

*Свящ. Димитрий Лушников**

**«СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД» ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ
ЕПИСКОПА МИХАИЛА (ГРИБАНОВСКОГО)
В ОБОСНОВАНИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА**

В статье рассматривается предложенный епископом Михаилом (Грибановским; 1856–1898) «субъективный метод» основного богословия, нацеленный — в отличие от традиционной апологетики того времени — на исследование внутреннего опыта христианской веры и выявление признаков достоверности последней. Ставший новаторским не только для отечественного, но и зарубежного основного богословия, данный оригинальный метод фундаментально-теологической работы был применен епископом Михаилом в первую очередь для доказательства существования Бога. Через исследование феномена самосознания человека он предложил новую формулировку онтологического доказательства. Применение данного субъективного или антропологического метода для обоснования существования Бога было поддержано профессорами Казанской духовной академии В. А. Снегиревым и В. И. Несмеловым. Несмотря на это, данный метод в отечественном основном богословии не получил дальнейшей разработки и развития.

Ключевые слова: основное богословие, епископ Михаил (Грибановский), доказательства существования Бога, онтологический аргумент.

Priest Dmitry Lushnikov

*BISHOP MICHAEL GRIBANOVSKY'S "SUBJECTIVE METHOD"
OF FUNDAMENTAL THEOLOGY IN SUBSTANTIATING THE EXISTENCE OF GOD*

The article considers the “subjective method” of fundamental theology proposed by Bishop Michael Gribanovsky (1856–1898), which, unlike the traditional apologetics of that time, is aimed at studying the inner experience of the Christian faith and at revealing signs of the latter’s reliability. This original method of fundamental theological work, which became innovative not only for Russian, but also for foreign fundamental theology, was used by Bishop Michael primarily to prove the existence of God. Through the study of the phenomenon of human self-

* Лушников Дмитрий Юрьевич, священник, канд. богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии; kaf.theol@spbda.ru

consciousness, he proposed a new formulation of the ontological argument. The use of this subjective or anthropological method to substantiate the existence of God was supported by the Kazan Theological Academy Professors V. A. Snegirev and V. I. Nesmelov. Despite this, the method has not received further elaboration and development in Russian fundamental theology.

Keywords: fundamental theology, Bishop Michael Griбановский, proofs for the existence of God, ontological argument.

Епископ Михаил (Грибановский; 1856–1898) известен как глубокий и оригинальный церковный мыслитель, принадлежавший к новому поколению русских богословов своего времени, желавших пробуждения и обновления отечественной богословской науки. Став в 1884 г. преподавателем основного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии, он попытался сформировать новые принципы и методы для преподаваемой им дисциплины, стремясь вывести ее из тесных рамок господствовавшей в те годы как на Западе, так и в России новосхоластической апологетики.

Главной целью научно-богословских изысканий епископа Михаила было стремление «философски осмыслить христианство» [7, с. X], т. е. дать аргументированное обоснование фундаментальных принципов христианской веры, что, собственно, и соответствует главной цели основного богословия. По его мнению, «догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истинной философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом» [7, с. X].

Несмотря на то, что пребывание епископа Михаила (Грибановского) на кафедре в Санкт-Петербургской духовной академии оказалось непродолжительным (в 1890 г. архимандрит Михаил вследствие обострения тяжелой болезни легких вынужден был оставить службу в академии), и фундаментально-теологическое его наследие представлено лишь двумя текстами — речь идет о защищенной в 1888 г. магистерской диссертации [см. 12] и изданном после смерти владыки стараниями его друга и единомышленника епископа Антония (Храповицкого) курсе лекций [см. 11], — изучение данного наследия, в силу оригинальности предложенной автором методики, причем не только для отечественного, но и зарубежного основного богословия тех лет, не только имеет большое значение как историческое исследование, но и представляет несомненный научный интерес для развития современного отечественного основного богословия.

СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД: ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ

Теоретическое обоснование метод епископа Михаила (Грибановского) получает преимущественно в его «Лекциях по введению в круг богословских наук», а развернутое практическое применение — в магистерской диссертации, в рамках обоснования истины бытия Божия.

Отметим, что указанный курс лекций нельзя считать окончательным выражением богословских воззрений епископа Михаила, поскольку борьба

с терзавшим последние десять лет его жизни недугом не позволила завершить задуманное — создать целостную систему православной философии.

По своей структуре «Лекции» состоят из восьми глав: «Определение предмета науки», «О Боге», «О Троичности», «О творении мира», «О человеке», «О бессмертии человека», «О религии», «О происхождении зла и свободе». Как видно, епископ Михаил отходит от уже утвердившейся в отечественном основном богословии схемы, кардинально изменяя структуру преподаваемой им дисциплины. Однако данное изменение стало лишь прямым следствием другого, более существенного и значимого, — методологии.

Оставляя неизменной задачу основного богословия и определяя ее как «систематическое изложение оснований, по которым христианская религия, понимаемая в духе православной веры, есть религия истинная» [11, с. 11], епископ Михаил считает, что «прежде чем признать ее божественность, надо признать ее истинность» [11, с. 11]. Он убежден, что «не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что переживается нашим духом как истинное» [11, с. 11]. Другими словами, для автора выполнение задачи основного богословия невозможно без исследования внутреннего опыта христианской веры.

Различая в основном богословии внешние и внутренние признаки обоснования божественности христианства, епископ Михаил (Грибановский) отдает предпочтение последним, считая главным недостатком традиционного метода основного богословия то, что он обосновывает божественность христианства, опираясь лишь на внешние признаки. Внутренние признаки, по его мнению, состоят в том, что «положения христианской религии не должны противоречить нашей нравственной природе, нашему разуму, нашей нравственной деятельности, а в отношении к идеалу божественному — не должны противоречить нравственной природе Бога» [11, с. 11]. Поэтому истинность той или иной религии определяется, согласно епископу Михаилу, «истинностью не рациональной, основанной на соображениях рассудка, а истинностью непосредственного нравственного сознания» [11, с. 11]. Внешние признаки только тогда будут убедительны, когда, по его мнению, станут основываться на внутренних; только «когда мы в своей внутренней природе находим убеждение в том, известное пророчество или чудо было выражением переполненного благодатью человеческого духа, то это и есть самый очевидный и достоверный признак истинности этого пророчества или чуда» [11, с. 13].

Разработанный им новый метод фундаментально-теологической работы епископ Михаил применяет для доказательства истинности христианского вероучения, которое «касается трех основных пунктов: Бог, мир и человек в их взаимных отношениях» [11, с. 19], чем объясняется формирование самой структуры его «Лекций».

Свое предметное исследование епископ Михаил (Грибановский) начинает с рассмотрения вопроса о бытии Бога как абсолютном бесконечном бытии, лежащем в основании мира и опирающемся на самого себя [см. 11, с. 27]. Для положительного решения этого вопроса автор сначала критически рассматривает онтологическое доказательство бытия Божия в изложении Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта, Б. Спинозы, а затем подробно разбирает Кантову

критику этого доказательства. Отметим, что в целом епископ Михаил соглашается с критикой Кантом онтологического доказательства, однако при этом он оставляет возможность создания новой формы последнего.

Мы должны безусловно согласиться с Кантом, — пишет он, — что суждение бытия должно быть синтетическим суждением, — и, следовательно, с его критикой предшествующих ему форм онтологического доказательства. Но мы не можем согласиться с ним, что, разрушая предшествующие ему формы онтологического доказательства, он показал невозможность вообще онтологического доказательства [11, с. 42].

Следуя своему методу, епископ Михаил предлагает новую формулировку онтологического доказательства. Оно, по его мнению, должно опираться на несомненные показания нашего самосознания. Хотя Кант и выделил разум из числа других способностей человеческого духа — отделив его от рассудка и определив его как способность составлять идею о Безусловном, — все же он не смог прийти до необходимого отождествления разума и самосознания. Кант считает самосознание неизменной и вечной категорией рассудка, которая все приводит в связь. Однако у него самосознание есть только формальное единство, формальная законченность, а полнота бытия пребывает вне нас, «вещь в себе» находится вне самосознания. Тогда епископ Михаил задается вопросом: не правильнее было бы в этом формальном единстве и законченности видеть отражение полноты бытия как раскрытие и изменение безусловного самосознания? Отвечая на этот вопрос, он заключает, что «наше “я”» есть образ, схема безусловного, и, *что* бы мы не воспринимали, мы непременно являемся с этой готовой схемой, давая в ней каждому предмету известное место. Этот образ, схема не есть что-то рассудочное, но есть нечто непосредственное. Нельзя сказать, что слова «я существую» есть суждения довода и рассудка. Это непосредственный факт нашего сознания, который, существуя и отражаясь в суждении, приводит меня к необходимости заключения, что «я существую» [см. 11, с. 49]. Такой безусловный характер самосознания свидетельствует о том, что «самосознание есть образ Безусловного, есть форма Безусловного, и через эту форму я созерцаю мир» [11, с. 48]. Это, в свою очередь, приближает нас к религиозной точке зрения, согласно которой наше самосознание, наша личность есть образ Бога. Поэтому, продолжает епископ Михаил, «если признавать за разумом безусловно формальное значение, как делал Кант, или разум признавать за самосознание, это будет христианским утверждением о нашем духе, как образе бытия Безусловного» [11, с. 50].

Более детальное и развернутое применение методологии, разработанная епископом Михаилом (Грибановским) — в части рационального обоснования существования Бога, — находит в его магистерской диссертации.

По своей структуре диссертация состоит из Введения, двух частей и совсем небольшого Заключения. Во Введении автор рассуждает о возможности и необходимости прояснить и проверить непосредственное сознание бытия Божия, присущее всему человечеству, посредством логическим путем, т. к. без такой проверки, именно этим путем, невозможна устойчивость наших верований. Поэтому задача основного богословия, по мнению епископа Михаила, состоит

прежде всего в приведении нашего непосредственного сознания бытия в согласие с логическими требованиями нашего мышления [см. 12, с. 19–20]. Эта задача может быть выполнена только в том случае, если «понятие о бытии Бога явится для нашего сознания лишь логическим выражением того, что это сознание созерцает как безусловно-должное [в своем труде епископ Михаил обыкновенно называет Бога Безусловно-должным или Абсолютной Истиной. — *свящ. Д. Л.*], и когда, с другой стороны, наша логика признает достоверность свидетельства непосредственного сознания об этом безусловно-должном» [12, с. 20].

Сообразно с этим, сочинение епископа Михаила делится на две части: в первой автор, предпринимая попытку перевода на логический язык и, вместе с этим, анализа присущей нашему сознанию идеи Существа Высочайшего, формулирует философско-богословское понятие о Боге и предлагает доказательство Его Бытия. Во второй — исследуя проблему достоверности нашего познания, выстраивает достаточно оригинальную психологическую теорию, при помощи которой пытается оправдать саму возможность убеждаться в существовании Бога из свидетельства нашего непосредственного сознания.

Первую часть своего сочинения епископ Михаил начинает с обоснования идеи о том, что само по себе существующее безусловно у всех людей стремление ума, воли и чувства к некоей самодовлеющей Истине указывает на существование некоего безусловно-истинного бытия, т. е. Бога [см. 12, с. 23–32]. Самым первым признаком этого истинного бытия или безусловной истины, является, по его мнению, тот, что она — одна, поскольку по самому понятию об истине мы не можем мыслить в ней какого-либо противоречия. Наше сознание, стремясь к истине, стремится именно к единству, к примирению противоречий в себе, поэтому отказаться от единства безусловно-должного значит отречься от самого безусловно-должного, что невозможно [см. 12, с. 41–42]. При этом, безусловная Истина не может быть только лишь нашим мыслительным образом или психологическим процессом, она должна иметь объективное существование, поскольку мыслится нами как нечто такое, что мы создаем не сами, но как начало независимое от нас, как самоцель, в соответствии с которой мы созидаем и устраиваем себя [см. 12, с. 45–48]. Если бы Истина была лишь идеальным законом, повелительной идеальной формой, то она могла бы только мыслиться, но не переживаться так, как это бывает в действительности. Безусловно-должное, продолжает епископ Михаил, являясь нам с реальным содержанием, как самоценное благо, привлекает к себе все наше духовное существо, а не одну лишь мысль. К тому же, считает он, мысль о существовании безусловно-должной Истины лишь как чистой формы сама себе противоречит, поскольку в таком случае Безусловно-должное, при неосуществимости истины когда-либо в нас, являлось бы безусловно-недолжным, т. е. бытием, не имеющим когда-либо осуществиться, бытием и вместе небытием [см. 12, с. 55–56]. В заключение первой части епископ Михаил обосновывает тезис о том, что непосредственное сознание Безусловно-должного как независимо от нас реально существующего требует и Его самобытия, самопричинности и абсолютной свободы.

Отметим, что рассуждения первой части сочинения епископа Михаила о том, что христианское понятие о Боге, созерцаемое нашим непосредственным сознанием как Безусловно-должное, ведет к признанию Его бытия, требует

дальнейшего логического обоснования полной достоверности этого свидетельства. Так, автор отмечает, что несмотря на принуждение нас нашим разумом признавать Безусловно-должное объективно существующим, «это для нашей мысли еще не служит достаточным основанием признать это сознание достоверным» [12, с. 79]. Поэтому вторую часть своего исследования епископ Михаил посвящает решению вопроса о том, что субъективное свидетельство сознания может в данном случае иметь объективное значение.

Свои рассуждения епископ Михаил (Грибановский) начинает с анализа гносеологической системы Канта, справедливо отмечая, что для последнего идея Бога есть лишь регулятив теоретического разума, высший закон его движения к единству знаний, идеал разума, не имеющий, однако, объективного значения и являющийся лишь направляющей силой нашего субъективного развития. Епископ Михаил в противовес Канту предлагает собственную гносеологически-психологическую теорию, в рамках которой выделяет в нашей душе две области: объективную и субъективную. К объективной он относит область бессознательных душевных сил, к субъективной — сознание и самосознание. Это деление, по его мнению, позволяет разрушить во многом искусственную и ложную грань, проводимую субъективистами между объективным бытием и нашей душой, вводя последнюю в действительность [см. 12, с. 82–84].

Следующий затем подробный анализ самосознания и сознания еще более убеждает епископа Михаила в объективном и достоверном характере нашего познания. По его мнению, степень достоверности нашего познания может быть разной, зависящей не от нашего сознания, а от деятельности нашего бессознательного, от доставляемого им сознанию материала. То есть изменения нашей души, будучи изменениями объективными и зависящими от степени благоустройства бессознательной души, могут иметь различные степени соответствия с произведшими их влияниями и, следовательно, различную ценность с точки зрения познания. По епископу Михаилу, «наше сознание находит уже готовыми эти изменения и познает в них объективную действительность» [12, с. 96]. Отсюда автор делает вывод, что наше сознание по своей форме вполне достоверно с точки зрения познания объективного, хотя со стороны содержания может иметь различные степени достоверности [см. 12, с. 97–98].

Самосознание при этом, продолжает епископ Михаил, абсолютно достоверно и по форме, и по содержанию, поскольку и то и другое заключены в нем самом и не почерпаются ниоткуда извне, а потому в самосознании наша мысль открывает достоверный путь к познанию действительности. Самосознание представляет собой самопрозрачную вершину реального бытия, где субъект и объект сливаются в абсолютное тождество. В самосознании открывается сама действительность, которая приходит в отношение к самой себе и становится самосознанием [см. 12, с. 102–103]. Последнее, считает епископ Михаил, есть некий фокус, в котором сосредотачивается вся наша внутренняя сознательная жизнь, или призма, через которую проходит каждое наше осознанное душевное состояние. Наконец, самосознание — тот самый высший регулятив для всей нашей сознательной душевной деятельности ума, сердца и воли, которому нужно приписать то, что Кант усвоил теоретическому и практическому разумам, без достаточных оснований разделяя их [см. 12, с. 131–132].

По епископу Михаилу (Грибановскому), идеи истины, добра и красоты — стороны нашей самосознательной природы, самооткрывающейся в акте непосредственного созерцания. Эти идеи не есть знание, они не являются и понятиями или отдельными актами нашей душевной сознательной жизни, но, коренясь в области непосредственного созерцания, они составляют природу нашего самосознания. При этом то, что мы называем разумом, есть ничто иное, как чистое самосознание, а то, что мы называем идеями разума, составляет характерные черты природы того же самосознания. Эти черты или идеи исчерпывают всю природу самосознания и сливаются в один нераздельный синтез, один непосредственный акт созерцания [см. 12, с. 133–136]. Все же три вышеуказанные идеи в мысли философской сливаются в одну идею Безусловного. Поэтому, заключает епископ Михаил, если наш разум не есть отдельная, особая от самосознания сила, а есть то же самосознание, которое по своей природе есть один акт или одна идея Безусловного, то можно сказать, что «наше самосознание есть самооткрывающаяся как разум действительная идея Безусловного» [12, с. 138]. Данная идея регулирует всю нашу сознательную жизнь, и все, проходящее через призму нашего самосознания, проходит через идею Безусловного. Созерцание же всего в свете идеи Безусловного не есть иллюзия или только субъективная наша позиция, но и объективно безусловная точка зрения, так что идея Безусловного имеет столь же субъективный, сколь и объективный характер. Для епископа Михаила это становится достаточным объяснением, почему философская мысль не могла найти никакого перехода от сознания Безусловного к Его реальному бытию, ведь такого перехода действительно не существует, потому что сознание и действительность тут совпадают: сознание Безусловного есть откровение безусловной природы. Самосознание в формальной своей стороне является безусловным — в противоположность душевным силам, воспринимающим все лишь под условиями своей частной природы [см. 12, с. 145–147].

Далее епископ Михаил (Грибановский), желая исключить пантеистическое толкование своей теории, отмечает, что формальная безусловность самосознания не означает того, что человек обладает неограниченностью; он бесконечно условен в реальном душевном содержании, и отсутствие у нас перехода от сознания Безусловного к Его реальности не означает отсутствия отдельного от нас бытия Безусловного, ибо Его отдельное от нас бытие необходимо требуется самим существованием идеи Безусловного [см. 12, с. 151–152].

Если идея Безусловного, как наше чистое самосознание, есть безусловный синтез бытия, то необходимо действительное бытие самого Безусловного — не в нашем только самосознании, но и вне его, ибо синтез не может быть без того содержания, которого синтезом он служит, — не может точно также, как не может быть эссенции без материала, из которого он извлекается. Без действительного бытия безусловного, без Божества, без Бога наша идея Безусловного или безусловный синтез бытия был бы вершиной без корня, венцом без здания, концом без начала. Таким образом идея Безусловного есть самое достовернейшее и очевиднейшее, не выводное, а непосредственное свидетельство о существовании самого Безусловного [12, с. 153].

В заключение своего сочинения епископ Михаил (Грибановский) замечает, что предложенная им психологическая теория вполне соответствует в своей

основе библейскому и святоотеческому делению нашей духовной природы на душу и дух как низшую и высшую ее части [см. 12, с. 172]. При этом самосознание, будучи синтезом бытия, являясь некоей самостоятельной силой, руководящей развитием души и возводящей последнюю к Безусловному Источнику, соответствует библейскому понятию о духе человека как дыхании самого Бога, который был сообщен ему посредством особенного Божественного действия [см. 12, с. 172–173].

СУБЪЕКТИВНЫЙ МЕТОД В КОНТЕКСТЕ ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

Сформированный епископом Михаилом (Грибановским) оригинальный принцип или метод основного богословия можно признать новаторским не только для отечественной богословской науки. Спустя несколько десятилетий предложенный им подход обнаруживается и в западном теологическом пространстве, но уже под именем «имманентный», а в дальнейшей разработке — «интринзецистский». Процесс формирования этого нового для фундаментальной теологии подхода на Западе начинается в начале XX в. в рамках возникновения т. н. «имманентной апологетики» в лице таких ее представителей как Морис Блондель (1861–1949) и Пьер Руссло (1878–1915). Впоследствии этот метод был подхвачен Карлом Ранером в его «трансцендентальной фундаментальной теологии», которая уже маркирует радикальную смену парадигм в католическом богословии XX в. [см. 9, с. 54–56]. Имманентный подход в конце XX в. был детально проработан группой немецких фундаментальных теологов и представлен уже как «интринзецистский» в одном из базовых для современной католической фундаментальной теологии текстов — четырехтомном «Руководстве по фундаментальной теологии» [см. 20, с. 216].

Следует отметить, что фундаментально-теологические исследования епископа Михаила по-разному оценивались его современниками. Так, в богословско-апологетическом журнале «Вера и Церковь» был опубликован достаточно пространственный положительный отзыв, в котором отмечалось, что курс «Лекций» «совершенно выходит из ряда обычных курсов по основному богословию, отличается новизной метода и оригинальностью приемов» [16, с. 129], при помощи которых автор

мало-по-малу, шаг за шагом, но прямо и неуклонно, одной силой логики и указанием на высшие общечеловеческие запросы и потребности строит цельную философско-богословскую систему, слагая ее из твердо обоснованных, прочно доказанных и тщательно с логической стороны отделанных частичных тезисов и понятий [16, с. 130].

Как достоинства, так и недостатки «Лекций» отмечает в свойственной ему критической манере протоиерей Павел Светлов, называя вышеупомянутый отзыв «отзывающимся панегириком». В курсе, по его мнению, действительно применена оригинальная методика, но «не к его выгоде, поскольку игнорируется научно-исторический способ убеждения в истине христианства и заменяется

субъективным критерием (голос разума и совести), т. е. удерживается в основе христианского знания один внутренний опыт» [17, с. 4]. Другими словами, протоиерей Павел обращает внимание на недопустимость одностороннего применения имманентного подхода для реализации цели и задач основного богословия.

Справедливости ради отметим, что и сам епископ Михаил (Грибановский) вполне отдавал себе отчет в опасности субъективизма при использовании его метода (что, собственно, находится на поверхности, поскольку каждая религия опирается на свое откровение и считает его истинным).

Однако также отметим: предложенный им выход для построения апологетики «на более объективной почве» [11, с. 13] не может считаться в полной мере убедительным. Идея епископа Михаила состоит в том, что метод опытного познания эмпирической науки вполне применим и для всякой философско-богословской науки, только вместо внешнего наблюдения в основе доказательств истинности христианской религии должен быть положен «наш нравственный опыт» [11, с. 14], укорененный в нравственной природе человека, которая, в свою очередь, имеет такое же объективное основание, как и внешний мир, ибо одинакова у всех людей. При этом «религиозное положение только тогда может быть признано истиной, когда оно будет согласно с опытом людей, освятивших себя на приложение его к жизни» [11, с. 14]. Другими словами, для епископа Михаила «решение вопроса об истинности христианской религии определяется не только субъективным ощущением ее божественности человеческой личностью, но и объективным свидетельством Церкви» [7, с. XIII]. Однако, по нашему мнению, если первая посылка в рассуждениях автора выглядит валидной, то вторая представляет собой ничто иное как самосвидетельство, а значит, и выдвинутый им тезис остается недоказанным. Поэтому очевидно, что преодолеть в конечном итоге субъективизм в теологических построениях епископу Михаилу не удалось.

Что касается практического применения метода епископа Михаила (Грибановского), то в сводном отзыве на его магистерскую диссертацию двух маститых профессоров Санкт-Петербургской духовной академии — А. Л. Катанского и М. И. Каринского отмечается, что поставленная автором задача разработки философского доказательства существования Бога, являясь вполне оправданной и актуальной для богословия того времени, в целом успешно им решена [см. 6, с. 159–160]. Сочинение епископа Михаила, продолжают рецензенты, «производит весьма приятное впечатление стройностью изложения и прекрасным, по местам, принимающим даже поэтический оттенок, философским языком, а также большой гибкостью диалектики и несомненной способностью автора к исследованию отвлеченных предметов. Будучи рассматриваемо с более внутренней стороны, оно в целом не лишено оригинальности; логический строй аргументации свидетельствует о самостоятельности автора» [6, с. 160]. К недостаткам же работы авторы отзыва относят придание епископом Михаилом преувеличенного значения диалектике, отмечая при этом, что сама почва диалектических доказательств оказывается у автора не всегда твердой, а убедительность некоторых его доводов — не вполне очевидной [см. 6, с. 160]. Отметим, что рецензенты, к сожалению, не приводят конкретных примеров, подтверждающих их замечания.

По нашему мнению, предложенный епископом Михаилом (Грибановским) вариант онтологического доказательства нельзя назвать в строгом смысле доказательством, поскольку «доказательность его чисто теоретических аргументов в пользу объективного существования Бога нельзя назвать неумолимо-принудительной» [13, с. 8]. В то же время, если рассматривать его как объяснительную концепцию в рамках абдуктивных суждений неформальной логики [см. 9, с. 158–160], то становится вполне очевидной его продуктивность для апологетической работы, ибо «читателю трудно не задуматься над удивительным фактом уникальности в человеческом сознании самого понятия о Боге: признаки, его (понятие) составляющие, невозможно обрести во всей окружающей человека действительности» [13, с. 8], а предложенный епископом Михаилом вариант объяснения выглядит куда убедительнее, нежели позитивистский, и — что особо подчеркнем — не менее убедительно, чем кантовский, особенно если учитывать нерешаемость в принципе основной гносеологической проблемы — объективности или субъективности нашего познания.

Возвращаясь к оценке современниками использования субъективного метода (или антропологического подхода) для обоснования существования Бога епископа Михаила (Грибановского), отметим, что оно было поддержано профессорами Казанской духовной академии В. А. Снегирёвым (1841–1889) и В. И. Несмеловым (1863–1937). Так, В. А. Снегирёв предложил полагать основание или базис новой формы онтологического доказательства в самосознании человека. (Говорить о прямом влиянии епископа Михаила на профессора Снегирева достаточно сложно, ибо последний вполне мог и самостоятельно прийти к схожим выводам. Но хронологически публикация магистерской диссертации епископа Михаила опередила издание монографии В. А. Снегирёва на пять лет.)

По мнению В. А. Снегирёва, идея Бога является составной частью процесса нашего самосознания, логически необходимой, а потому и неустранимой. Осознавая себя как нечто единое, определенное, мыслящее, свободное, но при этом ограниченное и конечное, человек, следуя основному закону своей мысли, неминуемо приходит к идее существования Личности безграничной и бесконечной, а потому всемогущей, которую он по самому содержанию этой идеи противопоставляет себе, как реально и вне себя сущее [см. 18, с. 600]. При этом

степень ясности этой последней идеи всегда пропорциональна ясности первой: смутна, неопределенна идея собственной личности, — смутна идея Личности бесконечной; ясно, определенно и отчетливо сознается человеком особность собственной его личности и ее свойства, — ясно, определенно возникает представление оособности и главных свойств Личности бесконечной [18, с. 600].

К сказанному добавим, что, по словам И. Оренбургского,

Снегирёвым и Михаилом Грибановским был только заложен принцип антропологического метода богопознания, а честь новой, более законченной постановки онтологического доказательства, построенного на данных нашего самосознания, бесспорно, принадлежит проф. Несмелову [15, № 5, с. 613–614].

Согласно В. И. Несмелову — ученику В. А. Снегирёва, исследование самосознания обнаруживает в человеке некое внутреннее противоречие. С одной

стороны, он осознает себя полностью зависимым и подчиненным законам физической природной жизни, с другой — совершенно свободным от законов механической необходимости. Человек убеждается, что носит в себя два мира: мир безусловный и мир условный, которые по природе своей противоположны. Физический мир вполне обоснованно может считаться источником условного начала в человеке, однако объяснить происхождение безусловного, т. е. свободного, в последнем при помощи первого невозможно, ибо в физическом мире все детерминировано. На достаточном основании безусловное начало личностного бытия человека может быть объяснено только, если признать его источником объективно существующее безусловное бытие. Таким образом, сознание человеком самого себя в безусловных свойствах своей личности становится утверждением реальности бытия безусловной Сущности вне человека [см. 14, с. 224–230].

Отметим, что сам профессор Несмелов не называл свои рассуждения доказательством Бытия Божия, предпочитая говорить только лишь об откровении в нашем уме идеи Бога, однако его современники прямо называли указанные соображения доказательством существования Бога. Так, например, митрополит Антоний (Храповицкий; 1863–1936) в своем отзыве на главное произведение В. И. Несмелова, представленное им в качестве докторской диссертации, пишет, что «истина бытия Божия, как всесовершенной Личности, утверждается автором на совершенно новых основаниях» [3, с. 7].

Это учение, — продолжает митрополит Антоний, — или, если угодно, это доказательство бытия Божия, следует прямо назвать *Несмеловским*, как существует доказательство Декарта или Канта. Оно и ново, и чуждо искусственности, и быстро пленяет мысль читателя, так что, судя по этим даже признакам, оно должно будет иметь будущность в истории мысли [3, с. 5].

Подводя итог, отметим, что в целом предложенный епископом Михаилом (Грибановским) «субъективный метод» основного богословия, не нашел, за исключением вышеупомянутых профессоров Казанской духовной академии, поддержки в отечественной богословской науке синодального периода. Также можно согласиться с мнением священника Павла Хондзинского, что «лекции по основному богословию и наследующая им диссертация не произвели переворота в апологетике» [19, с. XLVI].

К сказанному добавим, что и ученик епископа Михаила (Грибановского), его ближайший последователь по кафедре — протопресвитер Евгений Аквилонов — посчитал субъективный метод, основанный исключительно на внутреннем опыте, недостаточным, несмотря на то, что его докторская диссертация предваряется следующим посвящением: «Посвящается блаженной памяти незабвенного моего профессора и друга, предшествовавшего мне по академической кафедре, архимандрита Михаила» [см. 2].

Протопресвитер Евгений вновь вернулся к использованию новошхоластической методики в преподавании данной дисциплины, будучи убежденным, что, хотя знанию логически предшествует опыт, вводящий нас в область объективной истины, однако знание, представляя некую новую реальность,

не унижается перед опытом, потому что наш дух не может удовлетворяться только воспримлющей деятельностью. Он лишь тогда чувствует себя спокойным и удовлетворенным, когда приходит к уразумению внутренней истинности опытных данных и, вместе с тем, к уверенности в обладании искомой истиной, а эта последняя задача относится уже прямо к науке [1, с. 18].

Не получил своего развития субъективный метод епископа Михаила (Грибановского) и в трудах протоиерея Нила Малахова, преподававшего основное богословие в Академии с 1911 г. вплоть ее закрытия в 1918 г. Вначале, в своей пробной лекции по предмету, он обнаруживает скептическое отношение к школьным формам апологетики: «...один только формальный ум, искусственно и нарочито изолированный от живой, действенной и необходимой связи с практической эмоционально волевой стороной жизни духа, сам по себе никогда не будет удовлетворен никакими доказательствами бытия Божия» [10, с. 1086]. Отсюда предлагается обратить внимание на психологическую сторону религии, поскольку

всякое теоретическое или, точнее, вероучительное положение религии есть, по своей внутренней психологической стороне, факт, облеченный только в форму принципа, доктрины, догмата, и прежде чем создадутся вероучительные формулы религии, они необходимо должны быть пережиты сначала, как конкретно-психические факты религиозного опыта [10, с. 1087].

К сожалению, казалось бы, уже намеченный путь возвращения к имманентному методу основного богословия епископа Михаила (Грибановского) протоиереем Нилом Малаховым пройден не был. Сохранившаяся рукопись его курса лекций свидетельствует о том, что основное богословие преподавалось им исключительно как философия религии, точнее, как одна из частей последней — морфология религии [см. 8]. Другая, традиционная для основного богословия, тематика в курсе протоиерея Нила вообще не была представлена. Соответственно, говорить в данном случае о развитии методологии епископа Михаила не приходится.

Не менее показателен пример профессора Сергея Сергеевича Глаголева, одного из корифеев отечественного основного богословия, занимавшего соответствующую кафедру в Московской духовной академии с 1893 по 1919 гг., который в своем пособии по основному богословию, приводя список наиболее значимых публикаций по данной дисциплине, вообще не упоминает о трудах епископа Михаила (Грибановского). По нашему мнению, это косвенно подтверждает неприятие С. С. Глаголевым субъективного метода. Так, он, определяя основное богословие как науку о существе и основах нашей веры в Бога [см. 4, № 1, с. 31], видит ее главную задачу в том, «чтобы суммировать и классифицировать эти основания» [4, № 1, с. 32] с тем, «чтобы уничтожить средостение между разумом и христианским учением» [4, № 1, с. 36]. Поэтому для основного богословия и апологетики, заключает С. С. Глаголев в указанном пособии, важно предложить научные обоснования и доказательства истинности положений христианского вероучения [см. 5, с. 25]. Таким образом, очевидно, что методологически С. С. Глаголев предпочитает придерживаться традиционного, основанного на обосновании внешних признаков истинности религиозной веры и христианства, подхода.

Тем не менее, по нашему мнению, есть достаточные основания утверждать, что основное богословие в лице епископа Михаила (Грибановского) достигло в дореволюционной России принципиально нового уровня своего развития, а сам он по праву может считаться оригинальным мыслителем, заложившим основу для формирования данной богословской дисциплины как самостоятельной и независимой от западных тенденций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аквилонев Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. — СПб.: Тип. С. Добродеева, 1894. — 108 с.
2. Аквилонев Е., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. — СПб.: Типография И. В. Леонтьева, 1905. — 434 с.
3. Антоний (Храповицкий), еп. Отзыв о сочинении профессора В. И. Несмелова «Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни». 466 стр. // Православный собеседник. — 1900. Июнь. — С. 1–13.
4. Глаголев С. С. Основное богословие, его предмет и задача // Богословский вестник. — 1912. — № 1. С. 31–51; № 2. С. 217–235; № 3. С. 474–504.
5. Глаголев С. С. Пособие к изучению основного богословия. — М.: Женск. богословск. курсы, 1912. — IV, 285 с.
6. Катанский А. Л., Каринский М. И. Отзыв о представленном на соискание степени магистра богословия сочинении временно исправляющего должность инспектора академии соборного иеромонаха Михаила «Опыт начертания пути естественной человеческой мысли к убеждению и уяснению основных христианских истин. Выпуск I. Истина бытия Божия» // Журналы заседаний Совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1887–1888 учебный год. — СПб.: Типография А. Катанского и К., 1892. — С. 149–171.
7. Лисовой Н. Н. Освобождающая сила // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. — М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011. — С. III–XXXIV.
8. Лушников Д., свящ. Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884–1934) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2017. — № 1. — С. 18–24.
9. Лушников Д., свящ. Основное богословие: учебник бакалавра теологии. — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. — 408 с.
10. Малахов Н. М. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианское чтение. — 1912. — № 10. — С. 1082–1096.
11. Михаил (Грибановский), архим. Лекции по введению в круг богословских наук. — Казань: Ред. журн. «Православ. Собеседник», 1899. — 224 с.
12. Михаил (Грибановский), иером. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия божия. — СПб.: Типография Ф. Елеонского и К. Невский пр., д. № 134, 1888. — 180 с.
13. Мустафин В., прот. Истина бытия Божия Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью // Богословские труды. — 1990. — № 30. — С. 5–8.
14. Несмелов В. И. Наука о человеке. — Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. — СПб.: Центр изучения охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 2000. — XIV, 394 с.

15. Оренбургский И. Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. — 1909. — № 4. С. 495–509; № 5. С. 604–624; № 6. С. 745–768.
16. Полозов А. Лекции по введению в круг богословских наук архим. Михаила (Грибановского). Казань 1899. // Вера и Церковь. — 1900. — Т. I. — С. 127–135.
17. Светлов П., прот. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературе на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906). — Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1907. — VI, 266 с.
18. Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений по психологии. — Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1893. — XXVI, 700 с.
19. Хондзинский П., свящ. Над временем // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. — М.: ПСТГУ; Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2011. — С. XXXV–LXIII.
20. Handbuch der Fundamental-theologie / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. — Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. — Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung; Bd. 3: Traktat Kirche; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie.