и одновременно конец познания: «*Aduiva me, ut intelligam quod dico*» (*Prosl. 9*, I 108, 8 f; «Помоги мне, чтобы я уразумел то, что говорю». – *Пер. авт.*).

Следуя своей концепции разумения через веру, Ансельм приходит к выводу, что, даже отойдя от веры, уже невозможно не разуметь, т. е. утратить осознание реальности бытия Бога невозможно. Этот вывод он высказывает в «Прослогионе»: «*Quia quod prius crededi, te donante, iam sic intelligo, te illuminante, ut, sit te esse nolim credere, non possim non intelligere*» (*Prosl. Ibid. 4*, I 104, 5 ff; «Ибо то, во что я вначале верил, данное Тобой, сейчас я уже понимаю, просвещаясь Тобой, чтобы, если я захочу поверить, что Ты не существуешь, не смогу этого разуметь». – *Пер. авт.*)

К области разумения Ансельм также относит акт молитвы. Это отмечает Карл Барт, говоря, что молитва у Ансельма является еще одним из возможных процессов разумения, позволяющим прояснить те положения веры, которые не поддаются объяснению рациональным образом. Молитва также является следствием веры и приводит к разумению. Так, знание о божественном, будучи *donum gratiae* – даром благодати, должно быть «вымолено». Это молитва о ниспослании благодати. Процесс мышления (*intelligere*) – это, в свою очередь, добровольный акт, ведущий к разумению веры (*intellectus fidei*), дарованному свыше. В «Прослогионе» Ансельм в акте молитвы обращается к Богу с интенцией: «Господь, дарующий разумение веры, позволь же мне, чтобы я уразумел!» (*пер. авт.*) (*Prosl. 2*, I 101, 3). Эта дарованная возможность, однако, в то же время и актуализация изначально заложенной в человеке способности к познанию. Однако познание истинного бытия (*intelligere esse in re*) должно быть «вымолено» и даровано посредством благодати.

Рассуждая о божественных истинах, Ансельм предлагает разграничивать понятия *cogitare* и *intelligere*. Первое, по мнению средневекового богослова, относится к тому знанию, которое уже наличествует и удерживается в уме. Второе – это то, что необходимо

осмыслить на основании уже имеющегося представления. Таким образом, одно проистекает из другого. На основании этого разграничения и функционирует онтологическое доказательство: при наличии достоверной и несомненной истины становится возможно спекулятивным путем вывести представление о ней в формулировке «того, больше чего нельзя себе помыслить».

По Ансельму, всякое богословское познание происходит в процессе вовлеченности христианина в жизнь Церкви. «Разум» (*ratio*) Церкви не оспаривается, но как внутри, так и вне Ее возможны сомнения, дискуссии и критика догматических положений. В связи с этим возникает необходимость познания и разумения – *intelligere*, которые Ансельм Кентерберийский тесно связывает с *probare* (испытывать, проверять).

С понятием «*intelligere*» связана и первая критика онтологического доказательства современником Ансельма, монахом Гаунило. Одно из положений этой критики строится на том, что представление о Боге уже существует в мышлении, и из этого представления и выводится реальное существование: «...*quod ipse negans vel ambigens de illa (natura) jam habeat eam in intellectu*» (*Pro insipiente* 1, I 125, 4 ff; «Кто сам отрицает или сомневается в нем (существовании Бога. – *Е. И.*), все-таки уже имеет его в мышлении». – *Пер. авт.*). Таким образом, критик онтологического доказательства все же признает бытие Бога в мышлении (*esse Dei in intellectu*), но видит проблему в том, что сделать Его не только «пребывающим в мышлении», но мыслимым вообще (*intelligere esse*). У Ансельма можно выделить две категории: *cogitatio* – мышление и *intellectus* – понимание или мышление более высокого порядка. Две эти категории, соответственно, взаимодополняемы и без одного невозможно другое; это два условия подлинного разумения. Именно процесс *intelligere* выводит бытие объекта из области мышления в область предметности. Ансельм пишет: «Ведь если присутствует только в разуме, то можно также помыслить присутствующим и в вещи» (*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re*; *Proslogion* 101, 16 f).

Рассуждая о необходимости познания в акте веры, Ансельм отмечает в начале своего трактата *Cur Deus Homo*: «...не для того, чтобы прийти к вере посредством разума, но чтобы насладиться разумением и созерцанием над тем, во что верят (*пер. авт.*)» (...*non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur*; *Cur Deus Homo, Liber I*, 1). В этом отрывке отчетливо видна роль разумения в богословии Ансельма: вера имеет очевидный превосходство над разумом, который, в свою очередь, является пусть немаловажным, но подспорьем веры.

*«Intelligere» у Карла Барта*

Для теологии Карла Барта центральным моментом его доктрины богопознания является, как отмечает Р. Холдер [Holder 2001, р. 22], самооткровение Бога, данное в Христе и представленное в Писании. В своей ранней теологии он отрицает любую возможность познания божественного человеческими силами. О Боге может быть известно только то, что Он сам пожелал сообщить о Себе в Откровении. Божественное Откровение явлено человеку во Христе и сообщено в Писании, что является исключительно действием благодати, т. е. процесс познания исходит от Бога к человеку, но не наоборот. Обращаясь к наследию Ансельма Кентерберийского, Барт обнаруживает еще одно Откровение Бога о Себе: это имя Бога, данное в формуле «то, больше чего нельзя себе помыслить». Точно так же, как и Ансельм Кентерберийский, Карл Барт испытал в своей богословской мысли влияние Августина. В этом смысле для нас особенно актуально то, как это отразилось на аспекте возможности богопознания. В схоластический период познание Бога, естественная теология, получило свое начало в трудах Августина в качестве *theologia naturalis*, развивалось от идеи иерархии блага к знаменитому онтологическому аргументу в наследии Ансельма и «пяти путям» Фомы Аквинского. У Барта процесс богопознания является вариантом познания божественного через Откровение, однако нельзя не отметить то значительное влияние, которое получила мысль Барта в соприкосновении с трудами Ансельма, а также в дискуссии с католическим мыслителем Эрихом Шшиварой. Эта дискуссия – в том числе благодаря влиянию теологии Ансельма – приобрела более смягченный характер, изначально будучи скорее конфронтацией.

С точки зрения Барта, возможности человеческого разума существенно ограничены непреодолимой разницей между Творцом и тварью, а также обусловлены фактом грехопадения. Подобную радикальную позицию наиболее отчетливо можно проследить в «Послании к римлянам». Обращаясь же к наследию Ансельма, Барт значительно смягчает свои взгляды в отношении естественной теологии. Изначально же единственной возможностью узнать что-либо о божественном Барт считал дар веры и благодати.

Рассматривая *intelligere* в богословской мысли Ансельма Кентерберийского, Карл Барт отмечает, что прежде всего необходимо выяснить, что сам средневековый теолог понимал под этим словом, а именно необходимо определить границы употребления этого термина. В своей интерпретации онтологического доказательства Барт вводит понятие «*ein Intelligere*» или «*die Kenntnis*»: оба эти термина можно перевести как «познание». «*Intelligere*» Ансельма

он предлагает рассматривать дословно: как *intus legere* – «читать изнутри». По Ансельму, отмечает Барт, вдумчивое чтение – это основа познания; именно оно способно породить подсказанные верой размышления. Познание и вера – это два основополагающих фактора, ведущих к размышлениям об истине. При этом познание представляет собой изменчивый процесс, чего нельзя сказать о вере: она неизменна и остается как бы «вещью в себе», заключая истину, которая постоянна. Таким образом, чтение – это первая ступень познания, которую Барт выделяет в теологии Ансельма Кентерберийского и которую он называет *Kenntnisnahme* (ознакомление).

Следующая ступень – это согласие (*Bejahung*), к которому ведут размышления, порожденные верой. Познание возникает благодаря Божьей благодати, однако, отмечает Барт, это не случайное событие: оно обусловлено серьезными усилиями (чтение, размышления, молитва) со стороны верующего. Так, основа, на которой возникает любое теологическое размышление, это Божье Откровение. К нему Барт относит Священное Писание, а также церковную веру; именно они являются видимыми проявлениями Божьего Откровения [Barth 1958, S. 41]. Откровение позволяет познать истину, но лишь до некоторой степени: эта степень ограничена несовершенством познающего.

Понятие *intelligere* Барт рассматривает как ноэтическое, обращаясь к феноменологической терминологии Гуссерля. Протестантский теолог выделяет онтический (к которому относятся религиозные истины) и ноэтический разум, называя второй *veritas rationis* (истина разума), это познающий разум. Такое разумение требует от верующего интеллектуальных усилий, к которым относится, например, «внутреннее прочтение» (*intus legere*). Ноэтический разум Барт соотносит с *ratio significationis* (в его теологии эти два понятия практически идентичны) – разумом смысла. Так, *ratio significationis* характеризуется человеческой способностью мышления и постижения глубокого смысла. К «инструментам» ноэтического разума Барт относит мышление (*cogitatio*) и представление (*propositio*), которое швейцарский теолог также предлагает идентифицировать как волю (*Wille*). Мышление и представление – это две необходимые для постижения истины способности, действие которых должно быть инициировано усилиями разума. Итак, *intelligere* Барт характеризует как разумение «ноэтической рациональности и ноэтической необходимости положений Откровения на основании того, что эти положения предшествуют всякому разумению и всякому доказательству» [Barth 1958, p. 48].

Итак, если формулу онтологического аргумента («то, больше чего нельзя себе помыслить») Барт характеризует как «имя Бога»,

то процесс познания в богословии Ансельма он называет «событием разумения» (*Ereignis des intellectus*) [Barth 1958, S. 117]. При этом христианин является субъектом этого события или акта разумения, призванный в свидетели истинности бытия Бога, являющегося, в свою очередь, предметом веры (*Glaubensgegenstand*).

По Барту, для которого исследование онтологического доказательства Ансельма стало для его собственного творчества переходным этапом к применению им метода аналогии, акт познания является в первую очередь познанием через подобие (*Erkenntnis per similitudinem*) [Barth 1958, S. 120]. Здесь он прямо указывает на метод аналогии веры: «Откровение есть Откровение Бога в Его мире, в мире, который создан так, что сущность Бога может открыться в нем как в зеркале (*in speculo*), через подобие, по аналогии (*per analogiam*) [Barth 1958, S. 120] – поскольку Бог хочет открыться и фактически открывается, даже если, по сути, Он не открыт ни для одного человека» [Barth 1958, S. 120]. Барт отмечает: разум соединяется с истиной ни в объекте и ни в субъекте, но только лишь в являющем себя величии Бога [Barth 1958, p. 43]. При этом, по его мнению, контраст между авторитетом Писания и разумом не аналогичен контрасту противоположности Бога и человека, но означает скорее две ступени на пути познания Бога, где человек сначала утверждает в вере, а затем, через нее приходит к познанию «только разумом» (*sola ratione*).

В тесной связи с концепцией *intelligere* в теологии Ансельма находится и само онтологическое доказательство. К. Барт отмечает, что в «Прослогионе» можно выделить два взгляда на бытие Бога: бытие в мышлении или в разуме (*esse in intellectu*) и мыслимое бытие (*intelligere esse in re*). В первом случае представление о бытии спекулятивно и невыводимо за рамки мышления. К такому виду мышления Барт относит пример с картиной, существующей лишь в мышлении художника (что вовсе не означает ее реального бытия вне его мышления). Этот пример авторства современника Ансельма монаха Гаунило он рассматривает в контексте критики онтологического аргумента. Во втором случае речь идет об истинном бытии Бога, знание о котором необходимо присутствует и в разуме любого человека вне зависимости от того, признает ли он реальное существование Бога. Мыслимое бытие – это представление о реальном бытии, присущем рассматриваемому объекту.

Именно на первом положении, по мнению Барта, строится критика большинства оппонентов онтологического доказательства. По Барту, Бог с необходимостью существует как онтически-объективно (*ontisch objektiv*) – в акте и реальности Своего бытия (*in actu*), так и в разуме-познании (*in intellectu*) мыслящего. Сама

дефиниция имени Бога придает Его бытию особый статус: Он существует иначе, чем любой другой существующий объект.

Таким образом, в процессе познания необходимо живое, напряженное размышление, практика. При этом понятия «познавать» (*intelligere*) и «испытывать\пробовать» (*probare*) могут быть соотнесены и отчасти взаимозаменяемы. Целью такого размышления становится переход от веры к познанию и пониманию (*vom credere zum intelligere*) [Barth 1958, S. 67]. Размышление в процессе прояснения веры представляет собой разумность этого познания: познание, по Барту, характеризуется как вопрошание о предмете вере, изначально в нем заложенное. Цель такового познания состоит в признании оснований бытия предмета веры, а также разумности этих оснований. Согласно Барту, «Уразуметь означает на основании одних, уже заданных положений веры, признать необходимость иного положения веры, признать невозможность отрицать его» [Barth 1958, S. 105]. Так, говоря об истинном Боге, которого следует отличать от ложных богов (к каковым относятся и ложные представления об истинном Боге), Барт выделяет необходимость «верного познания» (*bene intelligere*), на котором и построен онтологический аргумент. Именно верное познание позволяет мыслить о Боге так, что становится понятно: Бог существует таким образом, что невозможно и помыслить Его несуществующим. В теологии Карла Барта это выражается через концепцию Имени Бога, в котором Он являет себя как сущего. И верно познавать Бога означает, таким образом, идентифицировать понятие Бога именно с Его именем, благодаря чему становится невозможным отрицать Его бытие. Такое верное мышление возможно лишь благодаря божественной благодати и в акте веры.

### *Заключение*

Во многом именно благодаря влиянию теологии Ансельма Кентерберийского вера в творчестве Карла Барта начинает искать разумения. Нетрудно заметить, что Барт нередко употребляет выражения, заимствованные им у Ансельма: *intellectus fidei* (разумение веры), *credo ut intelligam* (верую, чтобы разуметь), *fides quaerens intellectum* (вера, ищущая разумения) и другие. Более того: терминология средневекового богослова становится ключевой для понимания мысли и самого Барта. В письмах и семинарских записях, хранящихся в архиве Карла Барта, автор признает то влияние, которое оказала на него философия святого Ансельма, изучением и интерпретацией которой он занялся после курса лекций, прочитанных во время летнего семестра 1926 г. Итогом этих изысканий

и стала работа «Fides quaerens intellectum», написанная в 1931 г. [Barth 1958, S. VII].

По мнению Барта, вера «изначально обладает знанием своего предмета, тождественным ее собственному первоначалу» [Барт 2006, с. 99]. Поэтому в его теологии вера и intellectus fidei – это тождественные и взаимозаменяемые понятия.

В то же время познание, будучи тесно связанным с верой, не является автономным процессом. Его цель заранее определена: «оно есть познание “с Ним” собирающее, из Него выводящее и к Нему сводящее все мысли, понятия и слова» [Барт 2006, с. 88]. Таким образом, познание имеет как бы закольцованную структуру: любое знание о божественном уже содержится в Боге, из Него выводится и к Нему в конечном счете и приводит. При прочтении «Пролога» Барт предлагает обратить внимание на форму «credimus» (веруем), употребленную Ансельмом во второй главе. По итогу доказательства, считает швейцарский теолог, этой форме вполне может соответствовать «intelligimus» (разумеем), поскольку доказательство лишь раскрывает то потенциальное знание, которое уже было обретоно в положениях веры. Для доказательства бытия Бога необходимо лишь правильное разумение (*bene intelligere*).

Вводя в своем труде «Fides Quaerens Intellectum» диалектическое рассмотрение понятие *intelligere* (как понимание/мышление, *cogitare/intelligere*), Барт интерпретирует его в рамках теологии самого Ансельма, опираясь на использование этого понятия в его более ранних работах и в рамках схоластической традиции в целом. В то же время Барт опирается и на свой собственный понятийный аппарат, пропуская мысль Ансельма через собственную теологию, благодаря чему онтологический аргумент в целом и отдельные его понятия в частности можно прочесть в перспективе творчества Карла Барта. Так, «intelligere», будучи и процессом мышления, и его конечной целью – событием разумения, оказывается тесно вплетенным в структуру онтологического аргумента как у самого Ансельма, так и в интерпретации Барта.

Так, М.А. Пылаев в своей статье приводит мнение Э. Юнгеля, считавшего, что Барт «находился исторически, формально и фактически на пути схоластики» [Пылаев 2016, с. 35]. В свою очередь, С. С. Неретина, рассматривая понятия «intelligere»/«intellectus» у Ансельма в интерпретации К. Барта отмечает, что оба термина напрямую связаны именно со знанием и процессом познания, который полагает познаваемому предмету значение [Неретина 2008, с. 3]. Термин *intelligere*, более того, «означает ноэтическую [т. е. умопостигаемую. – Е. И.] рациональность и ноэтическую необходимость откровения» [Неретина 2008, с. 6]. Сходным образом обстоит дело и у Ансельма: Бог, о котором идет речь



в «Прослогионе» – это Бог «интеллектуальный», заранее присутствующий в разуме, именно поэтому попытки безумца отрицать Его и выглядят как безумие, ведь безумец уже имеет предварительное знание о представлении о том, реальность чего отрицает. «Слова Ансельма “есть в уме” – не иносказание этого обдумывания, это свидетельство существования, которое за пределами мысли», подчеркивает С.С. Неретина [Неретина 2008, с. 27].

В свою очередь, К. Нолан замечает противоречивость *intelligere* в трудах Ансельма, который то утверждает возможность понимания истин веры посредством одного лишь разума («Монологион»), в то время как в «Прослогионе» он неоднократно проводит связь между верой и разумом, где одно либо невозможно, либо неполноценно без другого [Nolan 2010, p. 199]. Исследовательница также отмечает, что «Разумение, по Ансельму, как веру, так и своего рода озарение души», «...такое понимание Бога является Его собственным даром и требует основания в виде веры...» [Nolan 2010, p. 200].

В постижении истин веры процесс разумения не только обусловлен верой, он также требует активного вовлечения разума. Хотя разумение и разум имеют свои естественно ограниченные человеческой природой пределы, они, тем не менее, становятся необходимыми инструментами в процессе познания веры, взаимно дополняя друг друга. В этом процессе разум, побуждаемый верой, имеет своей конечной целью разумение. Задачей Ансельма, в конечном счете, становится не непосредственно доказать бытие Бога, а посредством *разумения*, вызванного верой, понять и дать понять своему читателю, что Бог является таким объектом, который, обладая присущими Ему божественными предикатами, не может не существовать.

К. Нолан отмечает, что, говоря о функциях разума, Ансельм следует устоявшейся богословской традиции, которая приписывает процессу разумения как обращение к аналогии бытия, так и к аналогии веры [Nolan 2010, p. 207], что следует хотя бы из обращения средневекового богослова к умопостигаемой прогрессии блага: то, больше чего нельзя себе помыслить, мыслится как таковое в своем отношении к другим вещам.

В свою очередь, позиция раннего Карла Барта предполагает абсолютную «инаковость» Бога по отношению к человеку, при которой никакое познание божественного невозможно. Обращение к трудам средневекового богослова смягчает взгляды Барта и обращает его в большей степени к методу «*analogia fidei*». При этом естественная теология, в рамках которой возможны выводы о Творце из обращения к сотворенному, по-прежнему остается, по Барту, вне рассмотрения. Аргумент Ансельма отчасти становится тем фундаментом, на котором строится поздняя теология Барта,



отмеченная методом аналогии и негативной диалектики. А именно: невозможно лишь спекулятивное размышление о Боге, необходимо предварительное обретение содержания этого понятия. Реальное существование Бога должно предшествовать всякому представлению о Его сущности, и отражение этой мысли Барт находит в онтологическом аргументе.

### *Благодарности*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках научного проекта №25-28-00992 «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX века в проблеме мышления бытия и веры Откровения».

### *Acknowledgements*

The research was supported by the Russian Science Foundation under the scientific project no. 25-28-00992 “Ontological proof of the existence of God in German-speaking theology and Russian religious philosophy of the 20<sup>th</sup> century in the problem of thinking of being and faith of revelation”.

### *Литература*

---

- Барт 2006 – *Барт. К.* Введение в евангелическую теологию. М.: Центр «Нарния», 2006. 192 с.
- Неретина 2008 – *Неретина С.С.* Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе // *Голос/Вох.* 2008. Вып. 4. С. 1–34.
- Пылаев 2016 – *Пылаев М.А.* Философия и теология в «неортодоксии» Карла Барта // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2016. Вып. 6 (68). С. 26–40.
- Барх 1958 – *Barth K.* Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1958. 160 S.
- Coleman 1992 – *Coleman J.* Ancient and Medieval memories. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 668 p.
- Ferrara 1971 – *Ferrara T.N.* The role of reason or the meaning of “intelligere” in the works of Anselm of Canterbury: Ph. D. Thesis. N.Y.: Fordham University, 1971. URL: (<https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI7126968/> (дата обращения: 15.07.2024)).
- Holder 2001 – *Holder R.* Karl Barth and the legitimacy of natural theology // *Themelios.* 2001. Vol. 26. No. 3. P. 22–38.
- Nolan 2010 – *Nolan C.* Ratio, intelligere, and cogitare in Anselm’s ontological argument // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.* 2010. Vol. 83. P. 199–208.

## References

---

- Barth, K. (1958), *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, Germany.
- Barth, K. (2006), *Vvedenie v evangelicheskuyu teologiyu* [Introduction to Evangelical theology], Tsentr «Narniya», Moscow, Russia.
- Coleman, J. (1992), *Ancient and Medieval memories*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Ferrara, T.N. (1971), *The role of reason or the meaning of “intelligere” in the works of Anselm of Canterbury*, Ph. D. Thesis, Fordham University, New York, USA, available at: <https://research.library.fordham.edu/dissertations/AAI7126968/> (Accessed 15 July 2024).
- Holder, R. (2001), “Karl Barth and the legitimacy of natural theology”, *Themelios*, vol. 26, no. 3, pp. 22–38.
- Neretina, S.S. (2008), *Argument, nuzhdayushchiysya dlya svoego obosnovaniya tol'ko v sebe* [The argument that needs only itself for its verification], *Golos/Vox*, no. 4, pp. 1–37.
- Nolan, C. (2010), “Ratio, intelligere, and cogitare in Anselm’s ontological argument”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 83, pp. 199–208.
- Pylaev, M.A. (2016), “Philosophy and theology in Karl Barth’s neo-Orthodoxy”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 68, no. 6, pp. 26–40.

## Информация об авторе

Ева В. Ильющенко, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; medeios@mail.ru

## Information about the author

Eva V. Pyluschenko, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; medeios@mail.ru

## Онтологическое доказательство у К. Барта в интерпретации Г. Урс фон Бальтазара и Б. МакКормака

Антон В. Лосев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, tony.l@inbox.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена исследованию роли интерпретации онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского в творчестве Карла Барта, одного из крупнейших представителей протестантского богословия XX в. Автор акцентирует внимание на том, как Барт формулировал этот аргумент в рамках своей словоцентристской теологии, стремясь отвергнуть любые формы зависимости от философии. Цель исследования – выявить особенности понимания роли онтологического аргумента в двух ключевых традициях изучения творчества Барта: первая, представленная Гансом Урсом фон Бальтазаром, а вторая – Брюсом МакКормаком. Бальтазар подчеркивает значение двух «обращений» Барта, в особенности того, что происходило от диалектической теологии к аналогии веры (*analogia fidei*) и которое фиксируется с выходом работы «*Fides quaerens intellectum*». МакКормак, напротив, делает упор на плавном и постепенном развитии и считает знаковой работой для Барта «Гёттингенскую догматику», но не «*Fides quaerens intellectum*». В статье проводится детальное сопоставление подходов обеих традиций к пониманию интерпретации Бартом онтологического аргумента, демонстрируя, каким образом каждая из них интерпретирует как интеллектуальное развитие Барта в целом, так и его мысль в «*Fides quaerens intellectum*». Также в статье рассмотрены взгляды современных ученых на роль работы «*Fides quaerens intellectum*» и их связь с парадигмами Бальтазара и МакКормака.

*Ключевые слова:* Карл Барт, Ганс Урс фон Бальтазар, Брюс МакКормак, *Fides quaerens intellectum*, *analogia fidei*, диалектическая теология

*Для цитирования:* Лосев А.В. Онтологическое доказательство у К. Барта в интерпретации Г. Урс фон Бальтазара и Б. МакКормака // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 4. С. 67–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-67-85

## Ontological proof in the theology of K. Barth, interpreted by H. Urs von Balthasar and B. McCormack

Anton V. Losev

*Russian State University for Humanities,  
Moscow, Russia, tony.l@inbox.ru*

*Abstract.* The article is devoted to the study of the role of interpretation of the ontological argument of Anselm of Canterbury in the work of Karl Barth, one of the greatest representatives of Protestant theology of the 20<sup>th</sup> century. The author focuses on how Barth formulated this argument within the framework of his theology of the Word of God, seeking to reject any form of dependence on philosophy. The aim of the study is to identify the particularities of understanding the role of the ontological argument in two key traditions of studying Barth's work: the first, represented by Hans Urs von Balthasar, and the second by Bruce McCormack. Balthasar emphasizes the significance of Barth's two "conversions," especially the one from dialectical theology to the analogy of faith (*analogia fidei*) and which is fixed with the publication of his work «*Fides quaerens intellectum*». McCormack, in contrast, emphasizes a smooth and gradual development, and considers the «*Göttingen Dogmatics*», but not «*Fides quaerens intellectum*», to be a landmark work for Barth. The article provides a detailed comparison of the approaches of both traditions to understanding Barth's interpretation of the ontological argument and demonstrates how each interprets both Barth's intellectual development as a whole and his thought in «*Fides quaerens intellectum*». Also, the paper considers the views of contemporary scholars on the role of «*Fides quaerens intellectum*» and their relationship to the paradigms of Balthasar and McCormack.

*Keywords:* Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Bruce McCormack, *Fides quaerens intellectum*, *analogia fidei*, dialectical theology

*For citation:* Losev, A.V. (2025), "Ontological proof in the theology of K. Barth, interpreted by H. Urs von Balthasar and B. McCormack", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 67–85, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-67-85

Интеллектуальное наследие Карла Барта – одной из центральных фигур протестантской теологии XX в., можно рассматривать по-разному, но оно не закрыто для новых прочтений. Сейчас, спустя много лет после смерти самого швейцарского теолога, интерес к его работе не угас, новые поколения теологов не только пытаются выстроить свои собственные концепции с опорой

на Барта, но и усовершенствовать понимание его самого и того пути, который он прошел. А искушенность в вопросах стилистики, любовь к поэтичному способу выражения и написанию обширных трактатов отнюдь не облегчили потомкам задачу его понимания. Так, человек, впервые прославившийся своей интерпретацией послания апостола Павла к Римлянам, сам оказался нуждающимся в интерпретации. В настоящей статье мы сконцентрируемся на двух масштабных попытках осуществления такой интерпретации. Первая – это «Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie» (1951 г.) Ганса Урса фон Бальтазара, а вторая – «Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936» (1995 г.) Брюса МакКормака. Обе работы объединяет то, что влияние, которое они оказали на бартоведение, сделало их классическими в своей сфере, при том, что картины развития Барта, которые они рисуют, кажутся весьма различными. Иногда, эти две работы даже воспринимаются как противоположные. Особый интерес для нас представляет сравнение взглядов этих авторов на онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского в работе Барта: какое влияние, по их мнению, оказал Ансельм и как именно обращение к этому доказательству повлияло на становление теологии Слова Бога.

### *Интерпретация Г. У. фон Бальтазара*

Для Бальтазара ключевым в интерпретации наследия Барта является утверждение о том, что подобно бл. Августину, Барт пережил за свою жизнь две трансформации. Сначала он порвал с либеральной теологией (эта трансформация совпала по времени с началом Первой мировой войны и отмечена выходом в свет его первого издания «Послания к римлянам»), а затем отказался от использования диалектического метода в пользу «аналогии веры» (*analogia fidei*). Поворотным пунктом для этой второй трансформации является исследование Бартом онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского и написание книги «*Fides quaerens intellectum*», а завершается эта трансформация, согласно Бальтазару, только с выходом первого тома «Церковной догматики».

В этом месте исключительно важно избежать упрощения мысли Бальтазара, ведь как признают и его симпатизанты [Wigley 2006, p. 43] и критики [McComack 1995, pp. 2–3], выделив два ключевых момента в интеллектуальной жизни Барта, Бальтазар никогда не отрицал того, что его развитие было постепенным. Проще говоря, Бальтазар, сделав акцент на двух революциях, не отрицал того

«эволюционного» движения, в процессе которого Барт постоянно находился. После фактического разрыва с либеральной теологией корень этого движения Барта, как ранее уже отмечалось, лежал в стремлении к ее преодолению [Пылаев 2016, с. 28]. Это стремление и обуславливает внутреннее единство работ Барта [Balthasar 1976, SS. 47, 69]. При этом Бальтазар решительно отказывается сводить все его наследие к «Посланию к Римлянам» [Balthasar 1976, S. 68]. Кратко разъясним позицию Барта по отношению к либеральной теологии, что, кажется, является общим для большинства интерпретаторов наследия Барта.

Согласно Барту, Бог не может быть предикатом человека. Поэтому, целью Барта было позволить Богу, слову Бога говорить свободно, напрямую и независимо. Эпоха кризиса и человеческого упадка показала, что интерпретация керигмы должна пойти по-новому, отличному от либеральной теологии, пути. Умаление человека продемонстрировало насколько «абсурден» этот высокомерный подход, соглашающийся признать Бога только, если он встраивается в существующую человеческую мысль. Эта самая интенция руководила Бартом, когда он писал «Послание к Римлянам», она же не оставила его, когда он взялся за «Церковную догматику». Все изменения, которые претерпела мысль Барта за все это время, в том числе его переход от «диалектики к аналогии», вызваны настойчивым поиском подходящего метода для максимально полного освобождения теологии от влияния нетеологической, философской мысли.

Согласно Бальтазару, этим методом, с помощью которого Барт стремился достичь своих целей в «Послании к римлянам», стала диалектика. В основе диалектики Барта лежит дистанция между Богом и тварным миром. Диалектика может быть как статической, когда речь идет о бесконечном качественном различии между Богом и миром (этот вариант восходит к Кьеркегору), так и динамической, когда в фокус вводится откровение Бога как форма движения от «божественного нет» к «божественному да» (такой вариант связан с Гегелем) [Balthasar 1976, SS. 90–91] Бальтазар пишет: «Там, где диалектика понимает себя как абсолют, не предпринимается ничего, кроме (статических или динамических) отождествлений: во-первых, Бога (в его чистой актуальной действительности) с его откровением. Затем твари с чистой противоположностью Богу и, таким образом, с небытием. Наконец, поскольку творение захвачено Богом в откровении и возвращено к Богу посредством динамического движения (которое является абсолютным, поскольку оно божественно), творение отождествляется с самим Богом, по крайней мере, в своем происхождении и цели». [Balthasar 1976, SS. 91–92]. Даже если диалектика Барта восходит к Лютеру,

влияние философии Кьеркегора и немецкого идеализма нельзя проигнорировать [Ильющенко Пылаев 2022, с. 29]. Но главное даже не в этом.

Став центральным элементом теологии Барта, заняв место посредника между человеком и Богом, она была возведена в абсолют [Balthasar 1976, S. 92]. Попытка размежевать человека и Бога при помощи диалектики привела к абсолютизации диалектики. Вышло, что в «Послании к Римлянам» Барт опроверг сам себя. Бальтазар резюмирует банкротство диалектики следующим образом: «Послание к Римлянам – это то самое, против чего оно само бушевало и гремело: вершина человеческой религиозности. Его крик “Не я! Но Бог!” направляет все взоры на него, а не на Бога. Его крик о дистанции не оставляет места для дистанции» [Balthasar 1976, S. 92].

Конечно, эти недостатки не остались скрытыми от самого Барта. А поскольку он абсолютно не был намерен отказываться от своих взглядов, вопрос совершенствования богословского метода уже вскоре встал перед ним во весь рост. Спустя всего год после выхода второго издания «Послания к римлянам» – в 1922 г. Барт начинает помышлять о его исправлении [Барт 2005, с. xlvii]. Начиная с пятого издания (1926 г.), по мере дальнейшего развития его собственной мысли, Барт начинает прямо дистанцироваться от своей работы [Барт 2005, с. xlvii], а в предисловии к шестому он выражает надежду, что публикация «Эскиза христианской догматики» сможет прояснить, уточнить и скорректировать мысль, изложенную на страницах «Послания к римлянам» [Барт 2005, с. lii]. Этот процесс «эволюции» Барта или «второе обращение» которое Бальтазар характеризовал как «переход от диалектики к аналогии» занял десять лет.

Бальтазар полагает, что первая масштабная попытка выстроить теологию Слова Бога была предпринята Бартом в работе «Эскиз христианской догматики». Барт выпустил только один том «Эскиза»: «Учение о Слове Божьем. Прологомены», который вышел в 1927 г. В центре этой работы – Слово Бога, которое стало человеком – Иисусом Христом. Бог открывается миру в событии Своего Слова. Событие Слова Бога входит в историю, но не перестает быть событием, которое «происходит» постоянно. Бог – субъект такого события, данный в нем полностью и без остатка, но более нигде. Противостояние между религией и верой в «Эскизе» не снято, хоть и сглажено по сравнению с «Посланием к римлянам»: теперь Барт говорит, что подобно человеку, религия может быть спасена верой [Barth 1927, S. 317]. Бальтазар отмечает, что именно в «Эскизе» впервые зарождается идея аналогии: «Отношения Я-Ты – это то же в человеке, что (согласно более поздней терминологии)

и аналогия между Богом и человеком, и, следовательно, утверждают возможность откровения» [Balthasar 1976, SS. 96–97]. Однако Бальтазар вслед за самим Бартом считает, что «Эскиз христианской догматики» стал ложным началом. Не все идеи были продуманы до конца, и эта работа несла в себе еще слишком много от «Послания к римлянам». Во-первых, согласно Бальтазару, Барту не удалось полностью преодолеть диалектику [Balthasar 1976, S. 98], во-вторых, Барт сохраняет наличие жестких противоречий между Богом и творением [Balthasar 1976, S. 99]. Бальтазар заключает, что в книге все последующие мотивы уже присутствуют в виде намека. Но акцент, в отличие от более поздних томов «Церковной догматики», делается не на воплощении Христа, а всецело на деятельности Слова [Balthasar 1976, S. 99].

Таким образом, между этим «ложным началом» и «Церковной догматикой» все еще существовало качественное различие. Его преодоление происходит, согласно Бальтазару, (который ссылается в том числе на слова самого Барта) в ходе написания работы «*Fides quaerens intellectum*». Работа посвящена исследованию онтологического доказательства существования Бога, изложенного в «*Proslogion*» Ансельма Кентерберийского. Эта работа, как несомненно правильно отметил Бальтазар, важна не с точки зрения прояснения мысли Ансельма, а того, как она трансформировала, или, скорее, скорректировала мышление самого Барта. В «*Proslogion*» Ансельм утверждает, что Бог – это существо, больше которого ничего нельзя помыслить («*quo maius cogitari nequit*»). Если бы Бог существовал лишь в уме, можно было бы представить большее существо, которое есть также и в реальности. Следовательно, Бог должен существовать реально, иначе это противоречило бы определению самого понятия Бога.

Из этого положения, Барт выводит несколько следствий. Во-первых, простое произнесение имени Бога становится событием встречи с Богом [Balthasar 1976, s. 156]. «Бог», другими словами, является, в первую очередь, не абстрактным, а конкретным понятием [Balthasar 1976, S. 156] – именем, которое открывается верующему в ответ на молитву, в котором его истина и его существование даны непосредственно. Особенно уместно, на наш взгляд, соотношение данной идеи встречи с понятием «иерофании» [Пылаев 2016, с. 36], а также выведение ее происхождения из концепции *Dasein* М. Хайдеггера [Пылаев 2019, с. 183].

Согласно Бальтазару, именно исследование онтологического доказательства Ансельма, завязанное на слове «Бог», наводит Барта на новый метод в теологии. Так, одно единственное слово (взятое, как конкретное событие Слова Бога) открывает дорогу к теологии Слова Бога, которая независима от метафизики, истории и любых



форм философской мысли. Барт пишет: «Если бы Бог существовал только в природе всех других существ, то он бы не только не существовал как Бог, но, согласно ясному объяснению Ансельма, он и не создал себя, следовательно, он не обладает существованием как таковым, которое дается творениям! – он не существует вообще. То, что его существование имеет общее с существованием всех других существ, – это лишь объективная реальность как таковая. Но объективная реальность всех существ, помимо него, – это реальность, которая также может быть понята как несуществующая, более того, в определенном смысле она должна быть понята как несуществующая. А именно, в той мере, в какой существование всех существ помимо него обусловлено его существованием, и заимствовано из его существования. Потому что Бог есть, поэтому существование вообще существует. Существование существ, отличных от него, зависит от его существования» [Barth 1931, S. 157]. Выходит, поскольку абсолютная истина Слова Бога фундирует относительные истины тварного мира («мир есть для того, чтобы был Христос» [Ильющенко Пылаев 2022, с. 28]), уделом философии оказывается мир относительных истин, она не способна достичь того, что является ее же собственной предпосылкой. Доступ к абсолютной истине Слова Бога имеет только теология. Вместе с тем, в этом же положении находится и «примирение» Барта с тварным миром. Быть сотворенным и не быть Богом – это не недостаток, в этом положении вещей отсутствует всякий трагизм. Мир более не антагонистичен Богу, и даже является носителем его откровения. Что Барт не прекращает отвергать, так это то, что Бог познаваем через мир, путем восхождения по «лестнице» творения к Богу. «Что бы мы ни думали о сходстве и различии между Богом и тварью, одно несомненно: что божественность, *actus purus*, есть как раз не аналогичное, а несравненное, прерогатива только Бога. И эта всепоглощающая острота Абсолюта, которая выражается не в нейтральном понятии бытия (применительно к Богу и творениям), а в понятии действительности божественного акта, проникает в мир в откровении и овладевает человеком» [Balthasar 1976, S. 89]. Нет, для Барта Бог открывается человеку целиком и без остатка, но исключительно в событии его слова. Так рождается *analogia fidei* – аналогия веры, которая, по мысли Бальтазара, приходит на смену жесткому антагонизму диалектического метода. Аналогия веры – это аналогия, устанавливающаяся между знанием Бога о Себе и знанием человека о Нем, выраженная в ограниченных человеческих понятиях, и которая происходит, когда вера человека стремится «навстречу» откровению в событии Слова Бога.

По мысли Бальтазара, роль Ансельма в формировании этого нового метода – ключевая. Опираясь на «*Proslogion*», Барт обра-

щается к понятиям онтического и ноэтического ratio<sup>1</sup> [Barth 1931, SS. 44–45]. Первый термин указывает на рациональность, присущую объекту познания, второй – на разум познающего субъекта. Можно сказать, что онтическое ratio параллельно «esse et in intellectum et in re», а ноэтическое – «esse in intellectum» [Wigley 1993, p. 82]. Из работы Ансельма Барт выводит необходимость онтическому разуму предшествовать и делать возможным ноэтическое познание. Акт познания – это приведение ноэтического ratio в соответствие с онтическим. Значит, познание Бога должно было бы предполагать приведение ноэтического ratio верующего в соответствие с онтическим ratio fidei, заключенном в Credo. Но это не совсем так, поскольку ratio fidei, согласно Барту<sup>2</sup>, не соответствует истине Слова Бога – ratio veritatis [Barth 1931, S. 45]. Последняя заключена в ratio fidei; «через» ratio fidei лежит путь к ней, но они – не одно и то же. Единственная возможность достижения ratio veritatis – это свободное решение Бога даровать человеку такое прозрение [Barth 1931, SS. 46–47]. А возможным такое дарование является, потому что, как уже было сказано выше, именно истина Слова Бога фундирует весь тварный мир, она всегда уже встроена в него, как онтически, так и ноэтически [Balthasar 1976, S. 155].

### *Критический взгляд Б. МакКормака*

Представленная таким образом картина движения Барта от диалектики к аналогии с поворотным моментом, отмеченным выходом «Fides quaerens Intellectum», была подвергнута решительной критике Брюсом МакКормаком в его работе «Критически-реалистическая диалектическая теология Карла Барта». С самого начала и до конца работа МакКормака выстроена полемически. И хотя ее острое явно направлено против Бальтазара [McCormack 1995, p. ix], критика МакКормака, как будет видно далее, с одной стороны, не ограничивается одним Бальтазаром, а с другой, возможно, во многом бьет мимо своей главной цели.

Для начала мы должны заметить, что МакКормак ведет спор не только с Бальтазаром или Бейнткером. Он ведет спор и с самим Бартом, который недвусмысленно отмечал влияние работы об Ансельме на его собственное развитие. МакКормак дезавуирует

<sup>1</sup> Хотя сам термин «ratio» у него уже встречался. Например, в «Эскизе» он говорит, что «ratio Троицы – это ratio Откровения Бога» [Barth 1927, S. 150].

<sup>2</sup> Барт опирается на Ансельма, но в данном случае, их позиция, вероятно, не вполне идентична. См: [McCormack 1995, pp. 431–432]

эти заявления Барта, опираясь прежде всего на доступные ему письма Барта. Американский исследователь отмечает, что Барт писал о необходимости переработки «Эскиза» еще до начала работы с Ансельмом [McCormack 1995, pp. 443–444], во время работы над книгой он никак не отмечал ни ее исключительности, ни важных «озарений», которые должны бы были его посетить. Все его комментарии были вполне обыденными [McCormack 1995, pp. 444–445]. Следовательно, Барт преувеличил ее значение уже позже. Такое поведение было для него характерно: он был «сиюминутным» человеком, склонным к преувеличениям. «Даже если его идеи не были новыми, то, как он выражал себя в тот или иной день, всегда отражало потребности и заботы, которые навязывались ему в тот момент. В его энтузиазме к своей работе все было для него новым каждый день» [McCormack 1995, p. 442]. Непосредственной же причиной для такого преувеличения МакКормак полагает изменение политической ситуации в Германии – приход к власти Адольфа Гитлера. В то время как Барт не симпатизировал НСДАП, позиция части его немецких коллег, в частности Фридриха Гогартена, не была столь однозначной. Поэтому, считает МакКормак, Барт принял решение публично дистанцироваться от своих коллег, подчеркнув разницу между «Церковной догматикой» и «Эскизом христианской догматики» и неизбежно возвысив значение «*Fides quaerens intellectum*», вышедшей между ними [McCormack 1995, pp. 446–447]. Конечно, МакКормак соглашается, что Барт пережил отход от либеральной теологии, и, что «Манифест девяноста трех», подписанный его либеральными учителями в 1914 г., сыграл в этом очень важную роль. При этом он посвящает немало времени доказательству того, что его отход от либерализма был длительным процессом.

«Эскиз Христианской догматики» МакКормак решительно отказывается считать как «ложным», так и «началом» [McCormack 1995, pp. 15, 375–376]. Стоит заметить, что МакКормак писал свою работу на полвека позже Бальтазара и последнему были доступны не все документы, что находились в распоряжении МакКормака. Это обстоятельство и позволило последнему распознать новое начало в мышлении Барта не в «Эскизе» (и уж, конечно, не в «*Fides quaerens intellectum*»), а раньше, в 1924 г., в лекциях по Гёттингенской догматике [McCormack 1995, pp. vii, 23, 290, 327–374, 437–438]. Тогда решающее влияние на Барта оказал учебник по реформатской догматике Генриха Хеппе [McCormack 1995, pp. 23, 334–337]. Подробному исследованию Гёттингенской догматики МакКормак посвящает 8-ю главу своего труда. МакКормак считает, что свои важнейшие «открытия» Барт сделал как-раз в этот период, а именно: принятие «неипостасно-воипостасной» (*Anhypostatic-*

Enhypostatic) [McCormack 1995, p. 327] христологии и даже формирование трехчастной теологии Слова Бога [McCormack 1995, p. 338]. Понятие «неипостасный» указывает на отрицание независимого существования человеческой личности Христа вне связи со вторым Лицом Троицы. Этому отрицанию соответствует позитивное утверждение «воипостасный», гласящее, что человеческая и божественная природа Христа существуют в единой личности. Иначе говоря, союз Бога и человека во Христе следует понимать не как обмен природами, а как строгое и непосредственное ипостасное единство, основанное на единой личности Христа, в которой все атрибуты и действия, присущие человеческой природе, справедливо приписывались и божественной [McCormack 1995, pp. 364–365; Velde 2019, pp. 121–122]. МакКормак отмечает созвучие этой христологии «диалектике завесы и откровения», которой Барт привержен еще во время написания «Послания к Римлянам» [Барт 2005, с. 32]: принимая человеческую природу, Бог раскрывает и одновременно скрывает Себя в тварной среде [McCormack 1995, p. 327]. Так Барт обосновывает возможность не прямой коммуникации человека и Бога, что, в свою очередь, позволяет отказаться от платоновской диалектики времени-вечности, сохраняя при этом диалектическое противопоставление творца и творения [Haley 2020, p. 365]. Более того, МакКормак отмечает, что такое ипостасное единство понималось Бартом не как произошедшее в один момент, но как происходящее мгновение за мгновением, когда Логос постоянно желает принять человеческую природу [McCormack 1995, p. 365]. Если вообще нужно говорить о «повороте» к *analogia fidei*, то, считает МакКормак, он произошел именно здесь [McCormack 1995, pp. 366–367].

Как уже было сказано, МакКормак отрицал решающее влияние работы «*Fides quaerens intellectum*» на становление словоцентристской теологии Барта. Здесь, помимо Бальтазара, своим ключевым оппонентом он избрал еще М. Бейнткера. Кажется, что даже в деталях МакКормак старался оспорить Бальтазара. Если католический теолог уточнил, что «*Fides quaerens intellectum*» в первую очередь говорит о самом Барте, то, его американский коллега, напротив, признавая, что книга действительно, не мало говорит о богословии Барта, акцентировал внимание на том, что читать и понимать ее следует именно как книгу об Ансельме [McCormack 1995, p. 434]. Аргументация МакКормака главным образом была призвана показать, что в «*Fides quaerens intellectum*» не произошло равным счетом никакого прорыва или существенного изменения в мысли Барта. Для этого он один за другим опровергает тезисы оппонентов.

Во-первых, корни утверждения Барта о том, что онтическое *ratio* предшествует ноэтическому, МакКормак прослеживает еще

в первом издании «Послания к Римлянам» [McCormack 1995, p. 438]. В «*Fides quaerens intellectum*» Барт всего лишь утверждает это более решительно. Во-вторых, МакКормак оспаривает заключение Бейнткера о том, что в «*Fides quaerens intellectum*» «истина делает себя объективной для нас, не попадая в сети картезианской субъект-объектной полярности» [McCormack 1995, p. 434]. Бейнткер подчеркивает контраст между вторым изданием «Послания к Римлянам», где сделан акцент на беспредметности Слова Бога и объективности истины Бога в книге об Ансельме. Хотя МакКормак и признает это положение, он отмечает, что как элементы объективности присутствовали в «Послании к Римлянам», так и подчеркивание беспредметности Слова не исчезло в книге об Ансельме. Таким образом, согласно МакКормаку, речь идет не о замене, а о перестановке акцентов. Но она произошла не в 1931 г, а еще в 1924 г. [McCormack 1995, pp. 437–438].

Самый главный вопрос для МакКормака – это вопрос диалектики. Тезис Бальтазара он представляет как «переход от диалектики к аналогии», а Бейнткера, как «отход от диалектики как ведущей формы мышления (в пользу аналогии. – *А. Л.*)». Формула Бейнткера более симпатична МакКормаку, но и ее он находит совсем неверной. Для начала американский исследователь отмечает, что Барт прибегал к аналогии и до «*Fides quaerens intellectum*» и даже до «Гёттингенской догматики» [McCormack 1995, pp. 18, 130–133]. А диалектикой он продолжает активно пользоваться и в книге об Ансельме, и в «Церковной догматике». МакКормак приводит в пример «диалектику завесы и откровения», которую вообще считает корнем всего метода Барта в «*Fides quaerens intellectum*» [McCormack 1995, pp. 428–429]. Личные усилия человека – ничто, если не будет воли Бога, если Бог не «покажет себя», а значит, диалектика завесы и откровения является необходимой предпосылкой рассуждений такого рода [McCormack 1995, p. 436]. Однако вместе с этим МакКормак утверждает, что ведущим методом Барта был не диалектический, а догматический [McCormack 1995, pp. 437–438]. Этим утверждением он наносит еще один удар по тезису Бейнткера. Далее, МакКормак утверждает, что сама *analogia fidei* – диалектическое понятие, которое точно также имеет в своей основе диалектику завесы и откровения [McCormack 1995, pp. 16–18]. И наконец, согласно американскому исследователю, ставить диалектику в один ряд с аналогией веры – совершенно неправильно. Если диалектика – это метод, то *analogia fidei* – нет. МакКормак пишет: «Аналогия принадлежит к совершенно иной сфере дискурса. Аналогия – будь то аналогия креста или более поздняя аналогия веры – это описание результата божественного действия. Это описание отношения

соответствия между божественным самопознанием и человеческим знанием о Боге, которое возникает как следствие акта самооткровения Бога. Разговор об аналогии имеет отношение к тому, что делает Бог; разговор о диалектике возникает здесь в контексте того, что могут делать человеческие существа в свете того факта, что они не обладают способностью к самовыражению Бога. Разница между этими двумя сферами дискурса фундаментальна» [McCormack 1995, pp. 313–314].

Какой прогресс признает МакКормак в «*Fides quaerens intellectum*»? Барт смог разглядеть в Ансельме своего союзника в борьбе с либеральным протестантским богословием, которое рассматривало Слово Бога как нечто, что было раз и навсегда передано человеческому сознанию. Барт, как и Ансельм, смотрели на это противоположным образом: Слово Бога, а тем более его понимание, приходит извне, и человеку должно бороться за него. Ансельм писал не как (потенциально) обладающий истиной, а как тот, кому она может быть дарована. Там, где он сомневался, современные Барту протестантские богословы выражали «неслыханную уверенность». Вряд ли Ансельм стал бы молиться за то, что уже дано ему в его разуме [McCormack 1995, p. 426]. МакКормак полагает, что именно та молитва, которой открывается «*Proslogion*» и формула Ансельма – «вера ищет понимания», которую Барт вынес в заголовок своей книги, и открыли впервые для Барта приоритет онтического *ratio* над ноэтическим. Вера ищет понимания (*intellectus*), потому что уже была дана в откровении, и ищет она понимания самой себя и откровения. *Intellectus fidei* – это не только объект понимания, но и его источник. Истина откровения (*ratio veritatis*) может быть дана только Богом, она не предсодержится в разуме человека, поэтому путь к познанию Бога и не может начинаться иначе как с молитвы [McCormack 1995, pp. 424, 430]. МакКормак полагает, что Барт не вполне верно понял Ансельма, когда приписал его точке зрения тождественность *ratio veritatis* и *ratio fidei*. Создавалось впечатление, что для Ансельма, якобы, Библия, зафиксировавшая Слово Бога (*ratio veritatis*) сама стала этим Словом [McCormack 1995, pp. 431–432]. Отталкиваясь от такой позиции, Барт формулирует свою точку зрения (которая и получила название *analogia fidei*), согласно которой Бог должен показать себя верующему в событии Своего Слова. Такое достижение понимания не может быть вечным положением дел, оно должно происходить вновь и вновь, и, соответственно, никакое теологическое построение не является окончательным [McCormack 1995, p. 433]. Здесь МакКормак, как уже было сказано, и обнаруживает диалектичность *analogia fidei*. Здесь же, благодаря Ансельму, Барт находит возможность, сделать Бога доступным человеку, что, в свою очередь позволяет МакКормаку,

со всеми оговорками, но согласиться с тезисом Бейнткера о том, что в «*Fides quaerens intellectum*» Слово Бога становится объективным для человека. Последнее нововведение в книге об Ансельме, которое отмечает МакКормак, это позиция Барта относительно человека, внимающего Слову Бога. В «Эскизе» Барт писал, что такой человек, также включен в понятие Слово Бога, как Бог Шлейермахера в чувство абсолютной зависимости. Позже Барт отказался от этой точки зрения, утверждая полную автономию Слова Бога – второго лица Троицы. Человек становится элементом события Слова Бога, но он не является необходимым для самого Слова [McCormack 1995, p. 448]. При всем вышесказанном, выводы МакКормака следующие: единственно действительно новое в книге об Ансельме, это те категории, которыми он оперирует [McCormack 1995, p. 434]. Вся остальная «новизна» – это не более чем «относительно верное развитие догматического метода, который Барт использовал с 1924 г.». В «*Fides quaerens intellectum*» нет ни новой отправной точки, ни новой формы мышления [McCormack 1995, p. 441].

### *Сопоставление парадигм*

Парадокс работы МакКормака в том, что он сам еще в самом начале книги выделяет у Бальтазара две модели [McCormack 1995, pp. 2–3]. Первая более «революционная», основу которой составляют два обращения, а вторая – более «нюансированная», подчеркивающая плавность развития Барта. Стивен Уигли утверждает, что вторая модель гораздо ближе Бальтазару [Wigley 2006, p. 73]. Но МакКормак и сам придерживался того же мнения! [McCormack 1995, p. 3] Далее Уигли отмечает, что Бальтазар не хотел выделять какой-то один конкретный текст, который бы маркировал фундаментальный сдвиг Барта от диалектики к аналогии [Wigley 2006, p. 73; Balthasar 1976, p. 116], что он не отрицал обращения Барта к аналогии в лекциях еще 1913 года и, наконец, что Бальтазар вполне признавал наличие у Барта диалектики в его «Церковной догматике» [Wigley 2006, p. 73; Balthasar 1976, p. 238]. А вместе с тем разве сам МакКормак, при всех оговорках, не признает, что именно в «*Fides quaerens intellectum*» метод Барта получает «окончательное прояснение»? [McCormack 1995, p. 19]

В таком случае, против кого же обращена критика МакКормака? Можно ли сказать, что он обрушивается не на самого Бальтазара, а на некое упрощенное прочтение Бальтазара? Если быть точным, то согласно предположению Уигли, МакКормака раздражало упрощенное прочтение «тезиса Бальтазара» в среде его



англоязычных последователей [Wigley 2003, pp. 358–359], таких как Т. Торранс [McCormack 1995, pp. 4–5, 216], Х. Фрей [McCormack 1995, pp. 30, 313], С. Смит [Smith 1983, p. 163; McCormack 1995, pp. 5, 163], С. Вебб<sup>3</sup> [Webb 1991, p. 157; McCormack 1995, p. 5] и Дж. Пью [Pugh 1990, pp. 93–94, 109]. (Немецкоязычные последователи Бальтазара, с которыми МакКормак также полемизирует, такие как Юнгель, Бейнткер и Шпикерман<sup>4</sup>, все же, по его собственным замечаниям, были более «тонкими» в своих рассуждениях [McCormack 1995, pp. vii, 5–7, 208–209, 463].) Полагаем, мы могли бы сформулировать это следующим образом: МакКормак выступает против формулы, которую связывают с именем Бальтазара, а не против работы самого Бальтазара.

Учитывая все вышесказанное, мы видим, что «непреодолимая» пропасть между интерпретациями Бальтазара и МакКормака начинает сужаться. Интерпретация МакКормака с ее акцентом на диахроническом развитии [Long 2014, p. 103] и историческом, социальном и политическом контекстах [Wigley 2003, p. 351] весьма корректно описывает развитие Барта, но во многом бьет мимо работы Бальтазара [Wigley 2006, p. 75]. Но есть еще причины, по которым работа МакКормака не смогла заменить Бальтазара. Речь о подходе, который не совпадал с историческим подходом самого МакКормака: «Бальтазар подходил к Барту эстетически, осмысливая ранние “какофонические” ноты по тому, что он услышал позже. Он читал Барта так же, как он читал богословскую традицию в своем программном эссе “Патристика”. Нет единого хода исторического развития, но есть медленное, блуждающее развитие со всевозможными неувязками» [Long 2014, p. 103]. Но, что важнее (и это может быть «записано» как в плюс, так и в минус), Бальтазар, написавший свою работу, когда сам Барт был жив, стремился не столько исследовать или проинтерпретировать Барта, сколько ответить на вызов, брошенный им католическому богословию: «В ответ на вызов, брошенный Бартом католической теологии через аналогию веры, фон Бальтазар переформулирует свое понимание *analogia entis* и покажет, что только аналогия бытия может быть справедливой по отношению к тем самым темам, которые

<sup>3</sup> МакКормак остается недовольным работой Уэбба и в других случаях: см. примечания на [McCormack 1995, pp. 135, 139, 245]

<sup>4</sup> Именно работу Ингрид Шпикерман МакКормак рассматривает в качестве своего непосредственного предшественника. Исследователи тоже подмечают сходства между ними, особенно в том, что касается преодоления тезиса «от диалектики к аналогии» и представления развития Барта, как разворачивающегося из одного озарения [McCormack 1995, pp. viii, ix, 8–10]



являются центральными в творчестве Барта» [Wigley 2003, p. 359]. Зафиксировав «поворот от диалектики к аналогии», Бальтазар пытается доказать<sup>5</sup>, что Барт неверно понял мысль об *analogia entis* Эриха Пшивары, и что его собственная *analogia fidei* неизбежно подразумевает *analogia entis*<sup>6</sup> [Johnson 2010, p. 3; Johnson 2019, p. 156]. Тогда целью Бальтазара скорее всего было показать, что католическое богословие могло быть приведено к разговору с богословием Барта без существенных потерь с обеих сторон [Johnson 2019, p. 157]. Стоит отметить, что тенденциозность в интерпретировании Барта в интересах догматики, только не католической, а «ортодоксально неопротестантской» подмечалась и в работе самого МакКормака [Long 2014, p. 107].

### *Выводы*

Из современных исследователей Барта мало кто отвергает важность «Гёттингенской догматики» или, например, ставит под сомнение плавность его развития. В этом смысле нельзя оспаривать тот вклад (помимо оживления интереса в англоязычной среде [Johnson 1997, p. ix]), который МакКормака сделал в бартоведение. Скрупулезно написанная им картина развития богословия Барта представляется весьма точной. Однако, вне зависимости от того стремятся современные исследователи сгладить различия между Бальтазаром и МакКормаком [Wigley 2006, p. 75] или, наоборот, подчеркнуть их [Long 2014, p. 107], надо признать, что появление новой «парадигмы МакКормака» не привело к смене парадигм. Мы видим современных исследователей, которые склоняются как к Бальтазару [Green 2013, p. 73; Anderson 2013, p. 172], так и к МакКормаку [Johnson 2010, pp. 150–151; Congdon 2015, p. 137], а также и тех, кто стремится найти компромисс между ними [Beintker 2013, p. 6; Velde 2019, pp. 121–122].

Подводя итоги, мы можем заключить, что взгляд Бальтазара и МакКормака на то, как исследование доказательства бытия

---

<sup>5</sup> Для этого Бальтазару приходится сначала разделить работу Пшивары на два периода, а затем и вовсе внести в его концепцию корректировки [Johnson 2019, p. 156]

<sup>6</sup> Несмотря на то что Барт, как известно, так и не стал католиком, усилия, предпринятые Бальтазаром, нельзя считать совсем безрезультатными. При том что возможность обращения в католицизм Барт всегда решительно отвергал, он неоднократно делал комплементарные заявления в адрес католицизма, а в какой-то момент даже стал посещать католическую церковь «Bruder Klaus» [Long 2014, p. 285]

Бога Карлом Бартом повлияло на формирование словоцентристской теологии, был достаточно схожим. Оба отметили воздействие этой работы на создание концепции Слова Бога как события, в котором истина Бога открывается человеку, и которое происходит вновь и вновь, оба приняли во внимание влияние Ансельма на формулирование приоритета онтического *ratio* над ноэтическим, и на *analogia fidei*. Но их оценка значимости этого исследования для развития Барта была скорее различной. Бальтазар, признавая элементы *analogia fidei* до «*Fides quaerens intellectum*», а элементы диалектики после, все же больше сфокусировался на переходе «от аналогии к диалектике», в котором исследование доказательства Ансельма сыграло ведущую роль. МакКормак, напротив, решительно отвергал как формулу «от диалектики к аналогии», так и идею, что интерпретация онтологического доказательства натолкнула Барта на какие-либо качественно новые идеи. Отнюдь: речь шла не более чем об уточнении уже существовавших. При том, что оба выводили теологию Барта из единого озарения, приведшего к разрыву с либеральной теологией, МакКомак отмечал плавность и постепенность его развития, а ключевые трансформации связывал не с «*Fides quaerens intellectum*», а с «Гёттингенской догматикой», написанной в 1924 г. Полагаем, таким образом, что вопрос онтологического доказательства бытия Бога у К. Барта представляет собой своеобразное зеркало, в котором с неожиданной ясностью проявляются как сходства и различия между подходами Бальтазара и МакКормака, так и основополагающие методологические предпосылки, фундирующие оба подхода.

### *Благодарности*

Статья выполнена в рамках гранта «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX века в проблеме мышления бытия и веры Откровения» Российского Научного Фонда, грант № 25-28-00992.

### *Acknowledgements*

This work was supported by the Russian Science Foundation, project “Ontological proof of the Existence of God in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20<sup>th</sup> century in the problem of thinking being and faith revelation”, no. 25-28-00992.

*Литература*

- Барт 2005 – *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 577 с.
- Ильющенко Пылаев 2022 – *Ильющенко Е.В., Пылаев М.А.* Онтологическое доказательство у С. Франка и К. Барта // Вестник РГГУ Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2022. № 1. С. 23–35.
- Пылаев 2016 – *Пылаев М.А.* Философия и теология в «Неоортодоксии» Карла Барта // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 6 (68). С. 26–39.
- Пылаев 2019 – *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2019. 223 с.
- Anderson 2013 – *Anderson C.D.* Reason // The Westminster handbook to Karl Barth / ed. by R.E. Burnett. Westminster: John Knox Press, 2013. P. 172–173.
- Balthasar 1976 – *Balthasar H.U.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. 420 S.
- Barth 1927 – *Barth K.* Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erste Band; Die Lehre vom Worte Gottes; Prolegomena zur christlichen Dogmatik. München: Chr. Keiser Verlag, 1927. 473 S.
- Barth 1931 – *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Zurich: Theologischer Verlag, 1931. 220 S.
- Beintker 2013 – *Beintker M.* Analogy // The Westminster Handbook to Karl Barth / ed. Burnett R.E. Westminster: John Knox Press, 2013. P. 3–6.
- Congdon 2015 – *Congdon D.W.* The mission of demythologizing. Rudolf Bultmann's dialectical theology. Minneapolis: Fortress Press, 2015. 988 p.
- Green 2013 – *Green G.* Faith // The Westminster Handbook to Karl Barth / ed. Burnett R.E. Westminster: John Knox Press, 2013. P. 72–74.
- Haley 2020 – *Haley J.P.* The anhypostasis and enhypostasis: Barth's Christological method in view of Chalcedon – its nuance and complexity // Stellenbosch Theological Journal. 2020. Vol 6. No. 1. P. 357–382.
- Johnson 1997 – *Johnson W.C.* The mystery of God. Karl Barth and the postmodern foundations of theology. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. 217 p.
- Johnson 2010 – *Johnson K.L.* Karl Barth and the analogia entis. L.: T&T Clark, 2010. 256 p. (T&T Clark Studies in Systematic Theology)
- Johnson 2019 – *Johnson K.L.* Karl Barth and Roman Catholicism // The Oxford Handbook of Karl Barth / ed. by P.D. Jones, P.T. Nimmo. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 147–161.
- Long 2014 – *Long S.L.* Saving Karl Barth. Hans Urs von Balthasar's preoccupation. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 272 p.
- McCormack 1995 – *McCormack B.L.* Karl Barth's critically realistic dialectical theology. Its genesis and development, 1909–1936. N.Y.: Oxford University Press, 1995. 528 p.
- Pugh 1990 – *Pugh J.C.* The Anselmic shift: Christology and method in Karl Barth's theology. N.Y.; Bern; Frankfurt a/M.; P.: Peter Lang, 1990. 178 p. (American University Studies, Series VII, Theology and Religion; vol. 68)

- Smith 1983 – *Smith S.G.* The argument to the Other. Reason beyond reason in the thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas. Chico: Scholars Press, 1983. 307 p.
- Velde 2019 – *Velde D.T.* Barth and Protestant Orthodoxy // *The Oxford Handbook of Karl Barth* /ed. by P.D. Jones, P.T. Nimmo. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 654–669. P. 116–131.
- Webb 1991 – *Webb S.H.* Re-figuring theology: The rhetoric of Karl Barth. Albany: State University of New York Press, 1991. 214 p.
- Wigley 1993 – *Wigley S.D.* Karl Barth on St. Anselm. The influence of Anselm's: "Theological Scheme" on T.F. Torrance and Eberhard Jüngel // *Scottish Journal of Theology*. 1993. Vol. 46. Iss. 1. P. 79–97.
- Wigley 2003 – *Wigley S.D.* The von Balthasar thesis: a re-examination of von Balthasar's study of Barth in the light of Bruce McCormack // *Scottish Journal of Theology*. 2003. Vol. 56. Iss. 3. P. 345–359.
- Wigley 2006 – *Wigley S.D.* Karl Barth and Hans Urs von Balthasar. A critical engagement. PhD thesis. Birmingham: University of Birmingham, 2006. 294 p.

## References

---

- Anderson, C.D. (2013), "Reason" in Burnett, R.E. (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, John Knox Press, Westminster, pp. 172–173.
- Balthasar, H.U. (1976), *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Switzerland.
- Barth, K. (1927), *Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erste Band: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, Chr. Keiser Verlag, München, Germany.
- Barth, K. (1931), *Fides quaerens intellectum*, Theologischer Verlag, Zurich, Switzerland.
- Barth, K. (2005), *Poslanie k Rimlyanam* [Epistle to Romans], Bibleisko-bogoslovskii institut svyatogo apostola Andreyana, Moscow, Russia.
- Beintker, M. (2013), "Analogy" in Burnett, R.E. (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, John Knox Press, Westminster, pp. 3–6.
- Congdon, D.W. (2015), *The mission of demythologizing. Rudolf Bultmann's dialectical theology*, Fortress Press, Minneapolis, USA.
- Green, G. (2013), "Faith" in Burnett, R.E. (ed.), *The Westminster Handbook to Karl Barth*, John Knox Press, Westminster, pp. 72–74.
- Haley, J.P. (2020), "The anhypostasis and enhypostasis: Barth's Christological method in view of Chalcedon – its nuance and complexity", *Stellenbosch Theological Journal*, vol 6, no 1, pp. 357–382.
- Ilyushchenko E.V. and Pylaev M.A. (2022), "The ontological argument by S. Frank and K. Barthes", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 1, pp. 23–35.
- Johnson, W.C. (1997), *The mystery of God. Karl Barth and the postmodern foundations of theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, USA.

- Johnson, K.L. (2010), *Karl Barth and the analogia entis*, T&T Clark, London, UK. (*T&T Clark Studies in Systematic Theology*)
- Johnson, K.L. (2019), "Karl Barth and Roman Catholicism" in Jones, P.D. and Nimmo, P.T., eds., *The Oxford Handbook of Karl Barth*, Oxford University Press, Oxford, pp. 147–162.
- Long, S.L. (2014), *Saving Karl Barth. Hans Urs von Balthasar's preoccupation*, Fortress Press, Minneapolis, USA.
- McCormack, B.L. (1995), *Karl Barth's critically realistic dialectical theology. Its genesis and development, 1909–1936*, Oxford University Press, New York, USA.
- Pugh, J.C. (1990), *The Anselmic shift: Christology and method in Karl Barth's theology*, Peter Lang, New York, USA, Bern, Switzerland, Frankfurt am Main, Germany, Paris, France. (*American University Studies, Series VII, Theology and Religion*; vol. 68)
- Pylaev, M. A. (2016), "Philosophy and theology in Karl Barth's 'Neo-Orthodoxy'", *Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 68, no. 6, pp. 26–39.
- Pylaev, M.A. (2019), *Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The category of "sacred" in 20<sup>th</sup> century phenomenology of religion, theology, and philosophy], RGGU, Moscow, Russia.
- Smith, S.G. (1983), *The argument to the Other. Reason beyond reason in the thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*, Scholars Press, Chico, USA.
- Velde, D.T. (2019), "Barth and Protestant Orthodoxy" in Jones, P.D. and Nimmo, P.T., eds., *The Oxford Handbook of Karl Barth*, Oxford University Press, Oxford, pp. 116–132.
- Webb, S.H. (1991), *Re-figuring theology: The rhetoric of Karl Barth*, State University of New York Press, Albany, USA.
- Wigley, S.D. (1993), "Karl Barth on St. Anselm. The influence of Anselm's: 'Theological Scheme' on T.F. Torrance and Eberhard Jüngel", *Scottish Journal of Theology*, vol. 46, iss. 1, pp 79–97.
- Wigley, S.D. (2003), "The von Balthasar thesis: a re-examination of von Balthasar's study of Barth in the light of Bruce McCormack", *Scottish Journal of Theology*, vol. 56, iss. 3, pp 345–359.
- Wigley, S.D. (2006), *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar. A critical engagement*. PhD thesis, University of Birmingham, Birmingham, UK.

### Информация об авторе

Антон В. Лосев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; tony.l@inbox.ru

### Information about the author

Anton V. Losev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; tony.l@inbox.ru

Модальная версия критики  
онтологического аргумента:  
Фома Аквинский  
против Ансельма Кентерберийского

Кирилл В. Карпов

*Институт философии РАН, Москва, Россия,  
kirill.karpov@gmail.com*

*Аннотация.* В статье исследуется критика Фомой Аквинским онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского, в частности, ее модальные аспекты. Хотя традиционные возражения Аквината (ошибка предвосхищения основания и несамоочевидность определения Бога) хорошо изучены, их модальная интерпретация требует дополнительного анализа. Фома отвергает аргумент Ансельма, поскольку тот смешивает онтологическую необходимость существования Бога с эпистемической возможностью его отрицания из-за когнитивных ограничений человека. Анализируются пять ключевых текстов Аквината, где он последовательно опровергает Ансельма, утверждая, что бытие Бога самоочевидно лишь по природе, но не для человеческого разума. В модальной версии критики внимание уделяется отрицанию транзитивности отношения между мирами: невозможность познать божественную сущность в земном состоянии не позволяет перейти к необходимости знания о существовании Бога. Фома настаивает на эпистемическом барьере, делающем онтологический аргумент несостоятельным для человеческого познания. В заключении отмечается, что критика Аквината, хотя и соответствует общехристианскому скепсису относительно познания божественной реальности человеком в его земном бытии, не опровергает саму возможность необходимого существования Бога.

*Ключевые слова:* онтологический аргумент, Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский, модальная версия онтологического аргумента, эпистемическая модальность, транзитивность возможных миров, религиозная эпистемология

*Для цитирования:* Карпов К.В. Модальная версия критики онтологического аргумента: Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 86–101. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-86-101

## The modal critique of the ontological argument. Thomas Aquinas vs Anselm of Canterbury

Kirill V. Karpov

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, kirill.karpov@gmail.com*

*Abstract.* This article examines Thomas Aquinas's critique of Anselm of Canterbury's ontological argument, focusing particularly on its modal aspects. While Aquinas's traditional objections (the fallacy of begging the question and the non-self-evidence of God's definition) have been thoroughly studied, their modal interpretation requires further analysis. The article demonstrates that Aquinas rejects Anselm's argument because it conflates the ontological necessity of God's existence with the epistemic possibility of denying it due to human cognitive limitations. Five key texts from Aquinas are analyzed, in which he systematically refutes Anselm, arguing that God's existence is self-evident only in itself (*secundum se*) but not to human reason. In the modal version of this critique, emphasis is placed on the denial of transitivity in the relation between possible worlds: the impossibility of comprehending the divine essence in the earthly state prevents the transition to the necessity of knowing God's existence. Aquinas insists on an epistemic barrier that renders the ontological argument untenable for human cognition. The conclusion notes that while Aquinas's critique aligns with broader Christian skepticism regarding human knowledge of divine reality in earthly existence, it does not refute the very possibility of God's necessary existence.

*Keywords:* ontological argument, Thomas Aquinas, Anselm of Canterbury, modal version of the ontological argument, epistemic modality, transitivity of possible worlds, religious epistemology

*For citation:* Karpov, K.V. (2025), "The modal critique of the ontological argument. Thomas Aquinas vs Anselm of Canterbury", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 86–101, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-86-101

### *Введение*

Как хорошо известно из истории схоластической философии, Фома Аквинский отвергал онтологический аргумент, разработанный Ансельмом Кентерберийским в главах II–III «Прослогиона». Хотя причины и логические основания этого отрицания исследованы в достаточной степени<sup>1</sup>, некоторые аспекты проблемы требуют

---

<sup>1</sup> Из известных работ, посвященных этой теме, выделим: [Bassler 1970; Cosgrove 1974; Wippel 1992].

дополнительного рассмотрения. Мэтью Косгроув в своей статье делает важное замечание: «Фома, по всей видимости, совершенно необъяснимо упускает в своем анализе аргумента именно то, что Скот, Лейбниц и современные авторы вроде Хартсхорна, Малколма и Финдли считали центральным “вопросом: модальный” характер доказательства» [Cosgrove 1974, p. 514]. Действительно, модальный характер аргумента Ансельма раскрывается в пропозиции: «Если Бог возможен (т. е. если понятие Бога не содержит логического противоречия), то Он существует с необходимостью». Поэтому доказательство фактического существования Бога до установления возможности такого существования теряет свою доказательную силу. Была ли эта мысль понятна Аквинату, то есть принимал ли он модальный характер аргумента? Принимал ли он во внимание указанное логическое соотношение? В настоящем исследовании мы намерены продемонстрировать, что возражения Аквината допускают модальную интерпретацию, однако понимание модальности у Ансельма и Фомы оказывается принципиально различной.

### *Критика онтологического аргумента Фомой Аквинским*

Фома Аквинский пять раз подвергает критике онтологический аргумент Ансельма. Сочинения, в которых он излагает свои возражения, в хронологическом порядке таковы:

In Primum Librum Sententiarum, dist. 3, q. 1, a. 2, arg. 4 et ad 4 (1252–1256);

Quaestiones Disputatae De Veritate, q. 10, a. 12, arg. 2 et ad 2 (1256–1259);

In Boethii De Trinitate prooem., q. 1, a. 3, arg. 6 et ad 6 (до 1261);

Summa Contra Gentiles, I, 10 et 11 (1261–1264);

Summa Theologiae, Ia, q. 2, a. 1, arg. 2 et ad 2 (1265–1273).

Последовательно разберем эту критику.

*Комментарий на «Сентенции».* В «Комментарии на “Сентенции”» Фома касается аргумента Ансельма в артикуле о самоочевидности божественного бытия. Четвертый поддерживающий аргумент звучит так:

Кроме того, самоочевидно то, что нельзя помыслить как несуществующее. Но Бога нельзя помыслить как несуществующего. Следовательно, Его бытие самоочевидно. Доказательство среднего термина приводится у Ансельма: Бог есть то, больше чего нельзя помыслить.



Но то, что нельзя помыслить как несуществующее, больше того, что можно помыслить как несуществующее. Следовательно, Бога нельзя помыслить как несуществующего, поскольку Он есть то, больше чего ничего нельзя помыслить. Можно доказать и иначе. Никакая вещь не может быть помыслена без своей чтойности (*sine sua quidditate*), как человек <не может быть помыслен> без того, чтобы быть разумным смертным животным. Но чтойность Бога (*Dei quidditas*) есть само Его бытие, как говорит Авиценна. Следовательно, Бога нельзя помыслить как несуществующего<sup>2</sup>.

Далее, в ответе на вопрос артикула, Фома проводит классификацию видов познания самоочевидного: это познание относительно вещи и относительно познающего субъекта. Для Бога Его бытие самоочевидно. Что касается нас, то мы вынуждены познавать божественное бытие, начиная от следствий, поскольку Бог бестелесен и не может быть познан нами непосредственно<sup>3</sup>. Таким образом, аргумент Ансельма не имеет силы: для тех, кому не известна божественная сущность, Его бытие не известно.

На четвертое следует сказать, что рассуждение Ансельма нужно понимать так. После того как мы уразумели Бога (*intelligimus Deum*), нельзя понять, что Бог есть, и можно помыслить <при этом>, что Его нет; но из этого не следует, что кто-то не может отрицать <божественное бытие> или мыслить, что Бога нет, ведь можно помыслить, что нет такого существа, больше которого нельзя ничего помыслить; и потому его рассуждение исходит из этого предположения, что предполагается существование того, больше чего нельзя ничего помыслить<sup>4</sup>.

Таким образом, Фома указывает, в онтологическом аргументе совершается ошибка предвосхищения основания: Ансельм заранее предполагал существование Бога, когда определил Его как то, больше чего нельзя себе ничего помыслить.

*Дискуссионные вопросы об истине.* В «Дискуссионных вопросах Об истине» Ансельмов аргумент встречается в артикуле о том, самоочевидно ли божественное бытие для человеческого ума. Во втором аргументе в пользу положительного решения вопроса Аквинат пишет:

---

<sup>2</sup> *Thomas Aquinatis*. *Super Sententiarum*, I, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 4. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/snp1003.html> (дата обращения: 12.07.2025).

<sup>3</sup> *Ibid.* a. 2 co.

<sup>4</sup> *Ibid.* a. 2 ad 4.

Более того, Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, как говорит Ансельм. Но то, что нельзя помыслить несуществующим, больше того, что можно помыслить несуществующим. Следовательно, Бога нельзя помыслить несуществующим<sup>5</sup>.

В решении вопроса Аквинат проводит различие между самоочевидным самим по себе и самоочевидным для человека как познающего субъекта. Бытие Бога самоочевидно по своей природе, поскольку в Нем совпадают сущность и существование: нельзя помыслить Бога, не мысля Его при этом существующим. Но для человека существование Бога не самоочевидно, потому что человек не может постичь божественную сущность. В чувственно воспринимаемом сотворенном мире существование вещей не входит в их сущность, поэтому их существование не самоочевидно, но постигается познающим непосредственно через чувственное восприятие. Напротив, сущность Бога включает Его существование и в этом смысле оно самоочевидно, но не самоочевидно для нас (познающего субъекта в земном существовании) и поэтому требует доказательств.

Комментируя тезис Ансельма, Аквинат пишет:

На второй аргумент следует сказать, что это рассуждение было бы верным, если бы <неочевидность существования Бога> происходила от Него Самого, что не является самоочевидным. Однако то, что <Бога> можно помыслить несуществующим, происходит от нас, поскольку мы неспособны в полной мере познать то, что само по себе наиболее очевидно. Следовательно, то, что Бога можно помыслить несуществующим, не мешает Ему быть тем, больше чего нельзя помыслить<sup>6</sup>.

Таким образом, Фома подтверждает свой исходный тезис, сформулированный в «Комментарии на «Сентенции»»: божественное бытие, будучи самым очевидным самим по себе, остается для человека самой недостижимой истиной, поскольку он по природе не постигает божественную сущность.

*Комментарий на трактат Боэция «О Троице».* В «Комментарии на трактат Боэция «О Троице»» Аквинат рассуждает об аргументе Ансельма в рамках первого вопроса, посвященного познанию божественного, в третьем артикуле – о том, является ли Бог тем, что познается человеком в первую очередь. В шестом

<sup>5</sup> *Thomas Aquinatis. De veritate, q. 10, a. 12, arg. 2.* URL: <https://www.corpusthomaticum.org/qdv10.html#54100> (дата обращения: 12.07.2025).

<sup>6</sup> *Ibid. a. 12 ad 2.*

аргументе в пользу положительного решения этого вопроса Фома пишет:

Более того, естественно познанное и то, что не может быть мыслимо как несуществующее, – это то, что первым возникает в нашем познании. Однако знание о существовании Бога изначально заложено во всех, как говорит <Иоанн> Дамаскин. И Бог не может быть мыслим как несуществующий, как утверждает Ансельм. Следовательно, Бог есть первое, что познается нами<sup>7</sup>.

Ответ Аквината на этот вопрос начинается с утверждения, что процесс познания берет начало в чувственном восприятии и общих представлениях. Как показывает анализ познавательной деятельности, проведенный Фомой, человеческий интеллект, будучи связан с чувственной сферой, первоначально усваивает единичные объекты, и лишь затем восходит к постижению умозрительных сущностей. Первичными для познающего разума оказываются наиболее общие категории (такие как, например, «тело»), тогда как более частные понятия (вроде «животного») осознаются на последующем этапе. Что касается Бога и иных духовных субстанций, они не могут составлять первоначальный объект познания, поскольку их постижение осуществляется опосредованно – через рассмотрение сотворенного мира (ср.: Рим 1:20). Таким образом, отправной точкой познавательного процесса служит не идея Божества, но чувственный опыт и абстрактные общие понятия<sup>8</sup>.

Ответ на Ансельмов аргумент Аквинат формулирует таким образом:

На шестое надлежит сказать, что бытие Бога, поскольку оно рассматривается само по себе, является самоочевидным, ибо Его сущность есть Его бытие (*sua essentia est suum esse*) – и в этом смысле рассуждает Ансельм. Однако для нас, не видящих Его сущности (*eius essentiam*), это не так. Тем не менее о том, что познание Бога врожденно нам, говорят в том смысле, что через врожденные нам принципы мы легко можем постигнуть, что Бог существует<sup>9</sup>.

Ответ Аквината состоит в том, что тождество сущности Бога и Его существования представляет собой тождество двух объектов:

---

<sup>7</sup> *Thomas Aquinatis*. Super De Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, arg. 6. URL: <https://www.corpusthomicum.org/cbt.html#84268> (дата обращения: 12.07.2025).

<sup>8</sup> Ibid. a. 3 co.

<sup>9</sup> Ibid., a. 3 ad 6.

$a = b$ . Приняв его, мы не можем считать истинным отрицание этого положения:  $\neg (a = b)$ , точно так же, как нельзя считать истинным отрицание тождественности самому себе:  $\neg (a = a)$ . Проблема для человека как познающего субъекта заключается в том, что сами понятия  $a$  и  $b$  ему не доступны, а значит и само выражение их тождества не только для него не самоочевидно, но и не постижимо. Поэтому построить на этой формуле аргумент для Фомы не представляется возможным. Примечательно, что в этом отрывке Аквинат говорит, что используя врожденные когнитивные механизмы человек в его земном существовании может заключить, что Бог существует в действительности. Как мне кажется, речь тут идет о познании через вторичные причины, а не из сущности самой познаваемой вещи. Если говорить современным языком, онтологический аргумент для него не валиден, в отличие от космологического, телеологического, что подтверждается знаменитыми «пятью путями» из «Суммы теологии».

### *Сумма против язычников*

Главы 10, 11 первой книги «Суммы против язычников» представляют собой целостное рассуждение, посвященное вопросу возможности доказательства бытия Бога в свете того возражения, что божественное бытие известно нам само по себе. Аквинат приводит возможный аргумент об избыточности доказательств, основываясь на рассуждении Ансельма:

Под именем Бога мы разумеем нечто, больше чего нельзя помыслить. А это <понятие> формируется в уме того, кто слышит и понимает имя *Бог*, так что уже хотя бы в уме Бог необходимо существует. Но Он не может существовать только в уме, ибо то, что существует и в уме, и в реальности, больше того, что существует только в уме; а значение самого имени <Бога> показывает, что ничего большего, чем Он, не существует. Следовательно, остается признать, что бытие Бога самоочевидно, как явствующее из самого значения имени<sup>10</sup>.

Отвечая на это возражение, Фома пишет:

Во-вторых, это происходит оттого, что не различают, что есть самоочевидное по своей природе и что есть самоочевидное для нас.

<sup>10</sup> *Thomas Aquinatis. Summa contra Gentiles, lib. 1, cap. 10, nn. 2–3.*  
URL: <https://www.corpusthomicum.org/scg1010.html> (дата обращения: 13.07.2025).

Ибо по природе бытие Бога самоочевидно, поскольку само то, что есть Бог, есть Его бытие. Но так как мы не можем постичь умом, что есть Бог, оно остается для нас неизвестным.

Подобно тому, как положение *всякое целое больше своей части* самоочевидно по природе, но для того, кто не постигает умом понятие целого, оно останется неизвестным. И так получается, что наш ум относится к самым очевидным вещам, как глаза ночной птицы к солнцу, согласно сказанному во II книге *Метафизики*.

Не следует, чтобы сразу же после уяснения значения имени *Бог*

бытие Бога стало бы очевидным, как то предполагал первый довод. Во-первых, потому что не всем, даже признающим бытие Бога, известно, что Бог есть *то, больше чего нельзя помыслить*, – ведь многие древние считали Богом этот мир. Даже из толкований имени *Бог*, которые приводит Дамаскин, нельзя вывести ничего подобного. Во-вторых, даже если бы все под именем *Бог* понимали *то, больше чего нельзя помыслить*, из этого не следовало бы с необходимостью, что в реальности существует нечто, больше чего нельзя помыслить. Ибо так же необходимо полагать саму вещь, как и значение имени. Но из того, что умом постигается то, что выражается именем *Бог*, не следует, что Бог существует иначе, чем в уме. Следовательно, и *то, больше чего нельзя помыслить* не обязано существовать иначе, чем в уме. А из этого не вытекает, что в реальности есть нечто, больше чего нельзя помыслить. Таким образом, нет никакого противоречия в допущении, что Бога нет. Ибо нет ничего невозможного в том, чтобы для любого данного (существующего в реальности или только в уме) можно было помыслить нечто большее – кроме случая, когда уже признано, что в реальности существует нечто, больше чего нельзя помыслить<sup>11</sup>.

В этом отрывке Аквинат, с одной стороны, повторяет уже приведенные им аргументы: в рассуждении Ансельма совершается ошибка предвосхищения существования, неочевидность определения Бога как самого великого сущего. С другой, – он добавляет интересный вывод: нет никакого противоречия в допущении того, что Бога нет. Ансельмов аргумент был нацелен на то, чтобы показать, что безумец, восклицающий, что Бога нет, безумен именно потому, что он высказывает противоречие. Аквинат утверждает, что утверждение атеиста (безумца – в терминологии Ансельма) консистентно и может быть обосновано, исходя из анализа структуры человеческого познания.

---

<sup>11</sup> Ibid. cap. 11, nn. 1–2.

*Сумма теологии*

В «Сумме теологии» Фома Аквинский помещает рассуждение об аргументе Ансельма во второй вопрос первой части, артикул второй, посвященный вопросу о том, самоочевидно ли божественное бытие. Вторым аргумент, касающийся того, что определение Бога включает Его существование, таков:

Кроме того, самоочевидными называются те положения, которые становятся известными сразу же, как только поняты их термины. Это Философ приписывает первым принципам доказательства в первой книге *Второй аналитики*. Например, поняв, что такое целое и что такое часть, сразу же узнается, что всякое целое больше своей части. Но если понять, что означает имя *Бог*, сразу же становится ясно, что Бог существует. Ведь этим именем обозначается то, больше чего нельзя помыслить. А больше то, что существует и в действительности, и в уме, чем то, что существует только в уме. Поэтому, раз уж, поняв имя *Бог*, он сразу же оказывается в уме, следует, что он существует и в действительности. Следовательно, существование Бога самоочевидно<sup>12</sup>.

Решение вопроса строится Аквином на разведении значений термина *самоочевидность*: самоочевидное само по себе, но не для нас, самоочевидное само по себе и для нас. Самоочевидным высказывание становится тогда, когда его предикат содержится в понятии субъекта, например, как в высказывании «Человек есть животное», поскольку *животное* входит в определение *человека*. Высказывание «Бог существует» само по себе самоочевидно, потому что предикат тождественен субъекту, но не очевидно для нас, потому что сущность Бога не постигается человеком.

Отвечая на аргумент, Аквинат пишет:

На второе возражение следует ответить, что, возможно, тот, кто слышит имя *Бог*, не понимает, что им обозначается нечто, больше чего нельзя помыслить, – ведь некоторые полагали, что Бог есть тело. Даже если допустить, что всякий понимает, что именем *Бог* обозначается именно это – то, больше чего нельзя помыслить, – отсюда еще не следует, что он постигает существование обозначаемого в реальности. Оно может пребывать лишь в уме. И нельзя доказать, что оно существует в действительности, если только не принять как данность, что

---

<sup>12</sup> *Thomas Aquinatis. Summa theologiae. Ia, q. 2, a. 1, arg. 2.* URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> (дата обращения: 14.07.2025).

есть нечто, больше чего нельзя помыслить. Но те, кто отрицает существование Бога, этой данности не признают<sup>13</sup>.

Здесь Аквинат снова указывает на то, что определение Бога как самого великого сущего принимается как данность, и это определение уже включает в себя существование Бога в действительности, а, значит, в аргументе Ансельма совершается ошибка предвосхищения основания, а, кроме того, оппонент вовсе не обязан принимать это определение.

### *Критика Аквината: итог*

Возражения Фомы Аквинского против онтологического аргумента сводятся к двум основным пунктам: 1) ошибка предвосхищения основания; 2) несомоочевидность определения Бога как «того, больше чего нельзя ничего помыслить». В первом случае утверждается, что понятие Бога уже включает в себя существование, а потому аргумент лишь раскрывает изначально принятое допущение. Во втором подчеркивается, что познание бытия Божия требует постижения Его сущности, что превышает человеческие возможности в земном существовании.

Оба аргумента взаимосвязаны: они опираются на Ансельмово определение Бога и апеллируют к нашему пониманию Его природы. Если мы понимаем, что Он есть, то мы разумеем и то, что Он существует, ибо невозможно мыслить Его несуществующим. Именно тут Аквинат и налагает эпистемическое ограничение: сущность Бога в земной жизни непостижима. Следовательно, во-первых, определение уже содержит утверждение о бытии, а во-вторых, существование Бога не может быть самоочевидным для нас – более того, допустимо мыслить Его несуществующим. В «Сумме против язычников» он уточняет, что именно это неведение позволяет нам допустить такую возможность. Но из того, что человек может помыслить несуществование (отсутствие) Бога, не следует, что возможно помыслить нечто большее, а значит, определение Ансельма сохраняет силу. Оно остается истинным, ибо лежит вне пределов нашего познания, тогда как когнитивные ограничения человека ничего не говорят о природе Бога как такового. Таким образом, возможность или невозможность помыслить нечто обусловлена не столько содержанием суждения, сколько эпистемологической структурой познающего субъекта [Leftow 2018, p. 45].

---

<sup>13</sup> Ibid. a. 1, ad. 2.

## Модальная версия рассуждений Аквината против онтологического аргумента

### Предварительное рассуждение

#### 1. Предвосхищение основания

Определение Бога как того, больше чего нельзя ничего помыслить, не самоочевидно, поскольку мы не постигаем божественную сущность. Следовательно, нельзя заранее включать существование в определение, поскольку это – логический круг.

Модальная формулировка:

$$\diamond \neg G \rightarrow \neg \square G$$

(Если возможно, что Бога нет, то не необходимо, что Бог существует по определению.)

#### 2. Эпистемическое ограничение и определение Бога

В земной жизни человек не может постичь сущность Бога ( $\neg KG_{\text{ess}}$ ), поэтому у нас нет необходимого знания о том, что Бог существует ( $\neg \square K \exists x(x=G)$ )<sup>14</sup>, поэтому мы можем помыслить Его несуществование ( $\diamond_e \neg G$ ).

Модальная формулировка:

$$\neg \square K \exists x(x=G) \rightarrow \diamond_e \neg G$$

(Если мы не знаем с необходимостью, что Бог существует, то возможно помыслить Его несуществование.)

#### 3. Сохранение ансельмовского определения

Даже если мы можем помыслить  $\neg \exists x(x=G)$ , это не означает, что мы можем помыслить нечто большее Бога ( $\neg \diamond \exists y(y > G)$ ), поскольку наше неведение ( $\diamond_e \neg G$ ) проистекает из когнитивных ограничений, а не из природы Бога.

Модальная формулировка:

$$(\diamond_e \neg \exists x(x=G) \wedge \neg (\diamond \exists y(y > G)))$$

(Можно помыслить, что Бога нет, и нельзя помыслить нечто большее Бога.)

#### 4. Эпистемическая и онтологическая модальность

Аквинат разделяет: онтологическую необходимость ( $\square G$ ) – Бог не может не существовать – и эпистемическую возможность ( $\diamond_e \neg G$ ) – мы можем допускать, что Бога нет. Иными словами: наше  $\diamond_e \neg G$  – следствие незнания ( $\neg \square K \exists x(x=G)$ ), а не опровержения  $\square G$ .

Поэтому ансельмовский аргумент работает, только если  $\square G$  самоочевидно, но для человека это не так:

$$\square G \rightarrow \square K \square G$$

<sup>14</sup> Если нам известна сущность Бога (иначе – если у нас есть возможность познавать Его сущность), то мы с необходимостью знаем о том, что Он необходимо существует ( $\diamond_e K G_{\text{ess}} \rightarrow \square K \square G$ ).



(Если Бог необходимо существует, то мы это знаем с необходимостью).

Но  $\neg \Box K \Box G$ , поэтому  $\Box G$  не доказано.

Таким образом, модальная структура критики Аквината:

$\neg \Box K \exists x(x=G) \rightarrow \diamond_e \neg G$

(Если мы не знаем о существовании Бога с необходимостью, то можно помыслить Его несуществование).

Но  $\diamond_e \neg G$  не опровергает  $\neg \diamond \exists y (y > G)$  (невозможность помыслить большее).

Следовательно, ансельмовское определение Бога:

$G_{\text{def}} = \neg \diamond \exists y (y > G)$

сохраняется, но его нельзя использовать для доказательства существования, так как оно не самоочевидно для человеческого разума.

### *Модальная версия онтологического аргумента Ансельма*

В XX столетии онтологический аргумент был переосмыслен с применением современного логико-философского аппарата. Возникшие модальные варианты онтологического аргумента, разработанные Чарлзом Хартсхорном, Норманом Малколмом, а также Алвином Плантингой, придали ему новую силу. Наибольшую известность получила интерпретация Плантинги, который доказывает тезис, что Бог с необходимостью существует во всех возможных мирах. Плантинга пишет:

Теперь допустим:

(13) Бог не существует в действительном мире.

Добавим новую версию посылки (2):

(14) Для любого сущего  $x$  и мира  $W$  если  $x$  не существует в  $W$ , то имеется мир  $W'$ , такой, что великость  $x$  в  $W'$  превосходит великость  $x$  в  $W$ .

Переформулируем посылку (3) в терминах возможных миров:

(15) Есть возможный мир, в котором существует Бог.

И продолжим:

(16) Если Бог не существует в действительном мире, то имеется мир  $W'$ , такой, что великость Бога в  $W'$  превосходит великость Бога в действительном мире [из (14)].

(17) Так что имеется мир  $W'$ , такой, что великость Бога в  $W'$  превосходит великость Бога в действительном мире [из (13) и (16)].

(18) Так что имеется возможное сущее  $x$  и мир  $W'$ , такие что великость  $x$  в  $W'$  превосходит великость Бога в действительности [(17)].

(19) Следовательно, возможно, чтобы было сущее, большее, чем Бог [(18)].

(20) Так что возможно, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть [(19) и заменив термин «Бог» тем, что он сокращает].

Но, разумеется,

(21) Не может быть, чтобы было сущее, большее, чем сущее, больше которого ничего не может быть.

Поэтому, как кажется, (13) [при помощи посылок (14) и (15)] влечет вывод (20), который, согласно (21), необходимо ложен. Соответственно, допущение (13) ложно. Так что в действительном мире имеется сущее, больше которого ничего не может быть, т. е. Бог существует [Плантинга 2014, с. 128–129].

Подробный разбор модальной версии аргумента выходит за рамки настоящего рассуждения – этому посвящена обширная специальная литература, включая русскоязычные работы [Горбатова 2012; Горбатов, Горбатова 2013]. Важно отметить, что аргумент Плантинги сохраняет валидность лишь в логических системах, где отношение достижимости между мирами обладает свойствами рефлексивности, симметричности и транзитивности. Последнее имеет особое значение. По-видимому, сам Ансельм имплицитно предполагал данное свойство в своих построениях. Для него Бог как наивысшее мыслимое существо должен быть достижим из любого мира – иначе возникает парадокс безумца, признающего понятие Бога, но отрицающего его существование.

### *Модальная интерпретация критики Аквинатом онтологического аргумента*

Как можно понять возражения Аквината? Одна из возможностей – представить модальную интерпретацию критики в свете наличия / отсутствия свойства транзитивности.

Ансельм строит аргумент, опираясь на транзитивность отношения достижимости:

$w_1$ : G существует в интеллекте (как понятие);

$w_2$ : G существует в реальности.

Ансельм утверждает, что  $w_1 R w_2$  (если G мыслим, то он необходимо существует – в семантике Крипке)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Обычно аргумент Ансельма интерпретируют так, что мыслимость ведет к метафизической возможности, а в случае Бога возможность означает необходимость. Подобное рассуждение выглядит следующим образом:

Исходя из приведенных цитат, можно сделать вывод, что отрицание транзитивности – основа Аквинатовой критики онтологического аргумента Ансельма. В свою очередь в основе отрицания транзитивности лежит эпистемологический критерий со стороны познающего.

В нашем мире ( $w_1$ ), в отличие от мира блаженных ( $w_2$ ), нам неизвестно Его существование:  $\neg \Box K \exists x(x=G)$ . То есть если в  $w_2$  человек может познать божественную сущность ( $\diamond_e K G_{ess}$ ), поэтому там  $\diamond_e \neg G$  ложно, то в  $w_1$   $\diamond_e K G_{ess}$  ложно, но  $w_2$  не достигим из  $w_1$  напрямую.

Еще яснее отсутствие транзитивности видно, если допустить существование некоего мира  $w_3$ , в котором божественная сущность известна с необходимостью ( $\Box_e K G_{ess}$ ) и то, что Бог необходимо существует ( $\Box G$ ), известно с необходимостью  $\Box_e K \Box G$ . Тогда миры характеризуются следующим образом:

- $w_1: \diamond_e \neg G,$
- $w_2: \diamond_e K \Box G$
- $w_3: \Box_e K \Box G.$

Фома настаивает, что  $w_3$  достигим только из  $w_2$ , который в свою очередь принципиально не достигим из  $w_1$ , если познающий субъект находится в нем в обычной когнитивной ситуации.

Таким образом, модальная структура Аквинатовой критики показывает, что Ансельм в онтологическом аргументе некорректно смешивает эпистемическую и онтологическую модальности, игнорируя когнитивные ограничения земного разума.

## Выводы

Завершая наше исследование, следует поставить вопрос о степени обоснованности возражений Фомы Аквинского, особенно учитывая их соответствие общехристианскому скепсису относительно познавательных возможностей человека в отношении божествен-

- 
- 1) Если мыслимо, что  $x$  существует, то метафизически возможно, что  $x$  существует.
  - 2) Мыслимо, что Бог существует.
  - 3) Возможно, что Бог существует.
  - 4) Если возможно, что Бог существует, то необходимо, что Бог существует.
  - 5) Необходимо, что Бог существует.

Как кажется, если использовать семантику Крипке, то утверждение о том, что Бог существует во всех возможных мирах, а, следовательно, Его существование необходимо, можно трактовать таким образом, что утверждение «Бог существует» достигимо из любого возможного мира.

ной реальности. Представляется, что критика эта не вполне убедительна. Ансельм, несомненно, исходит из онтологической перспективы. Выражаясь современными терминами, он стремится доказать необходимость божественного существования во всех возможных мирах. Формально Аквинат не оспаривает этого положения. Его задача иная – продемонстрировать, что человек в актуальном мире не способен построить предлагаемую Ансельмом модальную онтологию. Однако, как отмечал и сам Фома, невозможность мыслительного построения определенной онтологической схемы не свидетельствует о ее несостоятельности. Те же аргументы, основанные на свойстве транзитивности, которые выдвигает Ансельм, могут быть обращены и против критики Аквината.

### *Литература*

---

- Горбатова 2012 – *Горбатова Ю.В.* Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // История философии. 2012. № 17. С. 243–261.
- Горбатов, Горбатова 2013 – *Горбатов В.В., Горбатова Ю.В.* Модальная версия онтологического аргумента в свете логических идей Н.А. Васильева // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4 (24). С. 11–25.
- Плантинга 2014 – *Плантинга А.* Онтологическое доказательство // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 113–143.
- Bassler 1970 – *Bassler W.* Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis. Köln: Walter Kleikamp, 1970. 214 S.
- Cosgrove 1974 – *Cosgrove M. R.* Thomas Aquinas on Anselm's Argument // Review of Metaphysics. 1974. No. 27. P. 513–530.
- Leftow 2018 – *Leftow B.* Aquinas // Ontological arguments / ed. by G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 44–52.
- Wippel 1992 – *Wippel J.* Thomas Aquinas on what philosophers can know about God // American Catholic Philosophical Quarterly. 1992. Vol. 66. No. 3. P. 279–297.

### *References*

---

- Bassler, W. (1970), *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Walter Kleikamp, Köln, Germany.
- Cosgrove, M.R. (1974), "Thomas Aquinas on Anselm's Argument", *Review of Metaphysics*, no. 27, pp. 513–530.
- Gorbatov, V.V. and Gorbatova, Yu.V. (2013), "Modal version of the ontological argument in the light of N.A. Vasil'ev's logical ideas", *Tomsk State University Journal Philosophy. Sociology. Political Studies*, vol. 24, no. 4, p. 11–25.

- Gorbatova, Yu.V. (2012), “Plantinga and his modal version of ontological argument”], *Istoriya filosofii*, no. 17, pp. 243–261.
- Leftow, B. (2018), “Aquinas”, in Oppy, G., ed., *Ontological arguments*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 44–52.
- Plantinga, A. (2014), “Ontological argument”, in Sennet, J.F., comp., *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [The analytic theist: an Alvin Plantinga reader], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 113–143.
- Wippel, J. (1992), “Thomas Aquinas on what philosophers can know about God”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, no. 3, pp. 279–297.

### *Информация об авторе*

*Кирилл В. Карпов*, кандидат философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; kirill.karpov@gmail.com

### *Information about the author*

*Kirill V. Karpov*, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12/1, Goncharnaya St., Moscow, Russia, 109240; kirill.karpov@gmail.com

## Онтологическое доказательство бытия Бога в феноменологии священного у Б. Вельте и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, maximpylaev@mail.ru*

*Аннотация.* Проблематика статьи заключается в прояснении значения онтологического аргумента в его неклассической форме в мышлении бытия и веры Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX в. Решение указанной проблемы предполагает обращение к тематизации онтологического аргумента в контексте его событийной, вербальной и эмоциональной природы.

В статье речь пойдет о феноменологической модели онтологического доказательства бытия Бога у немецкого католического теолога Б. Вельте и метафизической у русского философа Н. Лосского.

Католический теолог полагает, что в онтологическом аргументе мышление не мыслит только само себя. Оно идет путем трансцендирования, превращаясь в экзистенциальный, личностный акт. Дистанцируясь от метафизической презумпции, он отождествляет онтологический аргумент с поиском мышлением изначального смысла. Доказательство у Б. Вельте – это один из путей обоснования и объяснения возможности смысла в бытии. Онтологический аргумент раскрывает смысл бытия в позитивном ничто (священном). Б. Вельте вписывает онтологический аргумент в обновленную феноменологией томистскую метафизику. Откровение для Б. Вельте приобретает черты экзистенциально-вербального события.

Онтологический аргумент у Н. Лосского опирается на идею интуитивного знания, то есть прояснение очевидности в сознании понятия Абсолюта. Бог реально усматривается в идее Бога, как субъект любого общего понятия. Каждый шаг усмотрения нечувственного (умственного) предмета предполагает сосредоточение на нем внимания, а в отношении Абсолюта созерцание его в единстве понятия и бытия. Подлинное онтологическое доказательство не опирается на закон противоречия, но на сознание единства объективного и субъективного, единичного и общего. Суждение «Бог существует», – это в начале аналитическое суждение, потом оно

становится синтетическим. Происходит дифференциация понятия Бога для нас. Суждение «Бог существует» Н. Лосский относит к типу экзистенциальных суждений. Их субъектом выступает не вещь, а существование вещи. Н. Лосский и Б. Вельте по-своему выводят онтологический аргумент из-под его критики И. Кантом, продлевая ему жизнь в культуре модерна и постмодерна.

*Ключевые слова:* Б. Вельте, Н. Лосский, онтологический аргумент, феноменология, метафизика

*Для цитирования:* Пылаев М.А. Онтологическое доказательство бытия Бога в феноменологии священного у Б. Вельте и в философии русского интуитивизма у Н. Лосского. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 4. С. 102–117. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-102-117

## Ontological proof of the existence of God in the phenomenology of the sacred by B. Welte and in the philosophy of Russian intuitionism by N. Lossky

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, maximpylajew@mail.ru*

*Abstract.* The problematic of the article is to clarify the meaning of the ontological argument in its non-classical form in the thinking of being and faith of Revelation in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20<sup>th</sup> century. The solution to this problem involves turning to the thematization of the ontological argument in the context of its event-based, verbal and emotional nature.

The article will discuss the phenomenological model of the ontological proof of the existence of God by the German Catholic theologian B. Welte and the metaphysical model by the Russian philosopher N. Lossky.

The Catholic theologian believes that in the ontological argument, thinking does not think only of itself. It goes by way of transcendence, turning into an existential, personal act. Distancing himself from the metaphysical presumption, he identifies the ontological argument with the search for the original meaning by thinking. Proof in B. Welte is one of the ways to justify and explain the possibility of meaning in being. The ontological argument reveals the meaning of being in the positive nothing (the sacred). B. Welte inscribes the ontological argument in the Thomistic metaphysics updated by phenomenology. Revelation for B. Welte acquires the features of an existential-verbal event.

N. Lossky's ontological argument is based on the idea of intuitive knowledge, that is, the clarification of the obviousness in the consciousness of the concept of the Absolute. God is really seen in the idea of God, as the subject of any general concept. Each step of discerning an insensible (mental) object presupposes focusing attention on it, and regarding the Absolute, contemplating it in the unity of concept and being. A genuine ontological proof does not rely on the law of contradiction, but on the consciousness of the unity of the objective and subjective, the individual and the general. The judgment "God exists" is at first an analytical judgment, then it becomes synthetic. Differentiation of the concept of God for us occurs. N. Lossky classifies the judgment "God exists" as an existential judgment. Their subject is not a thing, but the existence of a thing. N. Lossky and B. Welte each in their own way deduce the ontological argument from its criticism by I. Kant, prolonging its life in the culture of modernism and postmodernism.

*Keywords:* B. Welte, N. Lossky, ontological argument, phenomenology, metaphysics

*For citation:* Pylaev, M.A. (2025), "Ontological proof of the existence of God in the phenomenology of the sacred by B. Welte and in the philosophy of Russian intuitionism by N. Lossky", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 102–117, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-102-117

Конкретное противоречие  
между смыслом нашего существования  
и неизбежной угрозой бесконечного ничто  
может быть осмысленно разрешено только в том случае,  
если мы поверим, что само ничто, а не в нем,  
есть ускользящее присутствие бесконечной силы.  
Само ничто как ничто есть лицо,  
то есть способ проявления  
или феноменальность бесконечной силы.  
Только такая мысль имеет смысл.  
Б. Вельте

## Введение

Проблематика статьи заключается в прояснении значения онтологического аргумента в его неклассических формах в мышлении бытия и веры Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX в. Решение указанной проблемы предполагает обращение к тематизации онтологического аргумента в контексте его событийной, вербальной и эмоциональной природы.



Мы постараемся ответить на вопрос о том, какие философские стратегии участвуют в концептуализации онтологического аргумента и каким из них немецкие теологи и русские философы отдадут предпочтение. В данном случае речь пойдет о феноменологической модели онтологического доказательства бытия Бога у немецкого католического теолога Б. Вельте и метафизической у русского философа Н. Лосского.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, мы проанализируем элементы единства и отличия в понимании онтологического аргумента у Б. Вельте и Н. Лосского. Можно ли утверждать, что в творчестве этих мыслителей онтологический аргумент способствует изменению традиционной томистской метафизики (у Б. Вельте) и традиционной лейбницианской метафизики у Н. Лосского? Нас интересует оптимальное соотношение концептуальных полей философии и теологии в современных интерпретациях онтологического аргумента.

### *Онтологическое доказательство в метафизике Н. Лосского*

Николай Лосский едва ли не самый оригинальный русский философ. Он сделал предельно современной метафизику Г. Лейбница, соединив ее с самостоятельной версией концепции всеединства, восходящей к В. Соловьеву. Как справедливо утверждает П. Гайденок: «Лосский пытался соединить в своей метафизике столь различные учения, как иерархический плюрализм Лейбница и Козлова, и философию всеединства Вл. Соловьева...» [Гайденок 2016, с. 15]. В. Филатов отмечает: «Вместе с тем как мыслитель систематического склада, Лосский с самого начала имел в виду, что его гносеология должна получить онтологическое (метафизическое) обоснование» [Филатов 1991, с. 6]. Н. Лосский блестяще использовал для обновления метафизики феноменологический метод Э. Гуссерля и интуитивизм А. Бергсона. Он, на наш взгляд, совершенно филигранно проанализировал эпистемологию Д. Локка и И. Канта, предложил свое понимание природы аналитических и синтетических суждений. Безусловно, в его творчестве онтологическому аргументу не принадлежит такая важная роль, как, например, в философии религии С. Франка или в теологии Э. Юнгеля. Но без него картина интуитивизма Н. Лосского выглядит неполной.

Интерпретация Н. Лосским онтологического доказательства бытия Бога определяется его метафизической онтологией, которая эксплицирует соответствующую ей теорию познания. Остановимся

на основных открытиях онтологии и теории познания Н. Лосского, определивших его концепцию онтологического аргумента. Русский философ по-иному, чем Р. Декарт или И. Кант, интерпретирует сущность причинно-следственных связей. Для Р. Декарта, как и для Аристотеля, Аквината, И. Канта причина содержит в себе столько (не меньше) реальности, сколько следствие. Н. Лосский, опираясь на Г. Лейбница, утверждает, что следствие не меньше причины, равно причине, другое, чем причина<sup>1</sup>. Связь между причиной и следствием усматривается одновременно, а не открывается в переходе от следствия к причине. Речь идет у русского мыслителя о прямом и непосредственном познании общего (целого). Из линии рождается точка, а не наоборот, как у Пифагора (линия – это эманация точки)<sup>2</sup>. На место механического понимания причинности приходит органическое. Н. Лосский заменяет переход от следствия к причине телеологическим подчинением элементов целому. Отношение между элементами мира выглядит как живое, реальное единение. Зависимость от целого в картине мира Г. Лейбница и Н. Лосского имеет место только в деятельности. Без сверхвременного деятеля невозможна связь настоящего с нарождающимся будущим и в особенности влияние прошлого<sup>3</sup>. Единство опыта гарантируется в интуитивизме единством мира.

Онтологический аргумент у Н. Лосского также неразрывно связан с его эпистемологией. Сущность его теории познания, на наш взгляд, состоит в разрешении противоречий между эмпиризмом и рационализмом (включая критицизм Канта). Русский мыслитель создает оригинальную теорию знания, проясняющую с его точки зрения вопрос о синтетической и аналитической природе суждений. Схема трансцендентного рационализма, по Н. Лосскому, предполагает, что субъект есть предикат через анализ самого субъекта или с помощью исследования субъекта и предиката вместе. Другими словами, синтетические суждения сводятся к аналитическим<sup>4</sup>. Ведущая роль в процессе образования суждений принадлежит закону противоречия. Н. Лосский считает, что на самом деле аналитические суждения имеют синтетический характер. Субъект-предикат есть субъект плюс предикат. Имеет место непосредственное усмотрение одновременно и субъекта, и предиката.

Суждение «прямая линия есть кратчайшее расстояние между точками», по мнению русского философа, основано на очевидности

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1. СПб., 1911. С. 110.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 341.

<sup>3</sup> Там же. С. 439.

<sup>4</sup> Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1. С. 116.

непосредственного переживания и сравнении переживаний. То, что было не дифференцировано в аналитическом суждении, становится дифференцированным в синтетическом суждении. Речь идет таким образом об одном и том же суждении, которое изначально обладало природой аналитического суждения, а затем приобрело сущность синтетического суждения. Это возможно благодаря метафизическому единству Я и не-Я и реальному вхождению не-Я в Я<sup>5</sup>.

Тем самым с позиции Н. Лосского, онтологическое доказательство бытия Бога в трансцендентном рационализме (у Р. Декарта, Б. Спинозы и т. д.) относится к типу аналитических суждений. Суждение «Бог существует» опирается на закон противоречия. Противное ему высказывание невозможно. Н. Лосский считает, что при такой интерпретации природы суждений не решается проблема интерсубъективности Бога. То есть, например, Р. Декарт не выходит в доказательстве за границы понятия Бога. Бог истинен только как идея в разуме человека. Безусловно, Р. Декарт сумел бы защитить свой онтологический аргумент и перед Н. Лосским, и перед Б. Вельте. Ход доказательства у Декарта следующий: идеи сами по себе не могут быть ложными. Ошибки возникают в суждениях. Причина должна иметь не меньше реальности, чем следствие. Реальности идеи Бога как бесконечной субстанции в человеке нет. Он не может быть причиной этой идеи. Бог необходимо существует. Мое восприятие Я и идеи Бога очевидно. Р. Декарт даже пишет: «... Мое восприятие Бога более первично, чем восприятие самого себя»<sup>6</sup> (Декарт ближе к Ансельму, чем полагают Э. Юнгель и Н. Лосский). Для Р. Декарта идея Бога уникальна, как и для Ансельма. Только Бог – это то, небытие чего невозможно. Но, безусловно, противоречие заложено в метафизике Декарта: очевидность *cogito* предполагает очевидность Бога, но очевидность Бога выводится из очевидности *cogito*.

Вернемся к онтологическому доказательству бытия Бога в трактовке Н. Лосского. Онтологический аргумент у Н. Лосского опирается на идею интуитивного знания, т. е. прояснение очевидности в сознании понятия Абсолюта. Бог реально усматривается в идее Бога как объект любого общего понятия. Каждый шаг усмотрения нечувственного (умственного) предмета предполагает сосредоточение на нем внимания (напоминает феноменологическую установку Э. Гуссерля), а в отношении Абсолюта созерцание его в единстве понятия и бытия. В. Молчанов следующим образом

---

<sup>5</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 86.

<sup>6</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 38.

описывает специфику интуиции у Н. Лосского. «У Лосского интуиция направлена на постижение дифференцированных связей; интуиция постигает без вмешательства, она не извлекает из предмета некую суть, а сам предмет из других предметов, но направлена скорее на мир различных предметов, чем на изначально отделенные друг от друга предметы» [Молчанов 2016, с. 110]. Подлинное онтологическое доказательство для Н. Лосского не опирается на закон противоречия. Оно основано на сознании единства объективного и субъективного, единичного и общего<sup>7</sup>. Суждение «Бог существует», – это вначале аналитическое суждение, потом оно становится синтетическим. Происходит дифференциация понятия Бога<sup>8</sup>. Суждение «Бог существует» Н. Лосский относит к типу экзистенциальных суждений. Их субъектом выступает не вещь, а существование вещи. Точнее способ существования. Суждение «Бог существует» дифференцирует признак транссубъективности. В других суждениях дифференциация (сравнение) может не открывать свойство транссубъективности<sup>9</sup>. Закон противоречия играет в онтологическом аргументе, по мнению русского мыслителя, второстепенную роль. Прояснению истинного смысла онтологического суждения способствует воля к созерцанию его объекта. Выходя за границы субъект объектной схемы познания, Н. Лосский интерпретирует бытие как процесс его реального возникновения, открывающийся в переходе от аналитических суждений к синтетическим. Он отказывается видеть сущность познания в отождествлении одного бытия с другим. В целом, нам кажется, что остается не совсем продуманным у Н. Лосского механизм дифференциации транссубъективного существования в экзистенциальных суждениях. Почему круг может не существовать, а Бог не может не существовать в системе познания интуитивизма у русского философа? Получается, что в познании уже дана реальность и познание выступает проявлением этой реальности, сообразно ее свойствам и ее структуре. Бог открывается таким, то есть не могущим не существовать потому, что до всякого познания он уже таковым является для Н. Лосского.

### *Онтологический аргумент в феноменологии священного у Б. Вельте*

Б. Вельте, несомненно, относится к крупнейшим немецким католическим мыслителям XX в. В его феноменологии священного

<sup>7</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 332.

<sup>8</sup> Там же. С. 203–204.

<sup>9</sup> Там же. С. 203.

доказательства бытия Бога, в том числе и онтологическое приобретают первостепенное значение. Мы уже обращались к роли доказательств бытия Бога в феноменологическом преобразовании томистской метафизики у Б. Вельте<sup>10</sup>. Теперь мы хотели бы дополнить картину феноменологического обновления метафизики анализом онтологического аргумента у Б. Вельте. Немецкий теолог разрабатывает этот путь к Богу прежде всего в работе «Философия религии». Он связывает раскрытие смысла онтологического аргумента с именем Ансельма Кентерберийского. По мнению Вельте уже Ансельм показал, что в этом доказательстве мысль не мыслит только саму себя<sup>11</sup>. В нем мышление открывает подлинное, абсолютное, самостоятельное бытие. (Абсолютно величайшее и абсолютно совершеннейшее.). Вельте пишет: «Но мысль “*quo maius cogitari nequit*” ...как раз исключает недостаток и пустоту бытия. Следовательно, возникло бы противоречие, если бы то, что мыслится о мысли “*quo maius cogitari nequit*”, было бы только в силу мышления и, таким образом, было бы пустым само по себе»<sup>12</sup>. Как и в интерпретации доказательств Фомы, Б. Вельте в онтологическом аргументе отталкивается от категории бесконечности. У Фомы он находит бесконечное вопрошание в движении от следствия к причине. Ведущим мотивом познания в этом случае выступает удивление. У Ансельма Б. Вельте усматривает бесконечность самого процесса мышления, который запускается тем, больше чего нельзя себе помыслить. Идея Бога в онтологическом аргументе выводит по Б. Вельте «за пределы мыслимой бесконечной прогрессии»<sup>13</sup>. Он полагает, что определение Бога у Ансельма «по самой своей природе... фундаментально превосходит возможное *суммирование конечного сущего* (*endlichen Seinden*), будь оно малым или большим, или даже бесконечным»<sup>14</sup>. Если в доказательствах бытия Бога у Аквината, категория бесконечности для Б. Вельте связана с неустранимостью вопрошания, с бесконечным горизонтом вопросов, то в аргументе Ансельма с мышлением конечного сущего. Онтологический аргумент для немецкого теолога превращается в своеобразную форму трансцендирования. Сама мысль открывает в онтологическом пути к Богу собственную трансцендентность. Тем самым онтологическое доказательство репрезентирует себя в качестве

---

<sup>10</sup> См.: Крючкова О.А., Пылаев М.А. Феноменологическое обновление метафизики? Бернхард Вельте vs Семен Франк // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 179–190.

<sup>11</sup> *Welte B. Religionsphilosophie. Frankfurt a/M., 1997. S. 152.*

<sup>12</sup> *Ibid. S. 152.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid. S. 153.*

формы Откровения Бога в мышлении, самораскрытие его в мысли. Но началом мышления в этом случае является Абсолют, а не сама мысль.

Б. Вельте вписывает онтологическое доказательство в горизонт своей герменевтической онтологии, в проблему поиска смысла бытия. Он использует категории бытие, ничто, священное. Доказательство ведет у него к основному вопросу о бытии и его смысле. Для Б. Вельте Ансельм буквально мыслит ничто, которое обосновывает все сущее. Онтологический аргумент трансцендирует за пределы сущего к священному, к ничто. Католический теолог согласен с тем, что доказательство начинается со своего результата. В нем нет хода. Нет перехода от мысли к бытию. Бог в нем приводит мышление в движение. Очевидно, что в своей феноменологии священного Б. Вельте опирается на М. Хайдеггера. Бытие у него выступает артикуляцией смысла. Онтологический аргумент у Б. Вельте ведет к раскрытию смысла бытия. Вопрос Б. Вельте о том, почему есть нечто, а не ничто, опредмечивается в борьбе за смысл против бессмысленности. В чем смысл бытия и существования? Онтологический аргумент эксплицируется в раскрытие двух смыслов ничто (Nichts). Пустое или ничтожное ничто, которое не может дать смысл. И позитивное ничто как самораскрытие абсолютной тайны, как объяснение возможности смысла<sup>15</sup>. Понятно, что, следуя за М. Хайдеггером, Б. Вельте выводит онтологический аргумент из-под его критики у И. Канта. Мышление в нем трансцендирует, т. е. выходит за границы онтического и объективируемого. Тем самым мы подошли вплотную к проблеме онтологического статуса священного у Б. Вельте. Так, по мнению К. Кинцлера, Б. Вельте выделяет две формы метафизики. Одна опирается на первую из категорий Аристотеля, а именно на категорию субстанции. Вторая отталкивается от самой слабой категории Аристотеля, категории отношения<sup>16</sup>. Именно из этой категории с точки зрения К. Кинцлера развивается метафизическое мышление Б. Вельте, а также философия Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ф. Розенцвейга, М. Бубера. В «Категориях» Аристотеля в переводе А.В. Кубицкого: «Соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому...»<sup>17</sup>. Таким образом феноменологическую онтологию Б. Вельте становится возможным, хотя и с оговорками, интерпретировать в том числе и в качестве особой формы метафизики, метафизики соотнесен-

<sup>15</sup> Ibid. S. 156–157.

<sup>16</sup> Kinzler K. Zur Einführung // Welte B. Religionsphilosophie. S. 17.

<sup>17</sup> Аристотель. Категории. М., 1939. С. 19.

ности (отношения). Подлинно существующее для Б. Вельте – это то, перед чем умолкают все вопросы, то есть исходный смысл и его возможность. То, больше чего нельзя помыслить Ансельма, раскрывается в феноменологически-метафизическом дискурсе немецкого теолога в трансцендирующей коммуникации бесконечного горизонта вопросов, выводящей за пределы всякого бытия, открывающей бездну за пределами бытия, устанавливающую само бытие. Этот исходный смысл бытие обретает в священном. Другими словами, онтологический аргумент подразумевает экзистенциальную коммуникацию как форму трансцендирования, абсолютную тайну как личность, выступающую источником смыслов, священным. Мы полагаем, что Б. Вельте в онтологическом аргументе, как и в доказательствах бытия Бога Аквината, актуализирует диалогическую, экзистенциальную, личностную форму мышления. Как и в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, у немецкого теолога именно личность, фактичность существования проясняет бытие сущего. Священное как форма Откровения Бога приобретает черты личностного события в мире. Б. Вельте подчеркивает, что путь и подход, ведущие к абсолютной тайне, начинаются в личной сфере<sup>18</sup>. Как у прот. Сергия Булгакова, у Б. Вельте реальным существованием обладает только личность. И личность обладает опытом познания бытия в горизонте мир«Ход» онтологического аргумента Ансельма по Б. Вельте сводится к цепочке вопросов о том, насколько велика причина и приводит в итоге к вопросу: почему вообще есть нечто, а не ничто. «*Quo maius cogitari nequit*» Ансельма отождествляется у немецкого теолога с ничто.

По Б. Вельте, Ансельм по мере мышления «того, больше чего нельзя помыслить» как бы совершает инверсию чудовищного, пустого бесконечного в бесконечное абсолютно реальное, поддерживающее бытие. Понятно, что у Ансельма и Б. Вельте переход к реальности Бога (священного) осуществляется в доказательстве не самой мыслью, а ее объектом, приводящим мышление в движение. По сути, для Б. Вельте Ансельм предвосхищает в своем аргументе самораскрытие священного как абсолютной тайны. Автор «Прослогиона» как бы движется в направлении уяснения позитивного смысла ничто. Б. Вельте обосновывает эту динамику в поиске исходного смысла у Ансельма тем, что «оно (доказательство. – М. П.) также раскрывает противоречие, которое возникает из негативной интерпретации явления бесконечного (а именно, как “*id quo maius cogitari nequit*” просто “*in intellectu*”, а не “*in re*”)»<sup>19</sup>. Немецкий мыслитель считает, что именно перед тем, больше чего

<sup>18</sup> *Welte B.* Religionsphilosophie. S. 173.

<sup>19</sup> *Ibid.* S. 157.



нельзя помыслить, умолкают все вопросы, разрешается вопрос об истинном бытии. Он уверен, что: «Лишь ее (абсолютную тайну. – М. П.) одну абсолютно невозможно уничтожить, лишь она одна неизбежно необходима и тем самым устанавливает из своей бездонной необходимости решительность бытия всего сущего, сколь бы мал или велик не был его ряд и сколь бы сильны или слабы не были существующие фактические необходимости, возникающие как естественные законы внутри этого ряда»<sup>20</sup>. Онтологический аргумент у Б. Вельте представляет собой лишь один из путей, ведущих к священному наряду с другими. Ничто дано в самом существовании человека как прошлое ничто и будущее ничто (известный аргумент Б. Вельте об очевидности несуществования человека до его рождения и после его смерти)<sup>21</sup>. Его интересует позитивное ничто. Опыт ничто у Б. Вельте – это безусловный опыт. Концепция ничто соединяется с познанием Абсолюта. Бог дан в опыте бытия. Ничто выступает другим бытием. Ничто становится отрицанием всего. Оно не вещь и не субъект. У Б. Вельте прослеживается неразрывная связь существования и ничто. Ничто переживается в существовании не как граница или иное, а как другое бытие. Существование в своей позитивности показывает себя именно таким: исполненным самой своей инаковости, своего отрицания. Получается, что ничто гармонизирует бытие, существование. Переживание ничто как опыт, который **производит** наше существование, находится в конфликте с базовой установкой этого самого существования. Речь идет у Б. Вельте об амбивалентности бытия (не об амбивалентности переживания, а двойственности самого бытия). Опыт ничто создает наше существование по Б. Вельте. Так С. Коначева отмечает, что: «Опыт ничто пронизывает человеческое бытие, само это бытие оказывается местом данности ничто» [Коначева 2010, с. 265].

Базовая установка существования человека состоит в смыслополагающей деятельности. Без опыта ничто она невозможна. Как таковая, она является одновременно и следствием нашего существования, и его предпосылкой: следствием, поскольку, существуя, мы требуем осмысленного существования; и предпосылкой, поскольку без предпосылки смысла мы не смогли бы осуществить свое существование живым и конкретным образом<sup>22</sup>. Онтологическое доказательство для немецкого теолога увязывается с вопросом о смысле, «который охватывает все и все трансцендирует»<sup>23</sup>. Существование человека в мире, ничто, данное в этом существо-

---

<sup>20</sup> Ibid. S. 147.

<sup>21</sup> Ibid. S. 90–91.

<sup>22</sup> Ibid. S. 99.

<sup>23</sup> Ibid. S. 100.



вании, как безусловный и тотальный смысл, направляющий наше существование, – вот путеводная нить, определяющая ход мышления в онтологическом доказательстве бытия Бога для Б. Вельте. Большой проблемой для Б. Вельте является доказательство необходимости существования смысла. В данном случае он прибегает к хайдеггеровской концепции зова совести. Тем самым, для немецкого теолога смысл выводится как этическое требование. Это выражает позитивность ничто. Этическое и эпистемологическое объединяются у Б. Вельте. Ничто трактуется им как особая форма присутствия.

Священное – это таинственная сила, тождественная фундаментальному смыслу. В этом заключается божественность Бога, его подлинная сущность по Б. Вельте<sup>24</sup>. Очевидно, что открытие в человеческом существовании безусловно требующего ничто является совсем иным, чем классическая форма онтологического доказательства бытия Бога у Ансельма Кентерберийского. И доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского, и онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского в интерпретации Б. Вельте следует отнести к неклассическим.

Теперь мы хотели бы остановиться на проблеме метода, который Б. Вельте использует при исследовании в том числе онтологического аргумента Ансельма. Нельзя не согласиться с К. Кинцлером в том, что в своей философии религии Б. Вельте обращается по крайней мере к двум методологическим установкам: феноменологической и диалектической<sup>25</sup>. Давно стало общим местом вельтеведения положение о том, что он пытается объединить в своем творчестве феноменологию Э. Гуссерля и Ф. Хайдеггера. Б. Вельте проясняет ноэматическое и эйдетическое содержание понятий «священное», «Бог». Он нацелен на решение вопроса о том, как священное изначально проявляет себя как таковое и как такое изначально проявление изначально воспринимается?<sup>26</sup> В своей статье о Б. Вельте К. Кинцлер обращает внимание на утверждение немецкого теолога о феноменологическом методе как о движении. Б. Вельте подчеркивает, что «феноменология – это не научное определение или теоретическая спекуляция, не философский разговор о... а “*движение*”». Феноменология может быть только “движимой”, т. е. она начинает приводить в движение (эмпирические) вещи, углублять их через деятельность мышления и тем самым постигать их фактичность. Это и есть те “сами вещи”, которые имеет в виду

---

<sup>24</sup> Ibid. S. 108.

<sup>25</sup> *Kinzler K. Zur Einführung*, S. 39–40.

<sup>26</sup> *Welte B. Auf der Spur des Ewigkeit*. Herder. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 317.

феноменология»<sup>27</sup>. В этой трактовке феноменологии немецкий теолог ближе к М. Хайдеггеру, чем к Э. Гуссерлю. Использование феноменологической методологии Б. Вельте отчетливо присутствует, как мы уже писали, не только в его анализе доказательств бытия Бога Аквината, но и в исследовании онтологического аргумента у Ансельма Кентерберийского. В последнем доказательстве, по мнению немецкого теолога, имеет место и прояснение фактичности вещи (*endlichen Seinden*), и раскрытие изначального смысла священного. В обоих аргументах в пользу существования Бога Б. Вельте находит эйдос бытия.

К. Кинцлер убежден в том, что, у Б. Вельте имеет место трехступенчатый диалектический процесс, который служит для прояснения и, в конечном счете, конкретизации предложенной темы. Это диалектическое движение мысли, согласно К. Кинцлеру, включает в себя отрицание-утверждение-конкретизацию: Бог сначала рассматривается (Б. Вельте в «Философии религии». – М. П.) как «абсолютная тайна», затем утверждается в своей «божественности» и, наконец, выдвигается на первый план в своем «становлении формой» для человека и мира<sup>28</sup>. Эту схему можно, на наш взгляд, применить и к исследованию языка религии у Б. Вельте. Немецкий теолог эксплицирует понятие веры как воплощение религиозного языка вначале как молитву молчания, затем как молитву в качестве реальной речи, затем уже вера конкретизируется в культе<sup>29</sup>. Если попытаться приложить эту диалектическую триаду к анализу онтологического аргумента у Б. Вельте, то может получиться следующее. Вначале мышление (Б. Вельте ссылаясь на раннюю версию онтологического аргумента у Ансельма, тем не менее, как нам представляется, не выделяет специфику первого и второго вариантов доказательства в «Прослогионе» знаменитого схоласта) отрицает в конечном сущем то, больше чего нельзя помыслить. Затем полагает его трансцендентное существование. И, наконец, происходит конкретизация позитивности ничто в абсолютной, устанавливающей смысл тайне.

Напрашивается утверждение о когерентности феноменологической и диалектической методологии у Б. Вельте. Тем самым католическая немецкая теология XX в. озвучила собственный проект сближения томистской метафизики с феноменологией Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и диалектикой немецкого идеализма. Усилия А. Лосева дополнить неоплатоническую метафизику феноменологией Э. Гуссерля и диалектикой Г. Гегеля приобрели

<sup>27</sup> Цит. по: *Kinzler K. Zur Einführung*. S. 33.

<sup>28</sup> *Kinzler K. Zur Einführung*. S. 39–40.

<sup>29</sup> *Welte B. Religionsphilosophie*. S. 240–245.

в католической философии религии Б. Вельте отчетливое продолжение (и А. Лосев, и Б. Вельте не отказываются в своем понимании религии от антично-средневекового метафизического каркаса).

*Сравнительный анализ  
онтологического доказательства бытия Бога  
у Б. Вельте и Н. Лосского*

Следует отметить, что и Б. Вельте, и Н. Лосский не относят онтологический аргумент к типу аналитических суждений, которые возникают благодаря использованию закона противоречия. Русский философ исходит в онтологическом доказательстве из метафизической презумпции “осознания единства субъективного и объективного, единичного и общего”. Католический теолог опирается на то, что в онтологическом аргументе мышление не мыслит только само себя. Оно идет путем трансцендирования, превращаясь в экзистенциальный, личностный акт. Концепция интуитивного знания позволяет Н. Лосскому соединить аналитическую и синтетическую природу суждений и эксплицировать в ходе онтологического доказательства транссубъективную форму существования Бога.

Оба мыслителя в интерпретации онтологического аргумента выходят за границы субъект объектной схемы. Но выходят по-разному. Русский философ – через непосредственное созерцание целого. Немецкий теолог – с помощью феноменолого-диалектической конкретизации смысла.

Оба автора, рассуждая о Боге в онтологическом доказательстве, привлекают понятие «сила» (*Macht*). Для русского мыслителя понятие «сила» восходит к монаде монад в метафизике Лейбница и отождествляется с субстанциальным деятелем в качестве «динамического начала мироздания». Немецкий теолог под силой подразумевает абсолютную тайну, священное в качестве позитивного ничто, исходный смысл.

Н. Лосский ставит Абсолют выше всех формально-логических законов, называет формой отрицания всякой отрицательности<sup>30</sup>. Б. Вельте привлекает для мышления Бога хайдеггеровскую концепцию ничто.

Несколько иные акценты расставляет в онтологическом доказательстве католический теолог. Дистанцируясь от метафизической презумпции, он отождествляет онтологический аргумент с поиском мышлением изначального смысла. Доказательство у Б. Вельте –

<sup>30</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 386–387.

это один из путей обоснования и объяснения возможности смысла в бытии. Онтологический аргумент раскрывает смысл бытия, как мы уже писали, в позитивном ничто (священном). В рамках указанной в начале статьи проблемы мышления бытия и веры Откровения, каждый из предложенных в онтологическом доказательстве проектов имеет свои достоинства и недостатки.

Католическая теология в лице Б. Вельте вписывает онтологический аргумент в обновленную феноменологией томистскую метафизику. Она как бы объединяет в нем концепцию священного Р. Отто и М. Шелера с феноменологической онтологией Dasein М. Хайдеггера. Тем самым встраивает онтологическое доказательство в феноменологическую теологическую онтологию. Откровение для Б. Вельте приобретает черты экзистенциально-вербально-го события.

Достоинства философского проекта онтологического аргумента у Н. Лосского, с нашей точки зрения, связаны с уникальным преломлением концепции всеединства В. Соловьева на материале метафизики Лейбница и Козлова. Кроме того, онтологическое доказательство удачно вписывается у Н. Лосского в самобытную теорию интуитивистского познания, вносящую значительный вклад в проблему аналитических и синтетических суждений.

Н. Лосский и Б. Вельте каждый по-своему выводят онтологический аргумент из-под его разрушительной критики И. Кантом, продлевая ему жизнь в культуре модерна и постмодерна.

### *Благодарности*

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 25-28-00992, проект «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX века в проблеме мышления бытия и веры Откровения»).

### *Acknowledgements*

This work was supported by the Russian Science Foundation, project “Ontological proof of the Existence of God in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20<sup>th</sup> century in the problem of thinking being and faith revelation”, no. 25-28-00992.

### *Литература*

---

Гайденко 2016 – *Гайденко П.П.* Иерархический персонализм Н. Лосского // Лосский Н.О. Философия России первой половины XX века / под ред. В.П. Филатова). М.: РОССПЭН, 2016. С. 12–46.

- Коначева 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
- Молчанов 2016 – *Молчанов В.И.* Позиции и предпосылки: Теория знания Н.О. Лосского и феноменология // Лосский Н.О. *Философия России первой половины XX века* / под ред. В.П. Филатова). М.: РОССПЭН, 2016. С. 86–112.
- Филатов 1991 – *Филатов В.П.* Жизнь и философская система Н.О. Лосского // Лосский Н.О. *Избранное*. М.: Правда, 1991. С. 3–10. (Из истории отечественной философской мысли)

### References

---

- Filatov, V.P. (1991), “The life and philosophical system of N.O. Lossky”, in Lossky, N.O., *Izbrannoe* [Selected], Pravda, Moscow, Russia, pp. 3–10. (*Iz istorii otechestvennoi filosofskoi mysli*)
- Gaidenko, P.P. (2016), “Hierarchical personalism of N. Lossky”, in Lossky, N.O., *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX veka* [Philosophy of Russia in the first half of the 20<sup>th</sup> century, ROSSPEN, Moscow, Russia, pp.12–46.
- Konacheva, S.A. (2010), *Bytie. Svyashchennoe. Bog* [Being. Sacred. God], RGGU, Moscow, Russia.
- Molschanov, V.I. (2016), “Positions and prerequisites. The theory of knowledge of N.O. Lossky and phenomenology”, Lossky, N.O., *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX veka* [Philosophy of Russia in the first half of the 20<sup>th</sup> century], ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 86–112.

### Информация об авторе

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6, maximpylajew@mail.ru

### Information about the author

Maksim A. Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; maximpylajew@mail.ru

a.

## Онтологическое доказательство бытия Бога

Виктор П. Лега

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия;  
Московский физико-технический институт (Физтех), Долгопрудный, Россия;  
Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия;  
Московская духовная академия, Сергиев Посад, Россия;  
Сретенская духовная академия, Москва, Россия; lega.vp@mipt.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается онтологическое доказательство бытия Бога – один из ключевых аргументов в философской теологии, восходящий к Ансельму Кентерберийскому (XI в.) и получивший развитие в схоластике, Новое время и современной философии. Несмотря на различные критические нападки на это доказательство, особенно со стороны Фомы Аквинского, И. Канта и современных материалистов, история этого доказательства демонстрирует, что интерес к нему не ослабевает, а наоборот, возникают все новые и новые варианты этого доказательства. Особенно интересным с нашей точки зрения является доказательство, предложенное русскими православными философами – еп. Михаилом (Грибановским) и С.Л. Франком, который показал, что по своей сути это доказательство было предложено еще Платином. Кроме того, при обсуждении этого аргумента появляются и другие вопросы, касающиеся познания Бога и Его отношения к миру и человеку. Это проблема всемогущества Бога и теодицеи, вопрос существования времени, философии математики и др.

Статья демонстрирует эволюцию онтологического аргумента от средневековой схоластики до современных философских дискуссий, показывая его силу и уязвимость. Несмотря на критику (особенно со стороны Канта), доказательство остается влиятельным, возникая в новых формах и сохраняя актуальность в современной философии религии.

*Ключевые слова:* Ансельм Кентерберийский, онтологическое доказательство, Фома Аквинский, Декарт, Кант, всемогущество, парадокс

*Для цитирования:* Лега В.П. Онтологическое доказательство бытия Бога // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 118–136. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-118-136

## The ontological proof of the existence of God

Victor P. Lega

*Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia;  
Moscow Institute of Physics and Technology, Dolgoprudny, Russia;  
Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia;  
Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia;  
Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia, lega.vp@mipt.ru*

*Abstract.* This article examines the ontological proof of the existence of God, one of the key arguments in philosophical theology dating back to Anselm of Canterbury (11<sup>th</sup> century) and developed in scholasticism, modern times and contemporary philosophy. Despite various critical attacks on this proof, especially by Thomas Aquinas, I. Kant and modern materialists, the history of this proof shows that interest in it does not wane, but on the contrary, newer and newer versions of this proof arise. Particularly interesting from our point of view is the proof proposed by Russian Orthodox philosophers – Bishop Mikhail (Gribanovsky) and S.L. Frank, who showed that in essence this proof was proposed by Plotinus. In addition, when discussing this argument, other questions arise concerning the knowledge of God and His relationship to the world and man. This is the problem of God's omnipotence and theodicy, the question of the existence of time, the philosophy of mathematics, etc. The article demonstrates the evolution of the ontological argument from medieval scholasticism to modern philosophical discussions, showing its strength and vulnerabilities. Despite criticism (especially from Kant), the proof remains influential, emerging in new forms and maintaining relevance in modern philosophy of religion.

*Keywords:* Anselm of Canterbury, ontological proof, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, omnipotence, paradox

*For citation:* Lega, V.P. (2025), "The ontological proof of the existence of God", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 118–136, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-118-136

### *Доказательство в схоластике*

Онтологическим этот способ доказательства бытия Бога назвал И. Кант. Но истоки его уходят в далекое прошлое, в эпоху ранней схоластики, и основоположником его принято считать архиепископа Кентерберийского Ансельма (1033–1109). У него это доказательство фигурирует в следующем контексте. В работе «Прологон» он упоминает слова из 13-го псалма, в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма назвал человека, говорящего, что Бога нет,

«безумцем»? В чем его безумство? Безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе, ибо Бог всегда мыслится как существующий. Ведь даже тот, кто отрицает существование Бога, понимает, что такое Бог. Он понимает, что Бог – это «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» (Ансельм 1995, с. 129). Значит, понятие Бога имеется, по крайней мере, в его разуме. Но может ли быть то, что имеется только в разуме, тем, больше чего нельзя ничего помыслить? Конечно, нет, ибо «если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше» (Ансельм 1995, с. 129). А то, что существует и в действительности, и в понятии, всегда больше того, что существует только в понятии. Поэтому сказать, что Бога нет, значит высказать противоречие. «Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие» (Ансельм 1995, с. 129). Поскольку логических противоречий быть не может, то, следовательно, Бог существует.

Тот факт, что все мыслят Бога одинаково и именно так, как предлагает Ансельм, может быть проиллюстрирован простым примером. Допустим, вы решили провести опрос: верят ли люди в Бога или нет. В своей анкете вы предложите только три варианта ответа: а) да, верю, б) нет, не верю, в) не знаю, я агностик. Варианта «я не понял вопрос, что такое Бог» вы не предложите, в отличие, например, от опроса на тему о существовании гравитационных волн или бозона Хиггса.

Очевидно, что это доказательство имеет платоновские корни, поскольку главным в нем является убеждение во врожденности человеку понятия Бога. Оно действительно врождено, поскольку нет ни одного человека, который не понял бы смысл этого понятия. Для каждого – и верующего, и неверующего – оно означает именно то, что и написал Ансельм, т. е. «то, более чего нельзя ничего помыслить». Кроме того, оно строится и на принципе тождества бытия и мышления, высказанным еще Парменидом. Если нечто помыслено непротиворечиво, то оно должно существовать, противоречие же в существе является очевидным признаком того, что этого существа быть не может.

Еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тотчас же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий



вымышленный «остров блаженных», но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Ансельм отвечает Гаунилону, что тот смешивает два понятия – «помыслить» и «представить». Остров блаженных можно представить, но не помыслить. Помыслить – значит дать строго логическое определение. В примере Гаунилона это значит, что нужно дать определение блаженства и указать на карте местонахождение подобного острова. Но очевидно, что блаженство – состояние субъективное: что нравится одному, может совершенно не нравиться другому. Точно так же мы можем вообразить кентавра или другое мифологическое существо, но помыслить их не можем, следовательно, они не существуют. Помыслить в том смысле, что объяснить с научной точки зрения существо кентавра: с точки зрения, скажем, биологии – каков его хромосомный набор, какова система пищеварения и т. п. В случае с кентавром мы очевидным образом приходим к противоречию, ибо хромосомный набор у человека один, а у лошади другой. То же относится и к системе пищеварения: человеку нужна одна еда, например мясо, но желудок лошади требует себе не мяса, но травы или овса.

Рассуждение Ансельма строится на четком определении того, *что* есть Бог. Только Бог есть Тот, больше чего ничего невозможно помыслить. И это понятно каждому человеку. Поэтому это доказательство применимо только к одному существу – к Богу и вытекает из самого слова «Бог». Никакой остров не обладает таким свойством, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Одним из наиболее ярких последователей Ансельма в схоластике является Бонавентура. В «Путеводителе души к Богу» он опирается на философию Парменида и блаж. Августина и исходит из понятия бытия. Бытие – это то, что есть, т. е. есть всегда, оно не может возникнуть и уничтожиться, иначе оно станет небытием. Поэтому бытие совершенно. «Итак, Бытие, являющееся бытием чистым, простым и абсолютным, является Бытием первым, вечным, наипростейшим, наиактуальнейшим, наисовершеннейшим и наивысшим единством. Но так как оно наисовершеннейшее, то нельзя помыслить ничего более лучшего его, более благородное и достойное», – пишет Бонавентура (Бонавентура 1993, с. 133). Очевидно, что такое бытие является Богом, т. е. Высшим Благом. А что такое высшее Благо? «Высшее благо – это то, лучше чего ничего нельзя помыслить, и оно таковое, что нельзя его помыслить небытием, потому что любое бытие лучше, чем небытие» (Бонавентура 1993, с. 139, 141). Очевидно, что такое бытие, т. е. Бог должен

необходимо существовать, иначе Он не будет совершенным, а это есть противоречие.

Современник Бонавентуры, живший в XIII в., Фома Аквинский подверг критике это доказательство. Во-первых, пишет Фома, не каждый согласится с таким определением Бога, ведь некоторые считают даже, что Бог материален или вообще утверждают, что Бога нет. Во-вторых, как учил еще Аристотель, понятие о предмете отражает сущность этого предмета и раскрывает ее через его определение. Говоря, что Бог есть то, больше чего ничего нельзя помыслить, Ансельм фактически дает определение Бога и, следовательно, утверждает познаваемость Его сущности. Но сущность Божия непознаваема. Значит, понятие Бога не отражает сущность Бога. «Так как нам не дано знать сущности Божией, утверждение <“Бог существует”> не самоочевидно для нас, но нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе» (Фома 2002, с. 22). Мы можем знать о Боге лишь то, что Он существует, знать о Нем лишь по аналогии с вещами материального мира, но не проникать в Его сущность.

Несогласие Фомы с Ансельмом происходит из-за несогласия с ним в области теории познания. Ансельм последователь блаж. Августина и поэтому разделяет платоновское учение о врожденности идей (в частности, для него очевидно, что идея Бога врождена, иначе не было бы всеобщего согласия в понимании Бога как наивысшего бытия). Фома же следует в теории познания Аристотелю, который гораздо больше доверял ощущениям и считал, что познание начинается именно с них. А если так, то и о Боге или богах каждый судит исходя из того, что он слышит или видит в своем окружении. Понятно, что язычники убеждены в том, что боги материальны, поскольку они об этом слышат с самого детства.

Все же, я думаю, Ансельм мог бы привести ряд возражений Фоме. Во-первых, можно вспомнить Ксенофана, греческого философа VI в. до Р.Х. Он не жил среди христиан или иудеев, но все-таки исходил из того, что каждый понимает, что Бог – это самое могущественное существо. А раз так, то Бог не будет похож ни на кого из людей; он весь целиком видит, весь слышит и без труда помышленьем ума все потрясает. Просто люди не задумываются о том, кто такой Бог, и слепо верят мифам. А если задумаются, то поймут, что Бог не может походить на людей и вообще не может быть телесным, ибо Он не ограничен каким-то местом. Следовательно, во-вторых, хотя сущность Бога непознаваема, это очевидный христианский догмат, но все же каждый человек что-то вкладывает в слово Бог, какой-то смысл в этом понятии ему приоткрывается, иначе он не понимал бы значения этого слова, как, например, множество

научных терминов непонятны большинству людей. На вопрос же: «Верить ли ты в Бога», – каждый человек сразу дает ответ, да или нет. Значит, вопрос понятен и слово «Бог» тоже.

### *Доказательство в Новое время*

В XVII в. знаменитый физик, математик и философ Рене Декарт развивает далее мысли Ансельма и Бонавентуры. Согласно Декарту, идея Бога врождена нашему уму и есть идея Существа абсолютно совершенного, обладающего всеми положительными характеристиками. А это означает, что Бог обладает всеми положительными свойствами в абсолютной степени. Знание – это положительное свойство, ведь знать лучше, чем не знать. Значит, Бог знает все, Он всеведущ. Уметь лучше, чем не уметь, значит, Бог может все, Он всемогущ. Невозможно даже помыслить, что Бог не всемогущ. Невсемогущий бог – это не Бог. Существование – это тоже положительная характеристика, ведь существовать лучше, чем не существовать. Следовательно, Бог существует. И не просто существует, а обладает абсолютным бытием: «Наш ум, рассматривая среди различных имеющихся у него идей одну – ту, что являет нам в высшей степени разумное, могущественное и совершенное существо, – как наиглавнейшую, распознает в ней не потенциальное и всего лишь случайное существование... но полностью вечное и необходимое» (Декарт 1989, с. 319). «Собственно говоря, – пишет Декарт, – после того как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать Его существующим: ведь существование – одно из этих совершенств» (Декарт 1994, с. 54).

Декарт очень высоко ценит такой способ доказательства бытия Бога, ведь в этом рассуждении из понятия Бога выводится не только его существование, но и все Его свойства. «Такой способ познания Бога – через Его идею – дает нам большие преимущества: ведь мы одновременно постигаем, и кто Он, насколько это допускает слабость нашей природы. А именно, обращаясь к врожденной нам идее Бога, мы видим, что Он вечен, всеведущ, всемогущ, что Он источник всяческой истины и справедливости, творец всех вещей, наконец, что в Нем заключено все то, в чем мы ясно можем заметить некое бесконечное совершенство, не ограниченное никаким несовершенством» (Декарт 1989, с. 322–323).

Декарт сравнивает свое доказательство бытия Бога с геометрической теоремой. Например, чтобы доказать теорему о том, что сумма углов треугольника равняется  $180^\circ$ , математику достаточно знать лишь определение треугольника. Точно так же из

определения Бога как существа наисовершеннейшего необходимо следует Его существование. То есть как из понятия треугольника выводятся все его свойства (в том числе сумма его углов), так и из понятия Бога выводятся Его свойства, в том числе Его существование.

Критику этого доказательства предпринял Иммануил Кант. По его мнению, Декарт допустил серьезную ошибку. Во-первых, в онтологическом аргументе смешивается связка «есть» (скажем, вещь есть белая) и предикат «вещь есть», т. е. «вещь существует». На самом деле это совершенно разные вещи: одно дело – сказать, что вещь есть, а другое – что вещь есть, например, белая. А «если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить», – пишет Кант (Кант 1994, с. 359).

Постараемся пояснить эти рассуждения на простом предмете. Предикат – это некоторое свойство вещи, знание о котором позволяет нам познать саму эту вещь и при этом вне этой вещи не существует. Например, сладость или сочность не могут существовать без яблока, предикатами которого они являются. Яблоко может быть как сладким, так и кислым, и лишь опыт позволит нам узнать свойство конкретного яблока. Сладкое яблоко – это не кислое яблоко, они друг от друга четко отличаются. А теперь представим себе, что получится, если существование – это свойство. Тогда существующее яблоко будет отличаться от яблока несуществующего, как кислое яблоко отличается от сладкого. Далее, если я люблю сладкие яблоки, то мне все равно – красное оно или желтое. А если существование – это тоже свойство? Тогда мне должно быть все равно, обладает ли яблоко свойством существования или не обладает, главное, чтобы оно обладало свойством сладости. То есть я съем яблоко, не обладающее свойством существования? Абсурд! Следовательно, существование ни в коем случае не может быть предикатом. «...Бытие, – пишет Кант, – не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант 1994, с. 361–362).

Отношение к кантовской критике доказательств бытия Бога в последующей философии неоднозначное. Одни философы считают, что Кант нанес сокрушительный удар по подобным рассуждениям, и среди сторонников такой точки зрения есть как атеисты (что естественно), так и христиане. Последние считают, что Кант положил конец схоластической «псевдомудрости», ведь в существование Бога нужно только верить. Другие философы стремились увидеть слабости в кантовских рассуждениях и спасти доказательство.

Повод для критики, можно сказать, дал сам Кант. Он еще в самом начале своей работы фактически *постулировал* положение, что существование объекта можно установить *только* посредством чувственного опыта, а затем отсюда сделал вывод, что бытие никакого умопостигаемого объекта доказать нельзя. «Для предметов чувств это (доказательство существования. – В. Л.) достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование» (Кант 1994, с. 363). Однако это рассуждение – не что иное как классический круг в доказательстве: бытие Бога нельзя доказать, потому что можно доказать существование лишь чувственных объектов. Поэтому Кант доказал лишь одно: что невозможно доказательство материального, чувственно воспринимаемого бога.

Говорить о свойствах умопостигаемого объекта в том же смысле, что и о свойствах чувственного объекта, нельзя, тем более нельзя так рассуждать в отношении свойств Божиих. Так называемые свойства Бога (благость, всеведение, могущество и пр.) неотделимы от Его сущности и именуется так лишь по несовершенству нашего языка, который не может выразить невыразимую и непознаваемую божественную сущность. Невозможно бытие (даже в мысли) неблагого, невсеведущего, невсемогущего Бога. Если мы хотим говорить о бытии умопостигаемых, духовных объектов, то прежде всего следует отказаться от кантовского сенсуалистического постулата и допустить возможность их существования.

Очевидно, что их бытие могут удостоверить не органы чувств, но человеческий разум – не рассудок с его умозаключениями, не кантовский разум, фактически идентичный рассудку, но разум, который созерцает свой духовный объект подобно тому, как чувства созерцают объект чувственно-материальный. Это созерцание действительно возможно, особенно если мы вспомним, что объективное – это не обязательно материальное. Главное условие объективности – независимость от человека, а этим свойством может обладать как материальное, так и духовное бытие.

Вопреки распространенному мнению, онтологическое доказательство не только не опровергается Кантом, но получает в последующей философии дальнейшее развитие. Одним из первых показал ошибочность кантовского опровержения Гегель. Ошибка, по его мнению, состоит в том, что Кант мыслит Бога как некий чувственный предмет. Бог есть, по Гегелю, разум, а разум не может иметь свойств, аналогичных материальным. Кант же считает, что Бог обладает свойствами точно в таком же смысле, как обладает свойствами материальный предмет. Как пишет Гегель: «...никто не станет в наши дни квалифицировать Бога в качестве *вещи*, и никто

не станет рыться “среди *всех возможных вещей*” в поисках той, которая годится для понятия Бога; люди будут говорить о “*свойствах*” такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о “*свойствах*” в применении к Богу как вещи» (Гегель 1977, с. 403).

### *Доказательство в русской философии*

В XIX в. в онтологическое доказательство получило своеобразное развитие в русской философии. Одним из первых высоко оценил такую аргументацию профессор МДА прот. Федор Голубинский, согласно которому «довод истины бытия Божия, выводимый из идеи о Существо бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других. Он ведет к раскрытию не частных только представлений о тех или других свойствах, но полного понятия о Боге как Существо Бесконечном по бытию и совершенствам» (Голубинский 1884, с. 33). Прот. Федор имел в виду следующее. Многие мыслители в Новое время были готовы признать существование Бога, но с рядом условий: Он или не вмешивается в природу (деизм), или тождествен с ней (пантеизм). Но будет ли в таком случае это существо Богом? Разумеется, нет, ибо ни в деизме, ни в пантеизме Бог не обладает всей полнотой совершенств (например, в пантеизме Бог не личность, в деизме Бог не всемогущ). А когда мы говорим, что Бог есть самое совершенное Существо, то одновременно подразумеваем, что Он и всемогущ, и является Личностью, обладает всеведением, абсолютной благостью и т. д.

Более того, по мнению еп. Михаила (Грибановского), можно даже признать кантовскую критику полезной, ибо она помогла понять слабую сторону декартовской формулировки, и поэтому «сам Кант... свою критику подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога» (Грибановский 2003, с. 63). Кант показал, что наш разум ограничен самим собой. Мы не можем выйти из своего сознания. Мы знаем исключительно только себя. «Что вне нас, мы не знаем и никогда не будем знать, потому что все, что знаем и можем знать, все находится внутри нас и, следовательно, уже подчинено нашим субъективным законам. Мы все познаем непременно собой и в себе» (Грибановский 1990, с. 41). Даже существование материальных вещей Кант постулирует как существование непознаваемых вещей-в-себе. Точно так же, по Канту, обстоит дело и с существованием Бога. Оно дается нам только верой, любое доказательство Его существования исходя из

понятия о Нем невозможно. Мы никак не можем выйти за пределы своей субъективности. Такова логика Канта.

Таким же образом, т. е. полностью субъективно, Кант мыслит и наше Я. «Если самосознание субъективно, – пишет еп. Михаил (Грибановский), – то то, что я знаю о своем я, в действительности не существует, а в основе нашего я, может быть, существует материальное, а может быть, и нечто призрачное, но, во всяком случае, неведомое бытие. Кант так и думал. Он думал, что в самосознании нет нашего я, что это я есть субъективный фокус нашей восприимчивости и что действительное, реальное бытие нашего я для нас совершенно неизвестно. Поэтому, по Канту, от самосознания, его деятельности (фактов), не может быть перехода к реальности» (Грибановский 2003, с. 60–61). Однако, замечает еп. Михаил, Кант не провел детальный анализ субъективности и объективности. Епископ Михаил обращает внимание на извечную путаницу в понятиях «объективное – субъективное».

Согласно обыденному мнению, объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным – то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда отождествление объективного с материально-чувственным, а субъективного – с духовным. В действительности же, согласно определению, объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит. В этом случае духовный мир как независимый от воли человека тоже может быть объективным, как и мир материальный. «Следовательно, эту область душевных явлений ума, воли и чувства мы не можем, не имеем права назвать областью субъективной. Раз она вне сферы сознания и может как освещаться, так и не освещаться им, мы обязаны причислить ее к области объективной», – пишет еп. Михаил (Грибановский 2003, с. 44). Согласно с еп. Михаилом и С.Л. Франк: «То, что не дано нам чувственно в составе пространственной картины бытия, чего мы не можем ни увидеть, ни услышать, ни ощупать и что мы называем явлениями “душевной жизни”, дано нам с не меньшей опытной непосредственностью и объективностью, чем явления материального мира» (Франк 1997, с. 211). К сожалению, указывает Франк, люди привыкли отождествлять объективность с существованием вещей в пространстве. Нам «нужно только отказаться от искусственного понятия “вне нас”, как пространственной удаленности от нас или “внеположности”, и брать его в единственно существенном смысле того, что есть “независимо от нас”» (Франк 1997, с. 212).

В действительности, когда человек мыслит, то он познает объективную, не зависящую от человека истину. Ведь логическое мышление всех людей устроено одинаково. Следовательно, познавая истину, человек взирает на некую умопостигаемую суб-



станцию, на некую природу, которую могут зреть все люди. Эта умопостигаемая природа объективна, она не может быть субъективным состоянием индивида, особенностью его биологического устройства, которое порождает его психику, как сказали бы современные ученые-атеисты. На эту ошибку философов-позитивистов обратил внимание еще основоположник феноменологии Э. Гуссерль, назвавший такую ошибку «психологизмом в философии», которая приводит к относительности истины: «психологизм во всех своих подвидах и индивидуальных проявлениях есть не что иное как релятивизм, но не всегда распознанный и открыто признанный» (Гуссерль 1909, с. 106). Нет, мысля, человек, так сказать, *видит* некий умопостигаемый мир, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины. Если человек в процессе своего мышления приходит к истинам, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что эти истины – объективная реальность, умопостигаемая субстанция, потому что она видится неким умопостигаемым взором, т. е. разумом. Иначе говоря, разум – эта некая *умозрительная* способность, а не способность соединять или разъединять различные понятия. Именно поэтому люди друг друга понимают, познают истину, и все, что происходит в уме человека, есть видение некой умопостигаемой сущности, умопостигаемой природы. Мысли человека есть проявления некоего мира, существующего объективно. Что значит объективно? Объективно значит *независимо* от человека, а не *вне* его. Объективность совпадает с внеположенностью только в материальном мире, постигаемом чувствами, но не в мире духовном, умопостигаемом, не подчиняющемся пространственным принципам. Следовательно, умопостигаемый мир существует в душе человека, и это не его субъективное мнение, а самое настоящее объективное умозрение, т. е. в отличие от материального мира, который существует только вне человека, умопостигаемый мир существует тоже объективно, но не в пространственном смысле, а в смысле духовном.

По мнению русского философа С.Л. Франка, такое рассуждение тоже можно считать онтологическим доказательством бытия, Бога: «Онтологическое доказательство есть не что иное, как *усмотрение самоочевидности* абсолютного, как такового. Оно не есть в обычном смысле “доказательство”, т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное *усмотрение истины*. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некой первичной и непосредственной *мистической интуиции*, простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличии от знания отвлеченного – предметного» (Франк 1972, с. 136–137).



Справедливости ради заметим, что несколько ранее подобную мысль высказал Борис Николаевич Чичерин: «...ясно, что онтологическое доказательство бытия Божьего основано на необходимых определениях нашего разума. Эти определения неразрывно связаны не только с представлением внешнего бытия, но и с понятием о бытии внутреннем, т. е. о бытии самого разума, которое точно так же предполагает бытие самосущее. Бытие есть определение, общее мысли и внешнему миру; обе сферы заключают в себе бытие относительное, которое предполагает бытие безусловное. Таким образом, определяя бытие самосущее, мысль определяет глубочайшую основу собственного своего существования: я думаю, следовательно, я есмь; если я есмь, то есть и бытие самосущее» (Чичерин 1999, с. 104–105).

Правда, Франк замечает, что все-таки эти мысли были высказаны еще раньше, и «истинным творцом онтологического доказательства надлежит считать величайшего мистического философа всех времен, наложившего печать своей мысли на всю позднейшую мистическую философию, начиная от Оригена и Августина до Шеллинга и Гегеля, – Плотина» (Франк 1972, с. 136–137). Свою зависимость от Плотина С.Л. Франк сам указывает в работе «Реальность и человек»: «Сознательно моя философская мысль определена ... платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского» (Франк 1997, с. 208).

Действительно, именно Плотин впервые предложил исходить из самопознания, анализа своего мышления, увидеть в нем вечную и неизменную истину, а следовательно – истинное, вечное, неизменное бытие<sup>1</sup>. В трактате III. 9 Плотин пишет: «Мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе обманываемся в том, что налично мышление. (возможен другой перевод: иначе мы ошибались бы при мышлении. – В. Л.)» (III, 9, 6). Что это означает? Самым первым, очевидным фактом деятельности души является мышление. Любой человек понимает, что он *мыслит*. Не чувства убеждают человека в его существовании: чувства могут нас обманывать, им нельзя доверять. Доверять можно лишь своему разуму.

Это доказательство, основанное на умозрении, столь же убедительно удостоверяет нас в существовании умопостигаемого мира, как и доказательство существования материального мира, основанное на чувственном созерцании. Доказать существование чувственных вещей логическим путем невозможно. На это обратил внимание и И. Кант, назвав это «скандалом в философии»: «...нельзя не

---

<sup>1</sup> Более подробно с рассуждениями Плотина можно ознакомиться по кн.: [Лега 2025, с. 225–284].

признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас» (Кант 1994, с. 101). И тем не менее эта вера столь очевидна, что никто не станет сомневаться в существовании материального мира. Точно так же человек не должен сомневаться и в существовании умопостигаемого мира, хотя строго логически сделать вывод о его существовании тоже нельзя. Поэтому «единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя*», – пишет С.Л. Франк (Франк 1997, с. 313). И так же, как на основании убеждения в существовании материального мира строятся космологическое и телеологическое доказательства бытия Бога, Который является причиной самого его существования и источником порядка в этом мире, так и онтологическое доказательство будет гораздо более убедительным, если оно будет исходить не столько из понятия Бога, сколько из внутреннего опыта: «Все рациональные “доказательства” бытия Бога суть лишь вторичные, производные разъяснения этого опытного восприятия Бога», – указывает С.Л. Франк (Франк 1997, с. 316). Таким образом, снимаются критические кантовские аргументы и восстанавливается онтологическое доказательство в своей очевидной ясности<sup>2</sup>.

### *Онтологическое доказательство в западной философии XX в.*

В западной философской мысли XX в. также не прекращались попытки совершенствования онтологического доказательства. Правда, шли они по пути совершенствования системы умозаключений, ведущих к выводу о бытии Бога. В этом плане можно отметить рассуждения Ч. Хартсхорна, Н. Малкольма и А. Плантинги. Известный австрийский математик Курт Гедель предложил математическую формулировку этого доказательства<sup>3</sup>. Американской философ Норман Малкольм совершенствует онтологическое доказательство, проясняя понятия возможности и невозможности существования и предлагает модальный вариант этого доказательства. Его рассуждения выглядят следующим образом: «если Бог не существует, то Его существование логически невозможно; если Бог существует, то Его существование логически необходимо; поэтому существование Бога либо логически невозможно, либо логически

<sup>2</sup> См. более подробно: [Лега 2021, с. 47–59].

<sup>3</sup> Подробнее см.: [Sobel 1987, pp. 241–261].

необходимо; если существование Бога логически невозможно, то концепция Бога противоречива; концепция Бога не противоречива; следовательно, существование Бога логически необходимо» [Гайслер 2004, с. 354].

### *О Божественном всемогуществе*

Правда, часто указывают, что концепция Бога как всемогущего существа все-таки противоречива и приводят различные примеры противоречивости понятия Бога. Например: если бы существовал всемогущий Бог, то не было бы в мире зла. Или еще один пример: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который Сам не сможет поднять? Тоже получается, что Бог не всемогущ в любом случае: и если может создать (но не может поднять), или не может создать. Для удобства ответа на эти вопросы назовем первый тип противоречивости метафизическим, а второй – логическим.

Что касается *метафизической противоречивости* всемогущества, то к этой проблеме часто обращались философы и богословы во все времена. По поводу проблемы зла и страданий, то эти замечания делают люди, совершенно неразбирающиеся в христианском богословии и поэтому видящие противоречия там, где в действительности их нет.

Сейчас же мы рассмотрим более простой вариант парадокса всемогущества. Часто утверждают, что Бог не всемогущ, поскольку Он не может много из того, что может любой человек. Скажем, человек может умереть, а Бог не может, человек может согрешить, ошибиться и т. п., а Бог не может. Следовательно, по этой логике Бог не всемогущ.

Это чистая софистика. Автор классического учебника по православному богословию митр. Макарий (Булгаков) указывал, что «святые Отцы и учителя Церкви находили истину всемогущества Божия столь общеизвестной, что считали излишним ее доказывать» (Макарий 1883, с. 121). На аргументы тех, кто утверждал, что Бог в таком случае, оказывается, лишен возможности очень многое делать (умереть, грешить и т. п., в то время как человек это может сделать), митр. Макарий отвечал: «Ибо если бы Он мог умереть, или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым, это было бы признаком не могущества в Боге, а слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет, и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого» (Макарий 1883, с. 121).

Иначе говоря, утверждая, что человек может умереть, а Бог не может, мы на самом деле имеем в виду совсем другое: человек *не может* быть бессмертным, а Бог может. То же самое и в отношении других примеров. Нельзя говорить, что человек может грешить, а Бог не может. Правильнее сказать, что человек не может быть безгрешным, а Бог может, Он безгрешен по Своей природе.

Для доказательства *логической противоречивости* понятия всемогущества часто приводят известный парадокс: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который сам не сможет поднять? Может ли Бог задать такой вопрос, на который Сам не сможет ответить? И т.п. Поскольку любой вывод: как «может», так и «не может» приводит к нелепостям, то делается вывод, что само существование всемогущего существа, т. е. Бога, является противоречивым. И поэтому Бога не существует.

Как же решить этот парадокс? Очень часто ответ на парадокс о камне дается в такой формулировке: да, Бог может создать такой камень, и Он уже его создал, и этот камень – человек. Ведь даже Бог не может нарушить свободную волю человека, иначе Он превратит человека в некую одушевленную машину, которая уже не будет человеком. Однако, несмотря на всю очевидную правильность этого ответа, некая неудовлетворенность остается. Ведь, отвечая на вопрос, мы произвели подмену понятий: в вопросе шла речь о камне, а мы перевели разговор на человека. Парадоксальность, таким образом, решена неполно.

Обратим внимание, что все согласны в том, что это выражение о камне является парадоксом. Существование парадоксов известно еще с античных времен. Один из самых популярных – парадокс лжеца: «Некий человек говорит: я лгу». Какова эта фраза: истинная или ложная? Невозможно ответить.

В начале XX в. известный математик и философ Бертран Рассел обратился к парадоксам, чтобы выяснить, возможно ли их решение. В результате он пришел к выводу, что парадокс можно выразить в общем виде на языке теории множеств как следующее выражение: «Пусть  $K$  – множество всех множеств, которые не содержат себя в качестве своего элемента. Содержит ли  $K$  само себя в качестве элемента? Если да, то, по определению  $K$ , оно не должно быть элементом  $K$  – противоречие. Если нет – то, по определению  $K$ , оно должно быть элементом  $K$  – вновь противоречие». Для иллюстрации Рассел предложил парадокс брадоброя: «Вопрос о том, должен ли брадобрей бриться сам, или же нет. Вы можете определить брадобрея как того, “кто бреет всех тех, и только тех, кто не бреется сам”. Вопрос в том, бреется ли сам брадобрей?» (Рассел 1999, с. 88).

В 30-х годах XX в. австрийский математик Курт Гедель, рассуждая о проблеме непротиворечивости формализованных математических теорий, предложенной Д. Гильбертом, доказал, что любая формализованная система аксиом содержит неразрешенные предположения. Поэтому Гёдель сформулировал и доказал *теорему о неполноте*: «Логическая полнота (или неполнота) любой системы аксиом не может быть доказана в рамках этой системы. Для ее доказательства или опровержения требуются дополнительные аксиомы».

Вывод из этих соображений очевиден. Никто не будет сомневаться в том, что существуют лжецы и брадобреи, несмотря на то что использование этих понятий в определенных предложениях приводит к парадоксам. Гёдель просто доказал, что в любом языке, в том числе и в обыденном, могут возникать парадоксы, т. е. высказывания, которые невозможно доказать. Для их доказательства необходимо строить более общий язык, в котором тот язык, в котором возник парадокс, будет его частным случаем. Богословие вообще утверждает то же самое: Бог непознаваем, Его невозможно выразить никаким человеческим понятием. Однако, когда речь заходит о понятии всемогущества, вывод о несуществовании всемогущего Бога тотчас же делается, хотя существование лжецов и брадобреев при этом не отрицается. Почему? К логике это не имеет отношения. Скорее, к психологии атеизма.

В качестве примера противоречивости понятия всемогущества часто приводят следующий вопрос: может ли Бог сделать бывшее небывшим? На парадоксальный характер этого вопроса обращает внимание известный биолог-атеист Р. Докинз: «Кстати, логики уже заметили, что всеведение и всемогущество являются взаимоисключающими качествами. Если бог всезнающ, то он уже знает о том, что он вмешается в историю и, используя всемогущество, изменит ее ход. Но из этого следует, что он не может передумать и не вмешиваться, а значит, он не всемогущ» [Докинз 2008, с. 80].

Этот вопрос был интересен еще древним грекам. Так, Аристотель писал: «...прав Агафон: “Ведь только одного и богу не дано: Не бывшим сделать то, что было сделано”» (Аристотель 1983, с. 174). В этом вопросе кроется очень простой и понятный парадокс: если Бог всемогущ, то Он может все, значит, Он может сделать бывшее небывшим, т. е. сделать так, чтобы то, что произошло, не происходило. Например, чтобы Цезарь не переходил Рубикон, чтобы Сократ не был отравлен, чтобы Наполеон не напал на Россию. Этот вопрос не вмещается в рамки человеческой логики. Человек мыслит следующим образом: поскольку прошлое – это то, что уже не существует, а на несуществующее не распространяется воля Божия, то Бог не может сделать бывшее небывшим.

Большинство философов и богословов на вопрос о вмешательстве Бога в прошлое отвечали так: Бог не может сделать бывшее небывшим, так как это противоположно замыслу Бога о мире, противоположно самой Его природе. Так говорили, например, блаженный Августин, Фома Аквинский. Так, Фома писал: «Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим... То, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошло не произошло, подразумевает противоречие» (Фома 2002, с. 336), ссылаясь при этом на блаж. Августина: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы само по себе истинное стало ложным»<sup>4</sup> (Фома 2002, с. 337). Как же решать эту проблему? Можно сказать, что Бог не может противоречить Сам Себе, Он не будет отменять Свое действие и поэтому не станет делать бывшее небывшим. Иначе говоря, не потому Бог не может сделать бывшее небывшим, что Ему мешают законы истории, а законы истории, установленные Богом, таковы, что у Него нет причин их отменять. Часто бывает так, что некий человек хочет изменить прошлое, поскольку видит последствия своих ошибочных действий. «Знал бы, где упадешь, соломки подстелил бы», – говорит народная мудрость. Но человек не знает будущего, не знает, к чему могут привести его некоторые поступки, и поэтому часто хочет невозможного для него – вмешаться в прошлое, изменить свои поступки, совершенные им ранее. Вмешательство Бога в прошлое в таком случае предполагало бы, что Он тоже не знал, каковы будут последствия тех или иных событий. Но предполагать, что Бог не знает будущее, не знает, каковы будут последствия того или иного события, совершенно невозможно и противоречит Его природе, поскольку Он премудр и превышает пространство и время.

### *Источники*

---

- Ансельм 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М.: Канон, 1995. 400 с. (История христианской мысли в памятниках)
- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 54–293.
- Бонавентура 1993 – *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. 188 с.

---

<sup>4</sup> Там же. С. 337. Это цитата из трактата блаж. Августина «Против Фавста-манихея», ХХІХ, 5.

- Гегель 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
- Голубинский 1884 – Лекции философии профессора Московской духовной академии протоиерея Ф.А. Голубинского. Вып. 4: Умозрительное богословие. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1884. 204 с.
- Грибановский 1990 – *Грибановский М., иером.* Истина бытия Божия: Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью // Богословские труды. № 30. М., 1990. С. 5–80.
- Грибановский 2003 – *Грибановский М., еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. 252 с. (Богословская библиотека)
- Гуссерль 1909 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Ч. 1: Прологомены к чистой логике. СПб.: Образование, 1909. 224 с.
- Декарт 1989 – *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422. (Философское наследие; т. 106)
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72. (Философское наследие; т. 119)
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с. (Философское наследие; т. 118)
- Макарий 1883 – *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883.
- Рассел 1999 – *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999. 192 с.
- Фома 2002 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть 1, вопросы 1–43. Киев: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002. 559 с.
- Франк 1997 – *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 478 с. (Мыслители XX века)
- Франк 1972 – *Франк С.Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж: YMCA-Press, 1972.
- Чичерин 1999 – *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999. 496 с.

### *Литература*

---

- Гайслер 2004 – *Гайслер Н.* Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. 1184 с.
- Доккинз 2008 – *Доккинз Р.* Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008. 551 с.
- Лега 2025 – *Лега В.П.* История западной философии. Ч. 1: Античность. Средневековье. Возрождение. М.: Изд-во ПСТГУ, 2025. 1272 с.
- Лега 2021 – *Лега В.П.* Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 2 (10). С. 47–59.
- Sobel 1987 – *Sobel J.* Gödel's ontological proof // On being and saying. Essays for Richard Cartwright / ed. by J. Thomson. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. P. 241–261.



*Reference*

- Geisler, N. (2004), *Entsiklopediya khristianskoi apologetiki* [Baker Encyclopedia of Christian Apologetics], Bibliya dlya vseh, Saint Petersburg, Russia.
- Dawkins, R. (2008), *Bog kak illyuziya* [The God Delusion], KoLibri, Moscow, Russia.
- Lega, V.P. (2025), *Istoriya zapadnoi filosofii* [History of Western philosophy], part 1, Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.
- Lega, V.P. (2021), "Ontological proof of the eExistence of God in Russian philosophy", *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, vol. 10, no. 2, pp. 47–59.
- Sobel, J. (1987), "Gödel's ontological proof", in Thomson, J., ed., *On being and saying. Essays for Richard Cartwright*, MIT Press, Cambridge, USA.

*Информация об авторе*

*Виктор П. Лега*, кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6;

Московский физико-технический институт (Физтех), Долгопрудный, Россия; 141700, Россия, Московская обл., Долгопрудный, Институтский пер., д. 9;

Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; 119034, Россия, Москва, ул. Остоженка ул., д. 38, стр. 1;

Московская духовная академия, Сергиев Посад, Россия; 141312, Россия, Московская обл., Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра;

Сретенская духовная академия, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3; lega.vp@mipt.ru

*Information about the authors*

*Victor P. Lega*, Cand. of Sci. (Theology), associate professor, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051;

Institute of Physics and Technology, Dolgoprudny, Russia; 9, Institutsky Line, Moscow region, Dolgoprudny, Russia, 141700;

Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 38, Ostozhenka St., Moscow, Russia, 119034;

Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia; Holy Trinity Lavra of St. Sergius, Moscow region, Sergiev Posad, Russia, 141312;

Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia; bldg. 3, bld. 19, Bolshaya Lubyanka St., Moscow, Russia, 107031; lega.vp@mipt.ru



УДК 316.74:2

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-137-155

«Фиктивное родство»  
или «родительство по благодати»?  
Переосмысление семейных связей  
через крестное родительство  
в социальной антропологии

Иван В. Павлюткин

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
Москва, Россия, vanya-ne@yandex.ru*

*Аннотация.* Изучение крестного родительства, т. е. связей духовного родства, стало определенным вызовом для западной социальной антропологии, поскольку его «открытие» не вписывалось в уже существующие теории систем родства. Первые антропологические исследования исходили из необходимости описания наблюдаемых эффектов и функций этого института, заключающихся в социальной интеграции местных сообществ, выстраивании отношений обмена между домашними хозяйствами, а также замещении функций биологического родства, по аналогии с авункулатом или случаями фиктивного родства. Такой «утилитарный взгляд» не позволял объяснить специфическое христианское значение этого сложного комплекса отношений в сравнении с другими подобными институтами. Для поиска более адекватных интерпретаций его роли антропологи обратились к изучению источников церковного права и начали выявлять значения употребляемых в обыденном языке категорий с обращением к их богословской интерпретации. Крестное родительство определяют как народно-христианский институт, для которого ключевое значение имеет укорененность догматики в местной традиции. Опираясь на выводы из исследований института компадразго, комплекса отношений, связывающих естественное и духовное родство, мы хотим акцентировать внимание на расширение области значений понятия семьи, которое вытекает из данных выводов. Антропологи, опирающиеся на богословские аргументы о «втором рождении» и о родительстве «по благодати», с одной стороны проводят оппозицию между естественным и духовным родством, что

---

© Павлюткин И.В., 2025

объясняет ряд правил института компадразго, возвышающих духовное родство. С другой стороны, они определяют его как механизм расширения естественных границ семьи за счет включения в отношения родства духовных связей и поддержания христианской семейной идеологии внутри отношений естественного родства, а также внутри местных общин. Исследования, сравнивающие католический институт компадразго и православный институт кумовства, также указывают на влияние института крестного родительства на расширение значения семейных связей, выходящего за рамки естественного родства.

*Ключевые слова:* крестное родительство, компадразго, естественное и духовное родство, социальная антропология, теология, христианская семья, народно-христианский институт

*Для цитирования:* Павлюткин И.В. «Фиктивное родство» или «родительство по благодати»? Переосмысление семейных связей через крестное родительство в социальной антропологии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 4. С. 137–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-137-155

## “Fictitious kinship” or “parenthood by grace”? Rethinking family ties through godparenthood in social anthropology

Ivan V. Pavlyutkin

*St. Tikhon's Orthodox University,  
Moscow, Russia, vanya-ne@yandex.ru*

*Abstract.* The study of godparenthood, that is, the ties of spiritual kinship, posed a definite challenge for Western social anthropology, since its “discovery” did not fit into the already existing theories of kinship systems. The first anthropological studies of the institute proceeded from the need to describe its observed effects and functions, consisting in the social integration of local communities, building exchange relations between households, as well as replacing the functions of biological kinship, by analogy with avunculate or fictitious kinship. Such a “utilitarian view” was criticized for neglecting the specific Christian roots of this complex of relations in comparison with other similar institutions. In order to find more adequate interpretations of its role, anthropologists turned to the study of Church law and identified the meanings of categories used in everyday language with reference to their theological interpretations (for example, honor, grace, etc.). Godparenthood is defined as a Folk-Christian institution when Christian dogmatic is embedded in the local tradition. Relying on the findings from the research of the compadrazgo institute, a complex of relations linking natural and spiritual kinship, we focus

on expanding the meaning of the concept of family, which follows from these conclusions. Implementing theological arguments about “second birth” and “parenting by grace”, anthropologists on the one hand, draw an opposition between natural and spiritual kinship, which explains a number of rules of the *compadrazgo* institute that elevate spiritual affinity. On the other hand, they define it as a mechanism for expanding the natural boundaries of the family by including spiritual ties in kinship relationships and maintaining Christian family ideology within natural kinship relationships, as well as within local communities. Studies comparing the Catholic Institute of *Compadrazgo* and the Orthodox Institute of *Kumstvo* also pointed to the influence of the institute of godparents on the conceptual modification of family ties complementing natural kinship.

*Keywords:* godparenthood, *compadrazgo*, natural and spiritual kinship, social anthropology, theology, Christian family, folk-Christian institution

*For citation:* Pavlyutkin, I. (2025), “‘Fictitious kinship’ or ‘parenthood by grace’? Rethinking family ties through godparenthood in social anthropology”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 137–155, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-137-155

## Введение

Одним из признаков, характеризующих постсоветский период «религиозного возрождения» в России, является повсеместная распространенность практики крещения и выбора крестных родителей. Результаты одного из общероссийских репрезентативных опросов показали, что практика выбора крестного родителя сегодня является массовой: 69% из тех, кто ответил, что крестился, знают своего крестного родителя, 40% сами являются крестными родителями, а 5% указывают на наличие у них четырех и более крестников [Борисова 2022]. Известно, что крестными родителями становятся как родственники, так и друзья, коллеги, однако их религиозное воспитание не всегда является основанием для предложения стать восприемником. Как российские, так и зарубежные исследователи указывают на недостаток знаний и наблюдений за современным состоянием комплекса отношений духовного родства в России [Muravuyeva 2012]. На фоне процессов секуляризации и отмирания института крестного родительства в традиционно католических странах, у зарубежных ученых возникает интерес к объяснению причин его возрождения и устойчивости в постсоветских странах с православным населением. Для католических стран Европы процесс угасания этого института связывается с демографическими процессами, падением рождаемости и сокращением возможностей для выбора крестных среди родственников [Alfani, Gourdon,

Vitali 2012]. С другой стороны, указываются и формальные причины, связанные с исключением понятия «духовного родства» (spiritual affinity) из кодекса канонического права католической церкви, включенного в него еще в период Тридентского собора (1545–1563 гг.), что повышало его статус и давало богословские аргументы для объяснения его значения [Alfani 2018].

Накопление и анализ первичных данных об этом институте в целом, а также об отдельных практиках и представлениях в отношении с крестными родителями наталкивается на сложности адекватной интерпретации полученных результатов. С одной стороны, в российской социологии и антропологии отсутствуют концептуальные модели, позволяющие различать и классифицировать значения тех или иных практик, связанных с крестным родителем, а с другой стороны сам этот институт определяется как народно-христианский, что предполагает обращение и к теологии, и к церковной догматике, которая по мере распространения практики крестного родительства укореняется в местных традициях [Листова 1991]. Советская этнография в силу ряда причин не погружалась глубоко в исследования по истории богословия и канонического права и обсуждала скорее генезис фигуры крестного отца, а также классовый вопрос на примере крестного родительства и кумовства [Косвен 1963], что способствовало формированию корпуса «вопросов без ответов»: Почему крестными родителями не могли стать собственные родители ребенка? По каким принципам их выбирали? Почему существовали запреты на браки с крестными родителями и представителями их семей, а также невозможность обратного выбора крестных родителей? В чем состоит отличие крестного родительства от родительства биологического? В чем состоит специфическое отличие от других христианского значения этого института, если формы восприимчивости существовали в разных культурах?

В зарубежной социальной антропологии сформировалась определенная традиция изучения, классификации и объяснения института крестного родительства, опирающаяся на этнографические исследования его социального значения в традиционно католических регионах Европы и Латинской Америки. В рамках этой традиции также проводятся сравнения институтов: католического «компадразго» и православного «кумовство». Вместе с расширением результатов наблюдений возникла теоретическая и методологическая дискуссия, которая стала определенным вызовом для самой социальной антропологии. Может ли социальная антропология ограничиться изучением общих правил и функций института крестного родительства, включая его в уже существующие классификации систем родства или важно учитывать

христианскую специфику этого института, которая указывает на более сложную картину его значений в структуре традиционных и современных обществ?

В данном случае мы хотим обратиться к описанию двух основных подходов в этой дискуссии, один из которых являлся продолжением функционального и утилитарного взгляда на институты, а второй – символического, включающего в интерпретацию полевых наблюдений анализ идей авторитетных богословов и источники канонического права. Если первый подход указывал на значимые социальные и экономические эффекты крестного родительства, то второй подход, не отказываясь от признания подобных эффектов, предлагал не утилитарное и не классовое объяснение причин и механизмов их проявления.

### *Социальное значение и функции крестного родительства*

Крестное родительство является сложным для универсального определения феноменом, поскольку в разных языках существует несколько разных терминов, которые его обозначают, а также несколько разных форм отношений внутри этого института, которые могут обозначаться одним и тем же термином. С момента его «открытия» социальными антропологами оно не вписывалось однозначно в уже выработанные способы классификации систем родства, хотя по отношению к нему активно использовалась терминология родства. Крестное родительство обозначается как восприимчивость, как спонсорство или поручительство, как сородительство и даже братство, указывая на связи и обязательства как внутри одного поколения, так и между поколениями [Юрченко, Юрченко 2024; Alfani, Gourdon 2012б]. Одновременно оно описывается и в категориях духовного родства, что также создает двусмысленность – относится ли крестное родительство по сути к структурам родства, имитируя его, являясь фиктивным родством или же оно является особым типом отношений альтернативным родству, но определенным образом связанным с ним.

Исследования антропологов и социальных историков показали, что институт крестного родительства играл важное значение как в брачных стратегиях, так и в стратегиях наследования земли во времена европейского феодализма, в определенном смысле конкурируя с отношениями кровного родства и доказывая определяющую роль христианства в механизмах экономического и социального воспроизводства [Lynch 1998]. Он также играл важную роль в расширении торгового капитализма

и предпринимательства в средневековой Европе [Alfani, Gourdon 2012a]. Ключевым фактором обмена в этот период становились сети доверия между контрагентами в разных городах католической Европы, которые и опирались на духовные связи. Подобные сетевые эффекты для экономики, миграции, солидаризации местных сообществ были зафиксированы и в других исследованиях на примере городов Западной Европы, поселений Латинской Америки [Юрченко 2022; Павлюткин, Зуева 2024].

Регулярные этнографические исследования крестного родительства начали проводиться в конце 1940-х – начале 1950-х годов прежде всего в регионах католического мира – Южной Европы, Латинской Америки. Первым результатом систематического исследования крестного родительства стала статья антропологов Сиднея Минца и Эрика Вольфа, посвященная институту *компадразго* (*compadrazgo*). Это название впоследствии стало общим для разных случаев отношений крестного родительства или сородительства (*compadre*). Изучая сообщества латиноамериканской культуры и обнаружив множество свидетельств социального значения этого института Минц и Вольф в начале реконструировали предпосылки развития и общие правила внутри комплекса отношений *компадразго*. В дальнейшем они описали его функции, связанные преимущественно с социальной интеграцией местных сообществ и выстраиванием отношений между разными социальными классами [Mintz, Wolf 1950; Eisenstadt 1956]. В Латинской Америке сообщество составляло множество диадических отношений, создаваемыми разными формами *компадразго*, а сам институт рассматривался как инструмент установления и поддержания вертикальной и горизонтальной классовой солидарности, «который в зависимости от историко-функционального контекста используется либо для расширения, либо для углубления определенного набора отношений» [Mintz, Wolf 1950, pp. 341]. Впоследствии антропологи неоднократно отмечали, что адаптивность института в Латинской Америке была обусловлена его спецификой как народно-христианского института, в котором догматические установления укореняются в традиции местного населения. Например, Дж. Фостер опираясь на концепцию диадических контрактов подчеркивал, что *компадразго* дополняет кровное родство, которое оказывается не в состоянии удовлетворить часть экономических, социальных или духовных потребностей [Foster 1953; Foster 1963]. На примере исследования мексиканской деревни Тцинцунцан он выделяет ключевую роль крестного родительства в создании уникальной сети интересов и обязательств, обеспечивающих социальную безопасность и поддержку в условиях неопределенности и жизненных кризисов [Foster 1953] Этот институт удачно

встроился в уже существовавший и развитый комплекс формальной дружбы, который более активно поддерживал внутривоколенческие связи между сородителями, чем межпоколенческие, отвечающие за воспитание ребенка. Описание института, сделанное Минцем и Вольфом по мнению многих исследователей на десятилетие, определило понимание его функций. Предложенные ими выводы о солидаризирующем эффекте духовного родства способствовали тому, что исследования крестного родительства, реализованные в более чем в 15 регионах Европы и Латинской Америки (как в странах-«донорах», таких как Испания, Италия, Португалия, так и в странах-«реципиентах», таких как Мексика, Венесуэла, Аргентина, Чили) исходили из необходимости описания прямых функций этого института и его интерпретации в контексте структуры родства [Anderson 1957].

Объективация материальных и социальных преимуществ от крестного родительства на уровне регионов и локальных сообществ, а также его эффектов для отдельных родственных групп способствовало рациональному утилитарному взгляду при объяснении его выживаемости и адаптации к местной специфике. Согласно этой логике, преимущества, которые дают связи духовного родства, делают этот институт (контракт) выгодным для многих социальных групп, что и способствует его устойчивости во времени. Вместе с тем такой взгляд, по мнению многих критиков, не позволял объяснить христианскую специфику института крестного родительства, а также механизмы, которые «производили» те самые эффекты, описанные антропологами. Первооткрыватели данного института в социальной антропологии анализировали *функции* этого института, но не сам институт.

### *Крестное родительство как механизм возвышения семейных отношений*

Антропологами, которые первыми сформулировали критику функционального и утилитарного взгляда на крестное родительство, а также предложили другие, опирающиеся на богословие аргументы для объяснения эффектов крестного родительства в конце 1960–1970-х гг., были Джулиан Питт-Риверс и Стефан Гудеман. Они были согласны с описанием важных социальных эффектов крестного родительства, но считали, что причины этих эффектов надо искать не в утилитарной логике, а в его христианском духовном значении, которое выражается в особом отношении к компадразго внутри структуры родства, а также его позиции в общении между семьями. Стефан Гудеман отсылает к самому первому

антропологическому наблюдению за этим институтом, сделанному антропологом Эдвардом Тайлором в 1865 г. Тайлор проводит параллели между культурным значением крестного родительства для современной ему Англии и Мексики, удивляясь тому, как совместное прохождение обряда крещения создает по сути новые «родственные» связи такой силы, которые в моральном плане могут превосходить даже значение кровного родства: «Человек, который обманет даже своего собственного отца или сына, напротив, сохранит верность своему компадре (*compadre*)» [Gudeman 1971, pp. 46]. В дальнейшем С. Гудеман еще раз указывает на это особое отношение, но уже на примере своего полевого исследования на острове Панама в Верагуасе. Похожее наблюдение делает и Дж. Питт-Риверс в своем исследовании локального сообщества Сьерра в Андалусии. Он указывает на то, что духовная близость, которая создается через обряд Крещения создает тип общения, который опирается на доброжелательность, уважение и достоинство по отношению к крестному родителю [Pitt-Rivers 1958]. Оно никак не может носить утилитарный характер, который скорее проявляется по отношению к кровным родственникам. Духовный родственник, напротив, выступает медиатором в отношениях кровного родства, повышая в целом моральный уровень общения в семье. Вместе с тем из этих наблюдений оба автора формулируют разные теории народно-христианского института.

Предлагая свое объяснение христианской специфики института компадразго, Стефан Гудеман сосредоточился на исследовании соотношения меняющейся в ходе эволюции церковной догматики *формы компадразго* и его католической идеологии, которую он назвал *семейной идеологией*. Эта идеология отражает богословское значение Таинства Крещения, а одним из ее образов является образ Святого семейства, пример не телесной бескорыстной духовной связи [Gudeman 1971]. Духовная связь накладывает запрет на вступление в брак и половые отношения между крестными и между крестниками<sup>1</sup>. Гудеман также акцентирует оппозицию между естественным и духовным, давая объяснение того, почему биологические родители не могут стать крестными или духовными родителями для ребенка, а также почему это решение не имеет обратной силы [Gudeman 1975]. «Вера в двойственную природу человека, конечно, присутствует во многих культурах. Отличительной чертой христианского духовного спонсорства является

---

<sup>1</sup> В определенные периоды развития догматики это правило выходило за рамки узкой триады – родитель, крестник, крестный. Например, мог существовать запрет на брак между крестником и детьми крестного, что сильно осложняло возможности семей.



то, что эти два аспекта человеческой личности должны быть доверены разным группам лиц: естественным и духовным родителям» [Gudeman 1971, pp. 48]. В этом смысле сочетание естественного родства и связей крестного родительства расширяет смысловые границы семейных отношений и наполняет ее христианским содержанием, повышая уровень общения домохозяйств.

По мнению Гудемана, функциональный анализ фокусирует внимание исследователя только на одной связи: «сородитель – сородитель» (*compadre – compadre bond*), хотя *компадразго* представляет собой *целый комплекс отношений*, опирающийся на духовную связь между родителем, ребенком, крестным родителем, а также семьей крестного родителя и священника. В его модели рождение ребенка создает родителей (*birth set*), обряд крещения – крестных (*baptismal set*), а диадические и триадические связи родителей, ребенка и крестных формируют *компадразго* (*compadrazgo set*) [Gudeman 1971, pp. 47–49]. Ядро модели крестного родительства, как правило, включает в себя три типа отношений – родственная связь между родителем и ребенком, духовная связь между ребенком и крестным и духовная связь между крестным и родителем ребенка. Набор отношений *компадразго* является посредником между набором отношений рождения и Крещения, поскольку основан на совместном участии в жизни крещаемых. Фактически речь идет о том, что через него может структурно определяться распознаваемый (*recognized*) состав участников отношений большой семьи, состоящий из разных домохозяйств. На материалах решений церковных соборов Гудеман показывает, что сама форма отношений крестного родительства менялась на протяжении долгого времени вместе с развитием догматов и практик католической церкви. Эти изменения проявлялись в том, что происходило: а) расширение количества случаев (событий) для формирования такой структуры отношений *компадразго*; б) увеличение числа крестных родителей у одного крестника; в) удаление из структуры отношений некоторых ролей (например, родственников крестного или священника); г) распространение ритуальных связей на родственников крещаемого (принципала); д) использование разных способов обращения к крестному; е) использование религиозных связей, порождаемых крестным родительством в светских делах [Gudeman 1971, p. 45].

Еще один аспект критики функционализма связан с отождествлением отношений крестного родительства с «ритуальным» и «фиктивным» родством, хотя связь *компадразго* с церковной догматикой говорит о важности прежде всего идеи спонсорства (*sponsorship*), т. е. поручительства и духовного перерождения (*spiritual rebirth*) в процессе крещения. «Посредством крещения достигается переход от состояния первородного греха к состоянию

благодати (grace): считается, что человек был зачат с грехом Адама; он возрождается, когда этот грех «смывается» во время крещения, и он возрождается для Христа и второй пары родителей, священника (minister) и покровителя (sponsor)» [Gudeman 1971, p. 48]<sup>2</sup>.

Понятие перерождения (rebirth) связывает Рождение и Крещение в трансформирующем отношении. Ритуал крещения создает «правового» (juridic) человека, который наделяется правами и обязанностями по отношению к религиозной общине. В этом смысле крещение представляет собой ритуал рождения духовного человека, в определенном смысле обесценивающий его первое рождение. Крестное родительство, оформляясь в терминах духовного родства, является, по его мнению, превосходящим по отношению к биологическому родству. Гудеман далее показывает этот тезис на примере работы института компадразго в Верагуасе, где фигура крестного родителя определяет установки (уважение, дружелюбие, доверие) не только по отношению к нему самому внутри домохозяйства, но на уровне межсемейного общения внутри местного сообщества [Gudeman 1971].

### *Компадразго как отражение народного богословия о «родительстве по благодати»*

Дж. Питт-Риверс выделил и описал крестного родителя как особую фигуру внутри локального сообщества, которая обладает суперпозицией в структуре родства. По его мнению, социальная антропология долгое время была сфокусирована на биологических и материальных аргументах, но была равнодушна к раскрытию значения понятий привнесенных христианской культурой. Например, понятие благодати (grace) было проигнорировано в антропологических интерпретациях, хотя оно лежит в основе человеческой социальности и является неотъемлемым элементом системы реципрокности [Pitt-Rivers 2011]. В отличие от «антропологов-материалистов» он радикально не отказывается от аргументов богословского (догматического) осмысления традиционных институтов, а пытается интегрировать их в модели интерпретации этнографических наблюдений. На основании своей этнографии крестного родительства Питт-Риверс сформулирует и предложит в качестве

<sup>2</sup> С. Гудеман опирается в своих рассуждениях об отношениях крестного родительства на третью часть «Суммы Теологии» Фомы Аквинского как повлиявшей на решения Тредентского собора, со времени проведения которого и установилась доминирующая сегодня форма отношений института компадразго.

интерпретативной схемы социальную теорию благодати [Pitt-Rivers 2017]. В чем состоят его аргументы?

Дж. Питт-Риверс обсуждает основание компадраздо как отражение богословской категории благодати (grace) в ее связи с родительством [Pitt-Rivers 2011].

Прежде всего следует вспомнить о религиозных корнях этого понятия, восходящего к греческому слову “charis”... которое дает нам представление о миропомазании при крещении, а также, впоследствии, о концепции харизмы Макса Вебера. “Gracia” в испанском языке связано с крещением не только доктринально, благодаря своей основе в религиозной концепции благодати, но и в популярной идиоме, так что это слово используется в староиспанском и даже сегодня в той части, которую я изучал, как означающее “христианское имя”, т. е. имя, данное при крещении, и крестные родители при крещении называются “родителями по благодати” (parents of grace). Божественная благодать даруется через крещение людям, чье спасение, таким образом, обеспечивается благодаря воле Божьей [Pitt-Rivers 2017, pp. 49].

Описывая местную традицию компадраздо, он обращается к описанию значений при совершении обряда Крещения. В таинстве Крещения, как правило, не участвуют родители ребенка (особенно матери), его получают из купели крестные родители, что также сопровождается одариванием ребенка, священника и организацией семейного праздника в честь крестника. У родителей здесь нет определенной роли, хотя затем через ребенка они приобретают духовную связь с своими сородителями (compadre). Объективация духовной связи с сородителями имеет важные отношения для стабилизации структуры общинной семьи. Согласно догмату, участие в Таинстве крещения (и конфирмации) предполагает освобождение от власти Первородного греха, принятие души ребенка в лоно Церкви, а сам он становится частью Христианской общины, что будет иметь определенное терминологическое выражение. Его могут называть окрещенным (christen) или маленьким ангелом (*angelito*), что подчеркивает уверенность в его попадании в рай в случае ранней смерти. При крещении ребенок с помощью крестных родителей получает свое первое *личное христианское имя, которое называют его благодатью*. Как правило, оно дается в честь христианского святого, который становится его покровителем. Христианское имя отличает ребенка как личность в семье через личный праздник (именины) и объединяет с теми, кто наречен именем того же святого покровителя через общий праздник (fiesta). Принимая крещение, ребенок принимает Божью благодать, выраженную в его имени, поэтому крестные родители также именуется родителями

по благодати (*padres de gracia*) в отличие от родителей по естеству. В отличие от фамилии, которая одинакова у всех сиблингов его рода (употребление ребенком фамилии, как правило, происходит позже), первое христианское имя будет выделять ребенка в среде его общинной семьи [Pitt-Rivers 1958, p. 427].

Объективация категории духовной близости между родителем, ребенком и крестным<sup>3</sup> позволяет выделить определенные правила, по которым крестное или духовное родство (*compadrazgo*) будет принципиально отличаться от родства естественного. Впоследствии объяснение этого разделения будет связано у автора с оппозицией категорий «родства» и «дружбы», где отношения *компадразго* отражают последнее [Pitt-Rivers 2017].

Духовная связь описывается как диадическая, то есть не просто отражающая существующую структуру родства или семьи, а возникающая в межличностном общении (*padrinazgo*) и в каком-то смысле противопоставленная, высвобожденная из структурной модели родства с ее формальными правилами. Она не порождает формальной юридической ответственности перед ребенком. Крестный родитель лишен взаимных земных обязательств – его подарки не требуют возврата, а он сам не вовлечен напрямую в родственные обязательства. Это дает ему определенную свободу в отношении «родитель – ребенок», что позволяет играть существенную интегрирующую и сплачивающую роль в процессе важных жизненных переходов и особенно создания ребенком-крестником своей новой семьи через выход из семьи родительской и самоопределения по отношению к семьям других родственников.

Духовная близость маркирует отношения предельного доверия и материальной незаинтересованности в отличие от отношений интереса и ревности, которые потенциально всегда присутствуют в структуре кровных родственников, заинтересованных в наследовании и признании. С точки зрения Питт-Риверса, *компадразго* является механизмом, который на практике реализует те ожидания, которые вменяются кровным родственникам, а именно принцип реципрокности, обмена дарами.

Духовная связь предполагает обращение *компадре* друг к другу в третьем лице, хотя, как правило люди одного возраста обращаются во втором лице. Такое обращение подчеркивает должное уважение («*Компадре уважают друг друга*») и признании зависимости от взаимного хорошего мнения. Специфика отношения

---

<sup>3</sup> В социально-исторических исследованиях крестного родительства будет выделяться фигура священника как совершителя ритуал крещения, что также порождает духовную связь между ним, ребенком и крестными родителями [Alfani, Gourdon, Vitali 2012].

к крестному родителю заключается в том, что он определяется как член семьи, но не простой, а уважаемый член семьи [Pitt-Rivers 1958, pp. 429–430].

Духовная близость предполагает определенный тип общения, который опирается на доброжелательность, уважение и достоинство. «Человек, который сорится с духовным родителем своего собственного ребенка, оскверняет свою личность» [Pitt-Rivers 1958, p. 427]. Можно переформулировать это как правило: фамильярность, которую ребенок может позволить себе в общении с родственниками, он не может позволить себе в общении с крестным. Такую откровенность, которую ребенок может позволить себе в общении с крестным родителем, он не может позволить себе в общении с ближайшими родственниками.

Как отмечает Питт-Риверс в самом конце своего описания специфики института компадразго: «благодаря благодати, которая является сутью духовного родства, компадразго устанавливает священную связь между людьми, чьи зачастую противоположные интересы угрожают сплоченности семьи» [Pitt-Rivers 1958, p. 431].

### *Кумовство как форма межсемейного обмена и общения*

Описания, сделанные исследователями крестного родительства в России, регионах Восточной Европы, странах Балканского региона показывают, что институт кумовства имеет много общих черт и наблюдаемых внешних проявлений с институтом компадразго. Речь идет о социальных механизмах дарообмена и общения между отдельными домохозяйствами и большими семьями, которые сопровождают ключевые жизненные переходы (рождение, крещение, брак, смерть), а также в целом интегрируют местные общины, препятствуя внутренним напряжениям и конфликтам [Листова 1991; Hammel 1968; Vasile, Cash, Heady 2018]. Можно сказать, что кумовство выступает важным источником как закрытого, так и открытого социального капитала семей, а фигура крестного наделяется особым статусом внутри сообщества. Вместе с тем, как уже было замечено выше, специфика таких институтов восприимчивости формируется за счет взаимодействия церковного (канонического права), церковной практики, а также местных обычаев, что позволяет говорить о разных моделях в разных регионах мира. Как отмечает Т.А. Листова, кумовство является одним примеров такого «нормативного трения» между церковными и народными правилами, где существенную роль

в его модерировании играли священники, разъясняющие и интерпретирующие определенные положения [Листова 1991]. Она показывает, что кумовство не редуцируется к обрядовой части совершения крещения или брака, хотя многие советские этнографы фокусировались именно на ней, а представляет собой комплекс нравственных отношений. Он включает в себя определенные установки в отношении духовных родственников (уважение, сдержанность, почитание, помощь и т. п.), а также определенные нормы, связанные с брачными и сексуальными ограничениями, которые также использовались в общении между отдельными семьями [Богатырь 2001]. Например: «между покумившимися не должно быть ссор, которые есть “великий грех”», «который крестил тот и венчает», «покумившись помогают один другому в работе и деньгами», «крестные – вторые родители» и т. п. [Листова 1991, с 42–45]. Схожие наблюдения делают Листова и Хаммель в отношении наследования статуса крестного родителя в отдельных регионах Балканских стран и России, чего не встречалось в описании наблюдений за институтом компадраздо. Здесь можно было бы провести сравнение между двумя моделями установления отношений духовного родства. Первая модель опирается на регулярный выбор крестного родителя каждый раз при крещении ребенка или свадьбе, а также предполагает разных крестных родителей для разных детей. Она связывает одно домохозяйство с другими в перспективе одного поколения и предполагает обновление восприемников на следующем цикле развития. Вторая модель опирается на наследование статуса крестного родителя представителями (как правило по мужской линии) одного домохозяйства внутри родственной группы, то есть выстраивание отношений в перспективе нескольких поколений. Такую модель Ю. Хаммель называется корпоративной, предполагающую выстраивание долгих отношений между родственными группами и кланами. При этом оказывается важным является ли эта модель однонаправленной, так что представители одной линии являются крестными родителями представителей второй линии, третьей и так далее. Или же это модель стремится к реципрокному, то есть взаимному кумовству. Изучая модели кумовства в Сербии, Черногории, Македонии, он показывает, что кровное, аффинальное и духовное родство являются алломорфными, формирующими общую систему обмена и общения. Духовное родство является частью системы альянсов, которые сформировались между патрилинейными домохозяйствами как внутри деревень, а также за их пределами.

## *Заключение*

Мы представили аргументы двух разных взглядов на «природу» и правила крестного родительства (компадразго), а также на объяснение его устойчивости и значения для семейной организации в локальных сообществах.

Обобщая результаты исследований крестного родительства в социальной антропологии, можно обнаружить ряд общих черт, которые обсуждают ученые вне зависимости от подхода на который они опираются. Во-первых, они указывают на социальную специфику крестного родительства, связанную с фактом укрепления или расширения социального доверия, которое опирается на факт духовной близости между семьей крестного и крестника. Во-вторых, они указывают на то, что реальность крестного родительства, как правило, складывается на пересечении каркаса определенных церковных догматов христианской теологии и их трансляции, адаптации в местной локальной культуре, что создает вариативность случаев, а также может объяснить институциональные различия между формами восприимчивости. Антропологическое исследование крестного родительства предполагает обращение к богословским категориям, воспринятым в местной культуре. В-третьих, отношения крестного родительства и более широкой сети складываются в основном из обрядов жизненного цикла (крещение каждого ребенка, конфирмация, венчание), что позволяет говорить о мобилизации сообщества и актуализации связей духовного родства вокруг христианских праздников. В-четвертых, традиция крестного родительства указывает на определенные идеалы сплоченной духовной семьи, которая преодолевает границы кровного родства, одновременно выступая медиатором для поддержания родственных связей.

Современное состояние отношений крестного родительства не является предметом регулярного изучения исследователей религии в России. Несмотря на повсеместное распространение практики крещения и выбора крестных родителей, мотивы, которыми руководствуются родители и отношения, порождаемые в результате этого выбора, являются «слепым пятном» в понимании современного устройства этого института. Вместе с тем, исследования традиции институтов компадразго и кумовства позволяют утверждать, что несмотря на определенную вариативность моделей отношений в разных регионах мира, христианское духовное родство расширило смысловые границы понятия традиционной семьи. С одной стороны, мы видим, что семья теперь включает не только кровных родственников или членов одного домохозяйства. Семья включает большой комплекс отношений.



С другой стороны, сами отношения наделяются определенным «христианским содержанием», которое сопровождает ключевые этапы жизни семьи, которое удерживается фигурами крестных родителей.

### *Благодарности*

Исследование выполнено при поддержке Фонда развития ПСТГУ и Фонда «Живая традиция». Проект: Социальное значение крестного родства в современной России № 1-0046/22 (<http://socrel.pstgu.ru/RU/grants/kinship>, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет)

### *Acknowledgments*

The project was supported by Saint Tikhon's Orthodox University and the Active Tradition Foundation in 2021–2023. Project: The social significance of spiritual kinship in Russia (21st century)

### *Литература*

---

- Богатырь 2001 – *Богатырь Н.В.* Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX – первой половине XX в. // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 79–103.
- Борисова 2022 – *Борисова О.Н.* Крестные и крестники в современной России: по материалам социологического опроса. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. 124 с.
- Косвен 1963 – *Косвен М.О.* Кто такой крестный отец // Советская этнография. 1963. № 3. С. 95–107.
- Листова 1991 – *Листова Т.А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. № 2. С. 37–52.
- Павлюткин, Зуева 2024 – *Павлюткин И.В., Зуева А.В.* Сетевые исследования крестного родительства: возможности и ограничения // Научный результат: Социология и управление. 2024. Т. 10. № 1. С. 121–132.
- Юрченко 2022 – *Юрченко Е.А.* Социальные связи: духовное родство и феномен доверия в социологических исследованиях Гвидо Альфани // Научный результат: Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 136–145.
- Юрченко, Юрченко 2024 – *Юрченко И.А., Юрченко Е.А.* Социальные аспекты поручительства при крещении взрослых людей в позднеантичную эпоху // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. Т. 22. № 2. С. 160–173.
- Alfani, Gourdon 2012a – *Alfani G., Gourdon V.* Entrepreneurs, formalization of social ties, and trustbuilding in Europe (14<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> centuries) // The Economic History Review. 2012. Vol. 65. No. 3. P. 1005–1028.



- Alfani, Gourdon 20126 – *Alfani G., Gourdon V.* Spiritual kinship in Europe, 1500–1900. L.: Palgrave Macmillan, 2012. 324 p.
- Alfani, Gourdon, Vitali 2012 – *Alfani G., Gourdon V., Vitali A.* Social customs and demographic change. The case of godparenthood in Catholic Europe // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2012. Vol. 51. No. 3. P. 482–504.
- Alfani 2018 – *Alfani G.* Baptism and godparenthood in Catholic Europe // *Yearbook of international religious demography 2018*. Leiden: Brill, 2018. P. 132–142.
- Anderson 1957 – *Anderson G.* Il comparaggio: the Italian godparenthood complex // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1957. Vol. 13. No. 1. P. 32–53.
- Eisenstadt 1956 – *Eisenstadt S.N.* Ritualized personal relations: blood brotherhood, best friends, compadre, etc. Some comparative hypotheses and suggestions // *Man*. 1956. Vol. 56. P. 90–95.
- Foster 1953 – *Foster G.M.* Cofradia and compadrazgo in Spain and Spanish America // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1953. Vol. 9. No. 1. P. 1–28.
- Foster 1963 – *Foster G.M.* The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship // *American Anthropologist*. 1963. Vol. 65. No. 6. P. 1280–1294.
- Gudeman 1971 – *Gudeman S.* The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person // *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1971. No. 1971. P. 45–71.
- Gudeman 1975 – *Gudeman S.* Spiritual relationships and selecting a godparent // *Man*. 1975. Vol. 10. No. 2. P. 221–237.
- Hammel 1968 – *Hammel E.A.* Alternative social structures and ritual relations in the Balkans. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968. 110 p.
- Lynch 1998 – *Lynch J.H.* Christianizing kinship. Ritual sponsorship in Anglo-Saxon England. Ithaca: Cornell University Press, 1998. 272 p.
- Mintz, Wolf 1950 – *Mintz S.W., Wolf E.R.* An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo) // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1950. Vol. 6. No. 4. P. 341–368.
- Muravyeva 2012 – *Muravyeva M.G.* Godparenthood in the Russian Orthodox tradition. Custom versus the law // *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900*. L.: Palgrave Macmillan, 2012. P. 247–274.
- Pitt-Rivers 1958 – *Pitt-Rivers J.* Ritual kinship in Spain // *Transactions of the New York Academy of Sciences*. 1958. Vol. 20. No. 5. P. 424–431. (Series 2)
- Pitt-Rivers 2011 – *Pitt-Rivers J.* The place of grace in anthropology // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2011. Vol. 1. No. 1. P. 423–450.
- Pitt-Rivers 2017 – *From hospitality to grace. A Julian Pitt-Rivers omnibus* / ed. by G. da Col, A. Shryack. Chicago: HAU Books, 2017. 545 p.
- Vasile, Cash, Heady 2018 – *Vasile M., Cash J. R., Heady P.* Contemporary godparenthood in central and eastern Europe: Introduction // *Journal of Family History*. 2018. Vol. 43. No. 1. P. 3–11.

## References

---

- Alfani, G. and Gourdon, V. (2012), “Entrepreneurs, formalization of social ties, and trustbuilding in Europe (14th to 20th centuries)”, *The Economic History Review*, vol. 65, no. 3, pp. 1005–1028.
- Alfani, G. and Gourdon, V. (2012), *Spiritual kinship in Europe, 1500–1900*, Palgrave Macmillan, London, UK.
- Alfani, G., Gourdon, V. and Vitali, A. (2012), “Social customs and demographic change. The case of godparenthood in Catholic Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, no. 3, pp. 482–504.
- Alfani, G. (2018), “Baptism and godparenthood in Catholic Europe”, in *Yearbook of international religious demography 2018*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 132–142.
- Anderson, G. (1957), “Il comparaggio: the Italian godparenthood complex”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, no. 1, pp. 32–53.
- Bogatyr, N.V. (2001), “Baptismal customs and rituals of the East Slavic population of Kuban in the late 19<sup>th</sup> – first half of the 20<sup>th</sup> centuries”, *Vostochnoslavjanskii etnolingvističeskii sbornik: Issledovaniya i materialy* [East Slavic ethnolinguistic collection: Research and materials], Indrik, Moscow, Russia, pp. 79–103.
- Borisova, O. (2022), *Krestnye i krestniki v sovremennoi Rossii: po materialam sotsiologičeskogo oprosa* [Godparents and godchildren in modern Russia. Based on the materials of a sociological survey], Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.
- Da Col, G. and Shryack, A., eds (2017), *From hospitality to grace. A Julian Pitt-Rivers omnibus*, HAU Books, Chicago, USA.
- Eisenstadt, S.N. (1956), “Ritualized personal relations: blood brotherhood, best friends, compadre, etc. Some comparative hypotheses and suggestions”, *Man*, vol. 56, pp. 90–95.
- Foster, G.M. (1953), “Cofradia and compadrazgo in Spain and Spanish America”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 9, no. 1, pp. 1–28.
- Foster, G.M. (1963), “The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship”, *American Anthropologist*, vol. 65, no. 6, pp. 1280–1294.
- Gudeman, S. (1971), “The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, no. 1971, pp. 4–71.
- Gudeman, S. (1975), “Spiritual relationships and selecting a godparent”, *Man*, vol. 10, no. 2, pp. 221–237.
- Hammel, E. (1968), *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, USA.
- Kosven, M. (1963), “Who is the godfather?”, *Sovetskaya Etnografia*, no. 3, pp. 95–107.
- Listova T. (1991), “Godparents and kumstvo in the Russian village”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 2, pp. 37–52.
- Listova, T. (1991), “Godparents and kumstvo in the Russian village”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 2, pp. 37–52.

- Lynch, J. (1998), *Christianizing kinship. Ritual sponsorship in Anglo-Saxon England*, Cornell University Press, Ithaca, USA.
- Mintz, S. and Wolf, E. (1950), “An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, no. 4, pp. 341–368.
- Muravyeva, M. (2012), “Godparenthood in the Russian Orthodox tradition. Custom versus the law”, in *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900*, Palgrave Macmillan, London, UK, pp. 247–274.
- Pavlyutkin, I. and Zueva, A. (2024), “Godparent Network research. Opportunities and limitations”, *Research Result. Sociology and management*, vol. 10, no. 1, pp. 121–132.
- Pitt-Rivers, J. (1958), “Ritual kinship in Spain”, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. 20, no. 5, pp. 424–431. (Series 2)
- Pitt-Rivers, J. (2011), “The place of grace in anthropology”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, no. 1, pp. 423–450.
- Vasile, M., Cash, J. and Heady P. (2018), “Contemporary godparenthood in central and eastern Europe: Introduction”, *Journal of Family History*, vol. 43, no. 1, pp. 3–11.
- Yurchenko, E. (2022), “Social ties: spiritual kinship and the phenomenon of trust in Guido Alfani’s sociological research”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, vol. 8, no. 4, pp. 136–145.
- Yurchenko, I. and Yurchenko, E. (2024), “Social aspects of surety at the baptism of adults in the late Antique era”, *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, vol. 22, no. 2, pp. 160–173.

### *Информация об авторе*

*Иван В. Павлюткин*, кандидат социологических наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6; vanya-ne@yandex.ru

### *Information about the author*

*Ivan V. Pavlyutkin*, Cand. of Sci. (Sociology), St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow, Russia; 6, Likhov Lane, Moscow, Russia, 127051; vanya-ne@yandex.ru

Ветхий и Новый Завет  
на страницах журнала «Фома»:  
от взаимной легитимизации к противопоставлению

Анастасия В. Кровицкая

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, akrovitskaya@gmail.com*

Ирина С. Душакова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, sdusacova@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена тому, как представлены отношения между Ветхим и Новым Заветами на страницах журнала «Фома» – православного издания, работающего на стыке религиозных медиа и традиционных СМИ. Медиатизация религии, которая создала дополнительное пространство для открытых дискуссий по религиозным вопросам, привела к актуализации тем, казавшихся ранее изученными. Однако при обсуждении в новом – медийном – пространстве такие вопросы, как, например, интертекстуальность Ветхого и нового Завета оказываются представлены по-новому. В основе исследования анализ материала десяти сентябрьских выпусков журнала «Фома». С опорой на эссеескую школу дискурс-анализа, развиваемую Э. Лакло и Ш. Муфф, выявляются узловые точки дискурса о Ветхом Завете и общее смысловое поле, в котором Ветхий и Новый Завет упоминаются вместе, работая на укрепление того или иного аргумента, легитимизируя Новый Завет. Это смысловое поле затрагивает основы христианства, любовь, пришествие и пророчества мессии. Рассматриваются и цепочки эквивалентности – ключевые темы, которые стабильно связаны с одним из текстов и имеют оппозиционную пару для второго текста, позволяющие авторам статей в журнале провести границу между практиками Ветхого и Нового Заветов, противопоставляя их. В системе этих развернутых оппозиций выстраивается и граница между несколькими религиозными сообществами, что позволяет прояснить религиозные корни восприятия «другого», без прослеживания коммерциализации этого различения, что зачастую характерно для медийного пространства и его борьбы за аудиторию.

*Ключевые слова:* медиатизация религии, дискурс-анализ, Ветхий Завет, Новый Завет, Русская Православная Церковь, журнал «Фома»

*Для цитирования:* Кровицкая А.В., Душаклова И.С. Ветхий и Новый Завет на страницах журнала «Фома»: от взаимной легитимизации к противопоставлению // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 156–178. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-156-178

## The Old and New Testaments on the pages of the “Foma” magazine. From mutual legitimization to contrast

Anastasia V. Krovitskaya

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, akrovitskaya@gmail.com*

Irina S. Dushakova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, dusacova@gmail.com*

*Abstract.* The article is devoted to the relationship between the Old and New Testaments in Foma magazine, an Orthodox publication working at the interface of religious and traditional media. The mediatization of religion, which created new space for open discussions on religious issues, led to the actualization of topics that seemed previously studied. However, when being discussed in the mediated space, such issues as, for example, the intertextuality of the Old and New Testaments are presented in a new way. The research is based on an analysis of the material from ten September issues of the Foma magazine. Based on the Essex school of discourse analysis, developed by E. Laclau and Ch. Mouffe, the nodal points of discourse on the Old Testament and the general semantic field in which the Old and New Testaments are mentioned together, working to strengthen given argument, legitimizing the New Testament are revealed. This semantic field touches upon the foundations of Christianity, love, the coming and the prophecies of the Messiah. Equivalence chains are also considered – key topics that are consistently associated with one of the texts and have an oppositional pair for the second text, allowing the authors of articles in the magazine to draw a line between the practices of the Old and New Testaments, contrasting them. In the system of these expanded oppositions, a boundary is drawn between several religious communities, which makes it possible to clarify the religious roots of the perception of the “other”, without tracing the commercialization of this distinction, which is often characteristic of the media space and its struggle for an audience.

*Keywords:* mediatization of religion, discourse analysis, Old Testament, New Testament, Russian Orthodox Church, Foma magazine

*For citation:* Krovitskaya, A.V. and Dushakova, I.S. (2025), "The Old and New Testaments on the pages of the 'Foma' magazine. From mutual legitimization to contrast", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 156–178, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-156-178

## Введение

Практика обращения к Ветхому Завету в христианских текстах имеет давнюю традицию. В ряде раннехристианских текстов практика была обусловлена иудейским происхождением первых адептов. Один из таких канонических текстов – «Послание к Евреям», которое английский церковный деятель, теолог, гуманист и исследователь Библии Дж. Б. Кэрд охарактеризовал как «одну из самых ранних и успешных попыток определить связь между Ветхим и Новым Заветом» [Carid 1959, p. 45]. В «Послании к Евреям» подчеркивается, что уже тексты Ветхого Завета содержат в себе сверхъестественное откровение, кульминацией которого стало пришествие Иисуса Христа – «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне...» (Евр.1:1-2).

На первый взгляд может показаться, что тема интертекстуальности двух Заветов давно не представляет собой научной новизны, однако в русскоязычном богословии комплексный труд, в котором представлен анализ ветхозаветных фрагментов, используемых в новозаветных контекстах, был издан относительно недавно – «Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии» (2021). Кроме того, вопрос о том, как выстроены отношения между Ветхим и Новым Заветом в рамках упомянутой нами интертекстуальности, все еще требует отдельного изучения. Актуальность данного вопроса возросла и с процессом медиатизации религии [Непр 2010; Hjarvard 2008] привела к новому витку дискуссий вокруг этого вопроса – интернет-площадки стали полем для разговоров о необходимости изучения Ветхого Завета<sup>1</sup>. Помимо обсуждения в социальных сетях и на форумах, внимание этой теме уделяют и интернет-ресурсы религиозного назначения<sup>2</sup>, а также традиционные СМИ<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Нужен ли православию Ветхий Завет // Православный форум «Доброе слово». 14.11.2011. URL: <http://www.dobroeslovo.ru/viewtopic.php?f=20&t=31042> (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>2</sup> Зачем христианину читать Ветхий Завет? // YouTube. 08.03.2021. URL: <https://youtu.be/PrF5BWDGZeY?si=uuy8mFQp9TuZl0rqq> (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>3</sup> Десницкий А. Зачем христианину Ветхий Завет? // Фома. 2007. № 8 (52). С. 40–44.

Данная статья посвящена тому, как представлены отношения между Ветхим и Новым Заветами на страницах журнала «Фома» – издания, работающего на стыке двух последних упомянутых полей – религиозных медиа и традиционных СМИ.

Журнал «Фома» – это одно из ведущих православных изданий на русском языке, основанное в 1996 г.<sup>4</sup>, а с 2004 г. ставшее ежемесячным, с регулярным выпуском номеров. К настоящему дню это уже группа проектов, действующих на всех современных медийных площадках в разнообразных форматах, включая такие трендовые молодежные форматы как короткие видео<sup>5</sup>, а также участвующее в поддержке классических каналов СМИ – например, радио «Вера»<sup>6</sup>.

Журнал «Фома» находится именно на стыке двух полей, поскольку, с одной стороны, не является официальным каналом коммуникации Русской Православной церкви (далее – РПЦ) и не получает от нее финансирование, но работает с благословения и под грифом «Одобрено Синодальным информационным отделом Русской православной церкви». Указанная маркировка служит для того, чтобы «отделить издания, одобренные РПЦ и отражающие ее позицию, от тех, которые к церкви не имеют никакого отношения»<sup>7</sup>.

Изучение проблематики отношений Ветхого и Нового Заветов на страницах именно этого журнала интересно одновременно по нескольким причинам. Помимо уже указанной одобряемой РПЦ позиции, но не являющейся ее официальным каналом коммуникации, важной представляется политика журнала в отношении отображения «другого». Так, по словам одного из двух создателей журнала и его неизменного главного редактора В.Р. Легойды, у «Фомы» есть несколько табу, на которые редакция ориентировалась при подготовке и выборе материалов в номера: «Первое – мы не пишем о других религиях; второе – мы ни с кем не спорим, мы вообще стараемся никого не ругать; третье – мы говорим “за” Христа, а не

---

<sup>4</sup> Журнал «Фома»: все самое важное о нас // Фома. 10.07.2014. URL: <https://foma.ru/o-nas> нет (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>5</sup> Минутная история: видеоролики о самых важных людях, события, местах и культурных явлениях России // Фома. 31.08.2019. URL: <https://foma.ru/minutnaya-istoriya.html> (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>6</sup> О проекте // Радио «Вера». URL: <https://radiovera.ru/about.html> (дата обращения: 10.10.2024). В «подвале» сайта журнал «Фома» указан первым из партнеров.

<sup>7</sup> Журнал «Фома» получил свидетельство о присвоении грифа Синодального информационного отдела // Фома. 18.01.2011. URL: <https://foma.ru/zhurnal-foma-poluchil-svidetelstvo-o-prisvoenii-grifa-sinodalnogo-informacionnogo-otdela.html> (дата обращения: 10.10.2024).

“против” кого-то»<sup>8</sup>. Таким образом, в журнале существует отрефлексированная позиция по отношению к работе с категорией «другого», и она сознательным образом не продвигается в повестке журнала. Помимо этого, во время беседы с представителем управления одного из партнерских проектов «Фомы» было отмечено, что работа с категорией «другого» в современном медийном пространстве зачастую трактуется как попытка выиграть в конкуренции за паству, тогда как со стороны тех, кто контент создает, это чаще видится как попытка объяснить сложные смысловые различия, которые и привели к появлению разных течений в христианстве (полевые материалы авторов, записано в апреле 2024 г.), и не имеет ничего общего с тотальным процессом глобальной коммерциализации [Krotz 2009].

Таким образом, можно предположить, что граница между Ветхим и Новым Заветами будет описываться, с одной стороны, через категории, понятные хотя бы в некоторой степени подготовленной аудитории, без существенного упрощения, с другой – без прямой работы с категорией «другого», через выстраивание связанных друг с другом узловых смысловых точек. Мы предполагаем, что по границам между этими смысловыми точками и будет проводиться граница между изучением Ветхого и Нового Заветов и следованием этим священным текстам.

### *Отношения между Ветхим и Новым Заветом: богословская традиция*

С точки зрения христианского богословия, пророчества из текстов Ветхого Завета также указывают на время и место прихода Иисуса Христа (Михея 5:2), родословную миссии (Иер. 23:5), а также на его жизнь и служение (Исаии 52:19; 9:2) и воскресение из мертвых (Псалтирь 21, стихи 2, 8-9, 15-19; 68:22). Более того, в текстах Нового Завета можно встретить прямые указания на необходимость изучения Ветхого Завета. В Евангелии от Иоанна приводится цитата, приписываемая Иисусу Христу: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Иоанн 5:39).

Разграничение Ветхого и Нового Заветов впервые появилось в трудах христианского богослова Маркиона, который первым составил канон Нового Завета. Именно Маркион, которого принято

---

<sup>8</sup> Владимир Легойда: «“Фома” для многих стал делом жизни» // Православное Поволжье. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/foma-dlya-mnogikh-stal-delom-zhizni> (дата обращения: 10.10.2024).



относить к гностикам, ввел дихотомию «Бог Ветхого Завета – Бог Нового Завета», в рамках которой он определял ветхозаветного Бога как немилосердного демиурга, который не имеет ничего общего с отцом Иисуса Христа – Богом Нового Завета. Вероучение Маркиона было объявлено католической и православной церквями еретическим, а в научной среде в дальнейшем все стремления отвергать Ветхий Завет и снижать его значимость для христианского самосознания стали обозначаться термином «маркионитство» [Бердяев 1928, с. 117].

Традиционно в христианском богословии принято подчеркивать скорее интертекстуальность Ветхого и Нового Заветов, чем их оппозиционность. Тезис о преемственности двух Заветов чаще всего подкрепляется цитатой из нагорной проповеди Иисуса Христа – «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). На единстве двух Заветов в составе Священного Писания настаивали многие авторитетные богословы как западной, так и восточной церкви. Например, широко известно выражение, авторство которого приписывается Блаженному Августину – «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*» (лат. «Новый Завет в Ветхом скрывается, Ветхий в Новом открывается»)⁹. Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов также настаивал на том, что «пророки и апостолы» – Ветхий Завет и Новый Завет – представляют собой единое Писание – «Ибо не видящий света Твоего и говорящий, что вовсе не видит <его>, А тем более говорящий, что это невозможно – Видеть, Владыку, свет божественной славы Твоей, Отвергает все писания пророков и апостолов, А также Твои слова, Иисусе, и Твое домостроительство»¹⁰.

Важно понимать, что не все тексты из ветхозаветного канона вошли в христианскую традицию, зачастую из книг Ветхого Завета используются только отдельные чтения. Единственный ветхозаветный текст, являющийся основой ежедневного православного богослужения – Псалтирь. Более того, толкование Ветхого Завета, с точки зрения христианских богословов, должно осуществляться «под углом зрения христианства», что во многом подразумевает сопоставление Ветхого и Нового Заветов.

---

⁹ Лопухин А. Толковая Библия. URL: <https://www.livelib.ru/quote/1021336-tolkovaya-bibliya-aleksandr-lopuhin> (дата обращения: 10.10.2024).

¹⁰ Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Alfeev/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov-i-pravoslavnoe-predanie/9](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov-i-pravoslavnoe-predanie/9) (дата обращения: 10.10.2024).

В работе русского богослова М. Помазанского «Ветхий Завет в Новозаветной Церкви» и вовсе приводятся примеры бинарных оппозиций Ветхого и Нового Заветов, которые можно встретить в христианских богослужебных книгах «Адам – и Христос, Ева – и Богоматерь. Там рай земной – здесь рай небесный. Через жену грех, через Деву спасение. Вкушение плода к смерти – причащение Святых Даров к жизни. Там запрещенное дерево, здесь спасительный Крест. Там сказано: смертью умрешь, – здесь: днесь со Мною будешь в раю. Там лютый змей – здесь благовестник Гавриил. Там жене сказано: в печали будешь – здесь сказано женам у гроба: радуйтесь»<sup>11</sup>. Тем не менее, дальше М. Помазанский настаивает на том, что, кроме бинарных оппозиций, в ветхозаветных и новозаветных текстах присутствуют и многочисленные параллели – «Спасение от потопа в ковчеге – спасение в Церкви. Три странника у Авраама – и евангельская истина Святой Троицы. Жертвоприношение Исаака – и крестная смерть Спасителя. Лестница, виденная во сне Иаковом – и Божия Матерь, лестница схождения Сына Божия на землю. Продажа Иосифа братьями и предательство Христа Иудой. Рабство в Египте и духовное рабство человечества дьяволу. Выход из Египта – и спасение во Христе. Переход моря – крещение. Не сгорающий куст – приснодевство Матери Божией. Суббота – воскресение. Обряд обрезания – таинство Крещения. Манна – и новозаветная Вечера Господня. Закон Моисея – и закон Евангелия. Синай – и Нагорная проповедь. Скиния – и новозаветная Церковь. Ковчег Завета – и Матерь Божия. Змий на древке – пригвождение Христом греха ко кресту. Процветший жезл Аарона возрождение во Христе. Такие сопоставления можно продолжать и далее»<sup>12</sup>.

Таким образом, обращение к богословским работам позволяет нам проследить как наличие противопоставления между двумя священными текстами, так и обращение к ним обоим через смысловые параллели. И тот и другой тип отношений раскрываются в богословской традиции через устойчивый набор мотивов, который мы можем сравнить с тем, что используется в медийном информационном пространстве, зафиксировав наличие совпадений или их отсутствие.

---

<sup>11</sup> Помазанский М. Ветхий Завет в Новозаветной Церкви // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Pomazanskij/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/) (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>12</sup> Там же.

*Дискурсивное выстраивание границ:  
методологические основания исследования*

В своем анализе того, как в медийных текстах выстраиваются границы между Ветхим и Новым Заветами, мы опираемся на традицию эссекской школы дискурс-анализа [Laclau 2000] – на теорию дискурса Э. Лакло и Ш. Муфф. Как отмечают исследователи, опирающиеся на данный подход, теория дискурса Лакло и Муфф фокусируется на том, как в идеологических в широком смысле слова дискурсах выражаются вопросы идентичности – в том числе и через выстраивание идентитарных границ [Zienkowski 2017; Howarth 2000]. Иными словами, в рамках данного подхода зачастую изучается, каким образом то или иное сообщество, включая и религиозные, связывая основных смысловые элементы, выстраивает понимание себя и конструирует представление о себе – как для членов сообщества, так и за его пределами. В нашем случае это вопрос конструирования представления о себе для «сомневающихся» православных, как определяет свою аудиторию журнал «Фома», рассмотренный нами через призму дихотомии Ветхого и Нового Заветов.

При этом «социальное явление никогда не бывает законченным или полным. Значение, в конечном счете, никогда не может быть фиксированным, и это открывает путь к борьбе за то, как определить общество и идентичность» [Йоргенсен 2008, с. 53–54]. Эта борьба за определение реализуется «через логику различий и эквивалентности» [Laclau 2014, с. 122]. Анализ при использовании такого подхода опирается на три основных компонента:

- 1) выявление привилегированных знаков, вокруг которых выстраиваются смыслы, так называемых *узловых точек дискурса* [Torfing 1999, pp. 88–89; Laclau 1985, p. 113];
- 2) выявление того, как связь между узловыми точками дискурса создает дополнительные смыслы внутри этих узловых точек через их сопоставление внутри одной из перспектив (создавая так называемые *цепочки эквивалентности*) и противопоставлению иной перспективы [Carpentier 2017, p. 23].

Практически при работе с материалом эта процедура выглядит как дескриптивное кодирование [Saldana 2009, pp. 70–73] текстового массива на первом цикле кодирования [Saldana 2009, pp. 45–47] и кодирование по противопоставлению [Saldana 2009, pp. 93–96]. Таким образом, на первом этапе происходит выявление основных тем, вокруг которых выстроены анализируемые тексты, с указанием на то, противопоставлены или сопоставлены эти узловые точки друг с другом. На втором этапе полученные коды выстраиваются в цепочки эквивалентности и противопоставляются друг другу.

В качестве базового противопоставления, как уже было отмечено, мы выбрали смысловую пару *Ветхий Завет и Новый Завет*, поскольку остальные оппозиции подчинены именно их описанию как наиболее широким смысловым категориям: «Все мы – в том числе те, кто не имеет личной веры, – выросли в культуре, сформированной двумя тысячелетиями евангельской проповеди, и если какие-то фрагменты Ветхого Завета кажутся нам сегодня морально недостаточными, то это потому, что мы смотрим на них уже глазами Завета Нового, который был дан всем народам и на все времена»<sup>13</sup>.

Эмпирическую базу исследования составили сентябрьские выпуски (№ 9) журнала «Фома» за 10 лет: 2000 (как один из наиболее ранних номеров для проверки динамики репрезентации интересующих нас границ), 2007, 2009, 2011, 2013, 2015, 2017, 2019, 2021 и 2023 гг.

Архивные электронные версии выпусков были приобретены на сайте журнала «Фома»<sup>14</sup>. В каждом выпуске мы выделили отрывки текстов со ссылками на Ветхий Завет, которые обычно представляют собой либо цитаты из Ветхого Завета / книг из ветхозаветного канона, либо авторские рассуждения о цитатах из Ветхого Завета или ветхозаветной традиции в целом.

### *Отношения между Ветхим и Новым Заветом: от взаимной легитимизации до противопоставления*

В целом анализ статей показал высокую частотность в обращении к Ветхому Завету на страницах журнала «Фома» на протяжении всего проанализированного периода. Объем релевантных публикаций также оказался достаточно высоким, что важно для подтверждения значимости обозначенной проблемы.

Как уже было отмечено, отношения между Ветхим и Новым Заветом могут быть представлены как единый набор смыслов, когда обращение к одному тексту поддерживается цитатой из другого, так и передаваться через противопоставление, когда одна традиция оказывается противоречащей другой традиции. Рассмотрим каждый тип отношений несколько подробнее, начав с тех отрывков, где Ветхий Завет упоминается без отсылок к Новому Завету.

---

<sup>13</sup> «Библия поощряет несправедливое отношение к иностранцам?» – отвечаем на вопрос об одной «странной» заповеди // Фома. 27.12.21. URL: <https://foma.ru/biblija-pooshhrjaet-nespravedlivoe-otnoshenie-k-inostrancam-otvechaem-na-vopros-ob-odnoj-strannoj-zapovedi.html> (дата обращения: 10.10.2024).

<sup>14</sup> Архив номеров журнала «Фома» // Фома. URL: <https://foma.ru/journal> (дата обращения: 10.10.2024).

*Узловые точки дискурса о Ветхом Завете*

Чаще всего отсылки к Ветхому Завету без упоминаний Нового Завета в журнале «Фома» встречаются в интерактивных рубриках. Так, в выпуске постоянной рубрики «Говорят, что» за 2023 год на вопрос читателя – «Почему в Церкви поют “аллилуия”»? – дали ответ о ветхозаветных корнях этой практики:

Потому, что «аллилуия» в переводе с древнееврейского буквально означает – «хвала Господу». Это богослужебный возглас из Ветхого Завета, прославляющий Бога. В современном христианском богослужении обычно повторяется три раза, воздавая честь каждому из Лиц Святой Троицы. Звучит во время наиболее важных моментов богослужения. Например: перед чтением Евангелия, во время Херувимской песни, после причастия<sup>15</sup>.

Также на Ветхий Завет часто ссылаются в еще одной интерактивной рубрике журнала – «Вопросы мастерам», в которой объясняют тонкости христианского искусства. Например, в выпуске за 2019 год Дмитрий Трофимов, руководитель творческих мастерских «Царьград», отвечая на вопрос читателя о том, что обозначает крест с ветвями, ссылается на ветхозаветные образы – Дерево Жизни и жезл первосвященника Аарона:

Мы называем Крест Господень Животворящим. Образ Креста с пышными побегами ясно указывает на жизнь вечную. Мы угадываем в этой композиции библейское Дерево Жизни, которого лишилось человечество в лице Адамы и Евы, но вновь обрело с приходом Христа. Здесь художественно отражено учение святых отцов о том, что райское Дерево – прообраз Креста: «Сей честный Крест прообразован был дровом жизни, насажденным от Бога в раю», – писал св. Иоанн Дамаскин. Глядя на Процветший Крест, мы вспоминаем еще один ветхозаветный образ – жезл первосвященника Аарона, который «...расцвел, пустил почки, дал цвет и принес миндали»<sup>16</sup>.

Трактовка еще одного ключевого понятия в христианском богословии – понятия «благодати» – приводится в статье из сентябрьского номера за 2011 год. Автор статьи «Грех и благодать» настаивает на том, что «благодать» берет свое начало от ветхо-

<sup>15</sup> Говорят, что // Фома. 2023. № 9 (245). С. 32–33.

<sup>16</sup> Вопросы мастерам // Фома: Православный журнал для сомневающих. 2019. № 9 (197). С. 96.

заветного понятия **חסד** (хесед), которое в иудаизме понимается как бескорыстное, ничем необусловленное представление блага:

Благодать – абсолютно незаслуженное расположение Бога к неблагодарным и злым грешникам. Бог проявляет качество, которое в Ветхом Завете называется словом «хесед» – неотступная любовь, милость по отношению к тем, кто ничем этого не заработал. Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:45)<sup>17</sup>.

В данном случае мы можем заметить, что Ветхий Завет оказывается в поле зрения авторов журнала в связи с интересом аудитории к этой теме, а также можем зафиксировать такую узловую точку дискурса о Ветхом Завете как благодать, которая не упоминалась в оппозициях и сопоставлениях при исследовании богословских работ.

### *Поле общих смыслов*

Несмотря на наличие нескольких независимых упоминаний Ветхого Завета, не выстраивающего никаких отношений с новым, в большинстве проанализированных нами текстов они упоминаются вместе, когда апелляция к обоим текстам усиливает представляемый аргумент.

Так, например, в ряде статей упомянута значимость Ветхого Завета в христианской традиции как источника божественного откровения о пришествии мессии:

Для христиан Ветхий Завет – не просто история взаимоотношений между древним человечеством и Богом. Это еще и множество пророчеств о грядущем пришествии в мир Спасителя, которые исполнились, как убеждены христиане, на Иисусе из Назарета<sup>18</sup>.

Более того, в статье из сентябрьского выпуска за 2007 год для легитимации Нового Завета автор ссылается на цитату из книги ветхозаветного канона – «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, который Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет

<sup>17</sup> Худиев С. Грех и благодать // Фома. 2011. № 9 (101). С. 28–33.

<sup>18</sup> Цуканов И. Царство Небесное – это куда пускают только после смерти? // Фома. 2021. № 9 (221). С. 26–49.

Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь...» (Иер 31:31).

Что это за «Новый Завет»? Это сегодня мы привыкли, что книга с таким названием стоит на полке, но тогда эти слова звучали примерно как «новое небо и новая земля». Завет был заключен давно, и он был один – договор между Господом и избранным Им народом, Израилем. Собственно, с этого договора и началась история Израиля как народа, он определял весь ее ход и смысл – и какой же завет можно было заключить в дополнение к нему? Правда, у пророков можно было встретить предсказание, что однажды с израильтянами будет заключен «новый завет» (например, Иер 31:31)<sup>19</sup>.

Позже мы еще вернемся к этому сюжету чуть более подробно, поскольку в иных контекстах упоминание народа Израиля может выстраивать и иные отношения между интересующими нас текстами.

При этом важно подчеркнуть, что такая легитимация проявляется не только как авторское решение в отдельной статье, в текстах используются и отрывки из самих священных текстов, где отношения между Ветхим и Новым Заветом выстраиваются по той же логике. В частности, в сентябрьском номере журнала за 2017 год приводится пример того, как Иисус Христос подкреплял свои пророчества цитатами из книг пророков Ветхого Завета.

*Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои <...>* Каким-то малопостижимым для нас образом Христос здесь говорит и о разрушении Второго храма со всеми вытекающими последствиями для ветхозаветного Израиля, и о конце времен. Отметим, что мерзость запустения, о которой говорил пророк Даниил, – это страшные картины храма, в котором уже нет богослужения, а в дальнейшем он превращается в развалины (Дан 9<sup>20</sup>).

В постоянной рубрике журнала «Что читать», в рамках которой рекомендуются книги и фильмы на христианскую тематику, в выпуске за 2013 год читателям был предложен фильм «Сын человеческий (от Библии к Евангелию)». Отмечается, что фильм был

---

<sup>19</sup> Десницкий А. Выдумали ли православные таинство причащения? // Фома. 2023. № 9 (53). С. 52–56.

<sup>20</sup> Журильская М. Слово ученикам // Фома. 2017. № 9 (173). С. 48–52.

снят по книге протоирея Александра Меня «Сын человеческий» и предназначен для тех, кто прочел Новый Завет впервые или еще не читал вовсе, и посмотрев фильм будет знаком, как с новозаветным, так и с ветхозаветным контекстом:

Авторов Нового Завета отделяют от нас две тысячи лет. Для того чтобы лучше понять явление, которое стало смыслом жизни для половины человечества, необходимо знать предысторию. Поэтому фильм начинается с рассказа о событиях, произошедших на земле Израиля задолго до рождения Иисуса Христа, а затем переходит к Евангельскому повествованию. Фильм, несомненно, будет полезен всем тем, кто хочет начать свое знакомство с основами христианства»<sup>21</sup>.

Таким образом, Ветхий и Новый Завет в статьях журнала «Фома» зачастую выступают в единой связке – богословские тезисы часто подкрепляются созвучными цитатами из обоих Заветов:

Мы находим в Библии – и в Ветхом, и в Новом Завете – некоторые эпизоды, связанные с переходом праведников из реальности падшего мира в реальность Божественную. И всякий раз это описывается как восхождение на небес»<sup>22</sup>.

В сентябрьском выпуске журнала «Фома» за 2000 год библейское сравнение человека с травой подкрепляется цитатами как из Ветхого (книга пророка Исаии), так и из Нового Заветов (Первое послание Петра).

В Ветхом Завете человек вообще часто сравнивается с травой; это – напоминание о хрупкости, мимолетности человеческой жизни, о том, что физическая жизнь – явление временное и чрезмерное заботы о долголетию бесполезны. Самое знаменитое из этих сравнений принадлежит великому пророку Исае (Ис 40:6): всякая плоть трава; это сравнение повторено в Новом Завете в 1 Пет 1:24, и в нем мысль о хрупкости земной жизни выражена наиболее кратко и энергично<sup>23</sup>.

В статье из сентябрьского номера за 2015 год христианское понимание «любви» интерпретируется посредством отсылки

---

<sup>21</sup> Что читать // Фома. 2013. № 9 (125). С. 86–87.

<sup>22</sup> Цуканов И. Царство Небесное – это куда пускают только после смерти? С. 26–49.

<sup>23</sup> Журинская М. Самые меньшие братья // Фома. 2000. № 1 (9). С. 59–62.



к Евангелию от Луки (новозаветный канон) и цитаты из Псалтири (ветхозаветный канон).

Любовь есть царство. О ней Господь таинственно обетовал Апостолам, что вкусят ее в царстве Его. Ибо сказано *Да ясте и пиете на трапезе царствия Моего* (Лк 22:30), что иное означает, как не любовь? – *Вот вино веселящее сердце человека* (Пс 103:15). «Блажен, кто испиет вина сего!»<sup>24</sup>.

Подводя краткий итог, можно отметить, что Ветхий и Новый Завет используются как дополняющие друг друга тексты в области таких узловых точек как пришествие мессии и его пророчества, переход в мир Божественного и хрупкость человеческой плоти, основы христианства и любовь.

### *Границы между Ветхим и Новым Заветом*

Однако по большей части отсылки к Ветхому Завету, в том числе и в уже упомянутых интерактивных рубриках журнала «Фома», представляют собой попытку разграничить ветхозаветные и новозаветные христианские практики. Например, на вопрос читателя о том, можно ли применять физическую силу по отношению к детям, автор отвечает, что в Новом Завете такие практики не допускаются, тогда как в Ветхом Завете они имеют место:

Ничего общего с христианской традицией физические наказания детей не имеют, в Новом Завете об этом нет ни слова. О том, что детей надо пороть розгами, сказано лишь в одной книге Ветхого Завета – в Книге притчей Соломоновых. Написана она была три тысячи лет назад, во времена, когда порка была обычной мерой административного наказания для нарушителей закона. Естественно, что и в поучениях мудрецов той поры розги становятся синонимом воспитания<sup>25</sup>.

Еще один вопрос в рамках данной рубрики о том, почему в христианской традиции принято делить грехи на смертные и не смертные, был опубликован в выпуске за 2015 год. Ответом стало объяснение, что в Ветхом Завете была прописана практика придания смерти за определенные виды прегрешений. В Новом Завете

---

<sup>24</sup> Толковый словарь: Похитители Царствия Небесного // Фома. 2015. № 9 (149). С. 42.

<sup>25</sup> Журинская М. Притчи и заповеди: Что такое учение Христа // Фома. 2019. № 9 (197). С. 30–35.

практика была отменена, однако сама дихотомия смертных и не смертных грехов осталась:

Потому, что в Ветхом Завете описан ряд грехов, за которые невозможно было принести в умиловительную жертву какое-либо животное. Эти грехи невозможно было изгладить жертвоприношением, они слишком глубоко меняли дух человека. Поэтому, согласно Закону Моисея, совершавших такой грех людей предавали смерти <...> В Новозаветной Церкви практика предания смерти за эти грехи была отменена. Но само именование «грех к смерти», встречающееся в Новом Завете, прямо указывает на ту глубину духовной поврежденности, которая в древности каралась у иудеев смертью...<sup>26</sup>.

В выпуске за 2007 год описывается практика причастия, которая и вовсе стала водоразделом между теми, кто во времена Иисуса Христа был согласен принять христианство и теми, кто отказался нарушать заповеди иудаизма. Поскольку Иисус Христос ввел необходимость «есть плоть, пить кровь», что стало в христианстве одним из семи таинств – И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов (Мф 26:26-28) – некоторые из иудеев, одна из заповедей которых запрещает использование крови животных и человека в пище (Лев. 17:14), не смогли принять этой практики, что стало причиной их отказа принимать христианство.

Современному человеку слова Христа о Себе как о «хлебе жизни» могут показаться непонятными, а то и вовсе бессмысленными. Но почему же для учеников Господа заявление «есть плоть, пить кровь» прозвучало так серьезно, стало развилкой, на которой человек решал, остаться ли ему с этим Чудотворцем или пойти своим путем? Дело в том, что, с одной стороны, эти слова вступали в вопиющее противоречие с требованиями ветхозаветного закона, которому подчинялись слушатели Иисуса. Кровь была для них носителем жизни, пить ее или готовить из нее пищу строжайше запрещалось»<sup>27</sup>.

Как мы отмечали ранее, при анализе медийных текстов интересно отдельно проследить, будут ли встречаться те противопоставления или сопоставления, на которые обращали внимание в богословской традиции. Так, один из мотивов встречается в обоих

<sup>26</sup> Говорят, что // Фома. 2015. № 9 (149). С. 50–51.

<sup>27</sup> Десницкий А. Выдумали ли православные таинство причащения? С. 52–56.

информационных полях. В ряде выпусков также можно встретить закрепившееся в святоотеческом богословии противопоставление Адама и Иисуса Христа. Авторство этого противопоставления приписывается апостолу Павлу – «Стал первый человек Адам живым существом. А последний Адам стал животворящим Духом» (1Кор 15:45). Позже противопоставление часто встречалось в трудах христианских богословов. Так, Иоанн Златоуст писал «Адам сделался должником и был во власти дьявола, но не имел возможности заплатить; Христос не был должником и не находился во власти дьявола, но мог заплатить долг. Он пришел и заплатил смертью за того, кто был во власти дьявола, чтобы избавить его»<sup>28</sup>. Богословское противопоставление встречается и в публицистике. Так, в сентябрьском номере журнала «Фома» за 2021 год повествуется о том, как первые люди согрешили, а задачей Иисуса Христа стало искупление греха первого человека.

Иисуса Христа неспроста называют Новым или Вторым Адамом. Его задача – выполнить то, что провалил первый Адам, праотец рода человеческого. Мы хорошо помним из повествования книги Бытия, как это произошло. В райском саду первые люди не устояли перед тройным соблазном: съесть запретный плод, узнать добро и зло и стать как боги. Если перевести этот соблазн на язык святоотеческой аскетики, мы получим искушение чревоугодием, тщеславием и гордыней <...> И теперь задача Иисуса – помочь всем потомкам Адама выбраться из этого капкана греха<sup>29</sup>.

Оппозиции встречаются и при описании принципиального различия в рамках ветхозаветной и новозаветной традиции. Если в иудаизме главным днем недели считается суббота, которая связана с сотворением человека в Ветхом Завете, то в христианстве главным днем недели считается воскресенье – день, в который, согласно Евангелию, воскрес Иисус Христос:

Христиане собираются вечером «первого дня недели», то есть в тот самый день, когда воскрес Христос и который называется теперь воскресеньем (у иудеев неделя завершалась субботой)...<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Иоанн Златоуст, свт. Слово против упивающихся и о воскресении // Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 475.

<sup>29</sup> Цуканов И. Царство Небесное – это куда пускают только после смерти? С. 26–49.

<sup>30</sup> Десницкий А. Выдумали ли православные таинство причащения? С. 52–56.

В этом же материале утверждается, что коммуникация с Богом в рамках ветхозаветной традиции предполагает дистанцию, когда христианство предполагает достаточно близкие отношения с Богом.

В Ветхом Завете люди были уверены, что невозможно увидеть Бога и остаться в живых. Новый Завет дает им возможность сесть с Ним за один стол<sup>31</sup>.

Таким образом, если подводить итог, можно проследить, что в оппозиции эти два текста оказываются в двух основных контекстах: практик, которые не встречаются в Новом Завете и встречаются в Старом (применение физической силы к детям, смертельное наказание за отдельные грехи, причастие), а также в рамках двух небольших цепочек эквивалентности, где в первой в общий логический ряд выстраиваются иудаизм – суббота как священный день – большая дистанция в отношениях с Богом и христианство – воскресенье как священный день – близкие отношения с Богом. В этих цепочках можно заметить, что граница отчасти проводится по границам религиозных сообществ.

### *Границы религиозных сообществ*

Так, на страницах журнала можно проследить оппозицию «Ветхий Завет – Новый Завет», в рамках которой Ветхий Завет выступает как Завет Бога, заключенный с одним народом, а Новый Завет как Завет, заключенный со всем человечеством:

Жертвенная смерть Иисуса Христа на Кресте открывала возможность совершенно новых отношений между Богом и человеком, причем этот Завет был заключен не с отдельным народом, но со всем человечеством<sup>32</sup>.

Еще одна дихотомия, которая продолжает эту тему, встречается во многих статьях из выборки и основывается на конфликте Иисуса с представителями религиозно-общественных течений в Иудее времен Второго храма. Например, в одной из статей автор отсылает к притче о фарисее и мытаре (сборщике податей и налогов в Иудее) из Евангелия от Луки (18:9-14), в которой фарисей символизирует людей, гордящихся своими добрыми делами и высоко ставящих

---

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

себя за соблюдение религиозных правил, а мытарь – смирение и раскаяние, признание своих грехов перед Богом.

То же самое происходит и при общении Иисуса с блудницами-проститутками, с мытарями – вороватыми налоговыми инспекторами на службе у оккупантов-римлян, с другими отбросами иудейского общества, обозначенными в Евангелии общим словом «грешники». Этих отверженных своим народом людей Иисус не ругает, не осуждает, но ест и пьет с ними за одним столом, общается с ними, принимает от них знаки уважения. Для благочестивых фарисеев кажется невысказанным такое поведение чтимого народом Учителя. Но для воплотившегося Бога их показное благочестие – лишь побелка на камнях, закрывающих вход в погребальную пещеру, наполненную мертвыми костями. Все люди без исключения поражены грехом, всех пришел спасти Иисус<sup>33</sup>.

Обличение фарисеев в Евангелии стало хрестоматийным примером, а понятие «фарисей» – именем нарицательным, которое стало обозначением для людей, проявляющих лицемерие. Поэтому образ «фарисея» можно часто встретить как в христианском богословском, так и в публицистическом дискурсе. Например, в выпуске журнала «Фома» за 2019 год на вопрос читателя – что делать, если твой друг грешит – протоирей Андрей Ефанов отвечает, что необходимо избегать «фарисейства».

Общий рецепт таков: надо помолиться об этом человеке, только искренне, а не как фарисей из притчи о мытаре и фарисее, и говорить ему что-то только в том случае и таким образом, чтобы человек сам с радостью побежал исправляться<sup>34</sup>.

Очевидное противопоставление фарисеев и Иисуса Христа встречается в статье за 2023 год, которая была опубликована в уже упомянутой ранее интерактивной рубрике «Говорят, что». На вопрос читателя – что значат слова Христа «Кто не со Мною, тот против Меня?» – редакция журнала объяснила, что эти слова Иисус Христос, согласно Евангелию от Матфея, произнес в отношении фарисеев.

Полностью фраза звучит как: *Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает* (Мф 12:30). Эти слова

---

<sup>33</sup> Ткаченко А. Правила христианской ненависти // Фома. 2017. № 9 (173). С. 40–44.

<sup>34</sup> Говорят, что // Фома. 2019. № 9 (197). С. 42–43.

Иисус Христос произносит в ответ на обвинения со стороны фарисеев, будто Он... изгоняет бесов не иначе, как силою вельзевула, князя бесовского. Поэтому и относятся они в первую очередь к этому самому бесовскому князю<sup>35</sup>.

Саддукеи – представители еще одной религиозно-политическая группы в Иудее во времена Второго Храма – также известны в Новом Завете как оппоненты Иисуса Христа и ранних христиан. Например, в одном эпизоде они задают Иисусу вопрос о воскресении, пытаясь подловить его на сложном вопросе. Они спрашивают о женщине, которая поочередно выходила замуж за семерых братьев (согласно закону левирата), и хотят знать, кому она будет принадлежать в воскресении мёртвых. Иисус отвечает, что в воскресении люди не будут жениться или выходить замуж, потому что будут, как ангелы, не привязанные к земным законам (Лк. 20:27–38; Мк. 12:18–27).

В конце своей истории самодовольные саддукеи задают вопрос, который, по их мнению, должен сразить собеседника: чьей женой будет эта женщина по воскресении? Правильный ответ, с их точки зрения, таков: на этот вопрос ответить нельзя, следовательно, воскресения нет. И одно-единственное краткое рассуждение Иисуса опрокидывает все их построение: *Этим ли приводитесь вы в заблуждение, не зная ни Писаний, ни силы Божией? Ибо, когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах*<sup>36</sup>.

Следовательно, образы саддукеев и фарисеев в статьях призваны продемонстрировать разницу между христианским учением и нравами, бытовавшими в ветхозаветном мире.

## Заключение

Было установлено, что в каждом из анализируемых выпусков журнала «Фома» за 2000, 2007, 2009, 2011, 2013, 2015, 2017, 2019, 2021 и 2023 гг. встречаются статьи, в которых есть отсылки к ветхозаветному канону. Этот факт уже позволяет нам сделать первоначальный вывод о том, что внутри медиатизированного православного дискурса существует устойчивая тенденция к пониманию Нового Завета через Ветхий Завет. Более того, этот тезис подкреп-

<sup>35</sup> Говорят, что // Фома. 2023. № 9 (245). С. 32–33.

<sup>36</sup> *Журильская М.* Притчи и заповеди: Что такое учение Христа. С. 30–35.

ляется рядом примеров из статей журнала «Фома», в которых не просто посредством отсылок к Ветхому Завету объясняются те или иные аспекты христианской традиции, но зачастую пророчества из Ветхого Завета приводятся как легитимизирующие Новый Завет в целом. Приводятся также изречения апостолов, христианских богословов и Иисуса Христа, которые часто ссылались на Ветхий Завет. Также в православной публицистике транслирует мысль о том, что Новый Завет невозможно понять без знания ветхозаветного контекста, поскольку Писанию свойственна интертекстуальность.

Тем не менее зачастую авторы журнала «Фома» в своих статьях формируют представления о тех или иных аспектах христианства как новозаветной традиции за счет противопоставлений с ветхозаветной традицией. Так, в статьях приводятся примеры бинарных оппозиций ветхозаветной традиции и христианства: «суббота – воскресенье», «дистанция с Богом – близость к Богу», «Завет с народом Израиля – Завет со всем человечеством», «Адам – Иисус Христос». Противопоставляются также практики, регламентирующие нормы поведения в ветхозаветном обществе и практики христиан. Например, отмечается, что в новозаветном каноне не встречаются ветхозаветные указания на необходимость придания смерти за определенные виды прегрешений и физического наказания детей. Более того, в одной из статей таинство причастия описывается как практика, которая противоречит заповедям иудаизма и для первых христиан стала развилкой, на которой человек решал, остаться ли ему с этим Чудотворцем или пойти своим путем<sup>37</sup>.

В качестве оппонентов первых христиан и Иисуса Христа в статьях журнала «Фома» часто упоминаются представители религиозно-политических групп в Иудее времен Второго Храма – саддукеи и фарисеи. Примеры обличения пороков представителей ветхозаветного общества также встречается в статьях для того, чтобы подчеркнуть разницу религиозных взглядов христиан как последователей Нового Завета и саддукеев и фарисеев как последователей Ветхого Завета.

### *Благодарности*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113 «Медиатизация религии: каналы коммуникации, восприятие технологий и практики взаимодействия с ними в православных и иудейских сообществах России» – <https://rscf.ru/project/23-78-10113/>. Организация выполнения проекта – Центр научного проектирования Российского государственного гуманитарного университета.

<sup>37</sup> Десницкий А. Выдумали ли православные таинство причастия?

### *Acknowledgements*

The work was supported by the Russian Science Foundation under grant № 23-78-10113 “Mediatization of Religion: Channels of Communication, Perception of Technologies and Practices of Interaction with Them in Christian Orthodox and Jewish Communities of Russia” – <https://rscf.ru/en/project/23-78-10113/>. The project was organized by Center for Scientific Projects, Russian State University for the Humanities.

### *Литература*

---

- Бердяев 1928 – *Бердяев Н.А.* Маркионизм // Путь. 1928. № 12. С. 116–120.
- Йоргенсен 2008 – *Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж.* Дискурс-анализ: Теория и метод / пер. с англ. под ред. А.А. Киселевой. Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр». 2008. 352 с.
- Carid 1959 – *Carid G.B.* The exegetical method of the Epistle to the Hebrews // Canadian Journal of Theology. 1959. Vol. 5. Iss. 1. P. 44–51.
- Carpentier 2017 – *Carpentier N.* The discursive-material knot: Cyprus in conflict and community media participation. N.Y.: Peter Lang, 2017. 472 p.
- Hepp 2010 – *Hepp A., Kröner V.* Religious media events. The Catholic World Youth Day as an example of the mediatization and individualization of religion // Media events in a global age / ed. by N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz. L.: Routledge, 2010. P. 265–282.
- Hjarvard 2008 – *Hjarvard S.* The mediatization of society. A theory of the media as agents of social and cultural change // Nordicom Review. 2008. Vol. 29. No. 2. P. 105–134.
- Howarth 2000 – *Howarth D., Stavrakakis Ya.* Introducing discourse theory and political analysis // Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change / ed. by D. Howarth, A. Norval, Ya. Stavrakakis. Manchester: Manchester University Press, 2000. P. 1–23.
- Krotz 2009 – *Krotz F.* Mediatization. A concept with which to grasp media and societal change // Mediatization. Concept, changes, consequences / ed. by K. Lundby. N.Y.: Peter Lang, 2009. P. 21–40.
- Laclau 1985 – *Laclau E., Mouffe Ch.* Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics. L.; N.Y.: Verso, 1985. 197 p.
- Laclau 2000 – *Laclau E.* Foreword // Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change / ed. by D. Howarth, A.J. Norval, Ya. Stavrakakis. Manchester: Manchester University Press, 2000. P. X–XI.
- Laclau 2014 – *Laclau E.* The impossibility of society // The discourse studies Reader. Main currents in theory and analysis / ed. by J. Angermuller, D. Maingueneau, R. Wodak. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014. P. 21–24.
- Saldana 2009 – *Saldana J.* The coding manual for qualitative researchers. Los Angeles, CA: Sage Publications, 2009. 223 p.
- Torfinn 1999 – *Torfinn J.* New theories of discourse. Laclau, Mouffe, and Zizek. Oxford: Wiley-Blackwell. 1999. 356 p.



Zienkowski 2017 – *Zienkowski J. Articulations of self and politics in activist Discourse. A discourse analysis of citical subjectivities in minority debates.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017. 451 p.

## References

---

- Berdyayev, N. (1928), “Markionism”, *Put'*, no. 12, pp. 116–120.
- Jørgensen, M. and Phillips, L. (2008), *Diskurs-analiz. Teoriya i metod* [Discourse analysis as theory and method], Gumanitarnyi tsentr, Khar'kov, Ukraine.
- Carid, G.B. (1959), “The exegetical method of the Epistle to the Hebrews”, *Canadian Journal of Theology*, vol. 5, iss. 1, pp. 44–51.
- Carpentier, N. (2017) *The discursive-material knot: Cyprus in conflict and community media participation*, Peter Lang, New York, USA.
- Hepp, A. and Kröner, V. (2010), “Religious media events. The Catholic World Youth Day as an example of the mediatization and individualization of religion”, in Couldry, N., Hepp, A. and Krotz, F., eds., *Media Events in a Global Age*, Routledge, London, UR, pp. 265-282.
- Hjarvard, S. (2008), “The mediatization of society. A theory of the media as agents of social and cultural change”, *Nordicom Review*. vol. 29, iss. 2, pp. 105–134.
- Howarth, D. and Stavrakakis, Ya. (2000), “Introducing discourse theory and political analysis”, in Howarth, D., Norval, A. and Stavrakakis, Ya., eds., *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change*, Manchester University Press, Manchester, UK, pp. 1–23.
- Krotz, F. (2009), “Mediatization. A concept with which to grasp media and societal change”, in Lundby, K., ed., *Mediatization. Concept, changes, consequences*, Peter Lang, New York, USA, pp. 21–40.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985), *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, London, UK, New York, USA.
- Laclau, E. (2000), “Forewor”, in Howarth, D., Norval, A. and Stavrakakis, Ya., eds., *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change*, Manchester University Press, Manchester, UK, pp. X–XI.
- Laclau, E. (2014), “The impossibility of society”, in Angermuller, J., Maingueneau, D. and Wodak, R. eds., *The discourse studies Reader. Main currents in theory and analysis*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Netherlands, Philadelphia, USA, pp. 21–24.
- Saldana, J. (2009), *The coding manual for qualitative researchers*, Sage Publications, Los Angeles, USA.
- Torring, J. (1999), *New theories of discourse. Laclau, Mouffe, and Zizek*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK.
- Zienkowski, J. (2017), *Articulations of self and politics in activist Discourse. A discourse analysis of citical subjectivities in minority debates*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK.

*Информация об авторах*

*Анастасия В. Кровицкая*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; akrovitskaya@gmail.com

*Ирина С. Душакова*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; sdusacova@gmail.com

*Information about the authors*

*Anastasia V. Krovitskaya*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; akrovitskaya@gmail.com

*Irina S. Dushakova*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; dusacova@gmail.com

*Научный журнал*  
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии  
№ 4 • 2025

Оформление обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*П.М. Смоктунова*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,  
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ  
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.  
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 12.11.2025  
Выход в свет 17.11.2025  
Формат 60×90<sup>1/16</sup>  
Уч.-изд. л. 10,8. Усл. печ. л. 11,3  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 2254

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)