

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (14)
2025



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2025

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№ 2 (14)
2025



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2025

ISSN 2658-7491

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 2 (14). — 76 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) — научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология

5.11.2 Историческая теология

5.11.3 Практическая теология

09.00.14. Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Игумен Адриан (Пашин)

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии,
секретарь Учёного совета МДА,
заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии

Научный редактор: Саркис Вадимович Санаянц

магистр богословия
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор Московской духовной академии

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Анатолий Анатольевич Парпара, кандидат медицинских наук, магистр богословия, преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, доцент
кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древ-
него Востока, старший преподаватель кафедры богословия Мо-
сковской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: Adrian (Pashin), Hegumen

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy, Secretary of the Academic

Council of the Moscow Theological Academy, Head of the Theology

Department of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Sarkis Vadimovich Sanayants

MA in Theology

Acting Research Fellow at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor of the Moscow Theological Academy

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor at the HSE University

Anatoly Anatolyevich Parpara, PhD in Medicine, MA in Theology, Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, MA in Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ

Догматическое богословие

- 13 **Науменко Андрей Леонидович**
Влияние процесс-теологии на открытый теизм

Нравственное богословие

- 31 **Лисниченко Иоанн Иванович**
Учение блаженного Августина о браке

Апологетика

- 43 **Кисилюк Андрей Владимирович**
Место Г. К. Честертона в истории развития христианской апологетической мысли

Сектоведение

- 54 **Даниил Якушев, диакон**
Концепция Всебога в учении волхва Богумила (Гасанова): опыт систематизации и православной критики

РЕЦЕНЗИИ

- 70 **Михаил Всеволодович Ковшов, иерей Александр Тодиев**
Рецензия на: Scott J. Hafemann. Paul: Servant of the New Covenant. Pauline Polarities in Eschatological Perspective. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 420 pp.

- 73 **Михаил Всеволодович Ковшов, Олег Анатольевич Суханов**
Рецензия на: Thomas R. Schreiner. Handbook on Acts and Paul's Letters. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2019. 480 pp.

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

RESEARCH

Dogmatic Theology

13 **Andrey L. Naumenko**

The Influence of Process Theology on Open Theism

Moral theology

31 **Ioann I. Lisnichenko**

The Doctrine of Blessed Augustine on Marriage

Apologetics

43 **Andrei V. Kisilyuk**

The Place of G. K. Chesterton in the History of Christian Apologetic Thought

Sectology

54 **Yakushev D., deacon**

The Concept of the All-God in the Doctrine of Volkhv Bogumil (Gasarov): A Systematic Presentation and Orthodox Critique

REVIEWS

70 **Mikhail Vsevolodovich Kovshov, priest Alexander Todiev**

Scott J. Hafemann. Paul: Servant of the New Covenant. Pauline Polarities in Eschatological Perspective. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 420 pp.

73 **Mikhail Vsevolodovich Kovshov, Oleg Anatolyevich Sukhanov**

Thomas R. Schreiner. Handbook on Acts and Paul's Letters. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2019. 480 pp.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

БТ	Богословские труды. М.: Изд. Московской патриархии, 1960–.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
ХЧ	Христианское чтение. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1821–.
CCL	Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1947–.
JBL	Journal of Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1890–.
NRT	Nouvelle revue theologique. Paris; Bruxelles: A. S. B. L. Nouvelle revue théologique, 1869–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
РНБ	Российская национальная энциклопедия
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра
ЦНЦ ПЭ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

КГУ	Курский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ВЛИЯНИЕ ПРОЦЕСС-ТЕОЛОГИИ НА ОТКРЫТЫЙ ТЕИЗМ

Науменко Андрей Леонидович

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

sylfers@gmail.com

Для цитирования: Науменко А. Д. О Влияние процесс-теологии на открытый теизм // Вопросы богословия. 2025. № 2 (14). С. 13–30. DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.001

Аннотация

УДК 27-14

В статье рассматривается влияние процесс-теологии на формирование открытого теизма. Автор анализирует общие черты и различия между этими богословскими направлениями, отмечая, что открытые теисты (Кларк Пиннок, Ричард Райс, Грегори Бойд, Джон Сандерс, Уильям Хаскер, Дэвид Бейсингер) опираются на процессуальную мысль. Среди общих черт — понимание любви как центрального божественного атрибута, критика классического теизма, отрицание понимания Бога как «чистого акта», идея об открытости будущего. Ключевые различия касаются онтологической самодостаточности Бога, учения о творении мира и понимания божественной власти. Автор приходит к выводу, что открытый теизм, испытав влияние процесс-теологии, остаётся самостоятельным течением.

Ключевые слова: открытый теизм, процесс-теология, К. Пиннок, Р. Райс, Г. Бойд, Дж. Сандерс, У. Хаскер, Д. Бейсингер, божественная любовь, божественная власть.

The Influence of Process Theology on Open Theism

Naumenko Andrey Leonidovich

MA in Theology, PhD candidate at the Moscow Theological Academy, Assistant Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy
sylfers@gmail.com

For citation: Naumenko, Andrey L. "The Influence of Process Theology on Open Theism". *Theological Questions*, no. 2 (1), 2025, pp. 13–30 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.001

Annotation. The article examines the influence of process theology on the development of open theism. The author analyzes both the common features and the differences between these theological approaches, noting that open theists (such as Clark Pinnock, Richard Rice, Gregory Boyd, John Sanders, William Hasker, David Basinger) draw heavily on process thought. Shared elements include an understanding of love as the central divine attribute, a critique of classical theism, the rejection of the conception of God as a "pure act," and the affirmation of an open future. Key differences concern God's ontological self-sufficiency, the doctrine of creation, and the understanding of divine power. The author concludes that, despite the influence of process theology, open theism remains an independent theological movement.

Keywords: open theism, process theology, C. H. Pinnock, R. Rice, G. A. Boyd, W. Hasker, D. Basinger, divine love, divine power.

Свидетельства опоры открытых теистов на процесс-теологию

Многие идеи концепции открытого теизма возникли задолго до появления процесс-теологии¹. Тем не менее, открытые теисты в своём богословии опираются на процессуальную мысль XX века. Рассмотрим свидетельства из работ и высказываний самих открытых теистов.

Кларк Пиннок — один из открытых теистов, кто в своём богословии постепенно двигался от идей кальвинизма к арминиано-уэслианским взглядам², более близким к открытому теизму. В 1979 году, когда концепция открытого теизма ещё не была сформирована, Кларк Пиннок призывал к пересмотру классического понимания божественных атрибутов, говоря о необходимости нового, «нео-классического»³ понимания, которое, по сути, приближается к взглядам процесс-теологии⁴. Впоследствии Пиннок отрицал, что открытый теизм является новой версией процесс-теизма, и в своей богословской картине помещал концепцию открытости Бога посередине между классическим и процессуальным теизмом⁵. То есть, говоря о самобытности открытого теизма, Пиннок всё же при его описании определённым образом отталкивается от процесс-теологии. Он сам признаётся во влиянии процесс-теизма на его богословие: «Бог использовал философов процесса, чтобы заставить меня отказаться от определенных представлений о Боге или подтянуть их до уровня библейской традиции»⁶. Позднее именно Пиннок стал инициатором диалога между открытым теизмом и процесс-теологией⁷. Как он отмечает

- 1 См.: Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.
- 2 Арминианское богословие сформировалось в противостоянии с крайним кальвинизмом. Дж. Уэсли считается последователем Арминия. Данная традиция подчеркивает важность свободного произволения человека в деле спасения. См.: Васечко В. Н. Арминианство // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 323–324.
- 3 Именно такой термин в противовес «классическому теизму» использовал Чарльз Хартшорн для описания своего учения о Боге. См. напр.: Hartshorne C. *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle (Ill.), 1962.
- 4 См.: Pinnock C. H. *The Need for a Scriptural, and Therefore a Neo-Classical Theism* // *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society* / ed. by K. S. Kantzer, S. N. Gundry. Grand Rapids (Mich.), 1979. P. 37–42.
- 5 *Idem*. *Between Classical and Process Theism* // *Process Theology* / ed. by R. Nash. Grand Rapids, 1987. P. 309–328.
- 6 *Ibid*. P. 317.
- 7 См.: Pinnock C. H., Brown D. *Theological Crossfire: An Evangelical/Liberal Dialogue*. Eugene (Ore.), 1998; *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists* / ed. J. B. Cobb, C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.), 2000.

во введении совместного с процесс-теологами сборника статей, «мы можем использовать понимание процесса, чтобы помочь донести христианскую веру, не принимая всю систему в целом»⁸.

Другой открытый теист, Ричард Райс, который также участвовал в формировании концепции открытого теизма и первым ввёл в оборот термин «открытость Бога», тоже испытал на себе влияние процесс-теологии. Р. Райс получил ученую степень (PhD) в 1974 году, отучившись в школе богословия Чикагского университета. Чикагский университет стал главным центром процесс-теологии, в котором изучалось и развивалось богословие Уайтхеда и Хартшорна. Одним из преподавателей Р. Райса в Чикагском университете был выдающийся процесс-теолог и ученик Чарльза Хартшорна — Шуберт Майлс Огден. Сам Райс свидетельствует о своём обучении следующее: «Я изучал мысли Уайтхеда на семинарах, которые вели Шуберт М. Огден и Лэнгдон Гилки. Но именно философское богословие Хартшорна особенно привлекло меня. Этому было несколько причин. В первую очередь, меня впечатлило, что мощный ум намерен до конца следовать разуму в вопросах религии... Но самое главное, я нашёл то, что в последние годы обнаруживает всё большее число консервативных христианских мыслителей. Если мы примем диполярный теизм Хартшорна, то сможем сформулировать учение о Боге, которое по всем значимым критериям превосходит Бога классического теизма»⁹. Райс, изучавший богословие Хартшорна и написавший по нему диссертацию¹⁰, воспринял определённые идеи процесс-теологии, которые оказали значительное влияние на формирование его открытого взгляда на Бога.

Открытый теист Грегори Бойд, посвятивший несколько своих работ концепции открытого теизма и проблеме зла, также продемонстрировал в своих трудах интерес к процесс-теологии. Один из научных трудов Бойда называется «Троица и процесс: критическая оценка и реконструкция диполярного теизма Хартшорна в применении к тринитарной метафизике»¹¹ (данный труд является монографической

8 Pinnock C. H. Introduction // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists* / ed. J. B. Cobb, C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. XI.

9 Rice R. Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists*. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. 166.

10 Rice R. Charles Hartshorne's Concept of Natural Theology. PhD Thesis. The University of Chicago, 1974.

11 Boyd G. A. Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Dipolar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics. New York: P. Lang, 1992. (American University Studies; Vol. 119).

версией диссертации в Принстонской семинарии в 1988 году). В этой работе Бойд стремится максимально адаптировать процесс-теизм Чарльза Хартшорна для рамок консервативного евангеликализма и использовать метафизику Хартшорна для решения некоторых проблемных областей классического теизма. Хотя Бойд несколько модифицировал богословские идеи Хартшорна, он отмечал следующее: «фундаментальное видение процессного мировоззрения, особенно в том виде, в котором его отстаивал Чарльз Хартшорн, является правильным»¹². Другая книга Бойда — «Turning From Judgment to the Love of God»¹³ — отражает идею процесс-теологии о том, что любовь является главнейшим атрибутом божества, через который должно быть понято всё остальное. Также Грегори Бойд унаследовал от процесс-теистов озабоченность проблемой зла, которую он также стремился решить уже в рамках открытого теизма¹⁴. Таким образом, философским базисом для богословия Бойда служила процесс-теология, идеи которой он синтезировал в своих трудах вместе с традиционной тринитарной метафизикой.

Джон Сандерс — методистский богослов, который в своих воззрениях постепенно пришёл к открытому теизму. Его волновал вопрос природы Бога и Его взаимоотношений с миром. Сандерса не удовлетворяли классические богословские ответы, в которых Бог предстаёт как абсолютно бесстрастный и неизменный, что с точки зрения Сандерса также противоречило библейскому Откровению. Он стремился построить богословскую картину, в которой взаимодействие Бога и человека осмыслялось бы в интерактивном ключе, как это описано в Библии. В ходе своих интеллектуальных поисков Джон Сандерс познакомился с богословием «бостонских персоналистов», а также процесс-теологией Чарльза Хартшорна¹⁵. Одним из главных представителей персонализма Бостонской школы является Эдгар Шеффилд Брайтман, который переосмысливал традиционные взгляды на Бога. Согласно Брайтману, Бог является всеблагим, но не всемогущим — Он находится в динамических и развивающихся отношениях с творениями и приобретает влияние только по мере хода истории. Такое воззрение очень схоже

12 См.: Ibid. P. I.

13 *Boyd G. A. Repenting of Religion: Turning from Judgment to the Love of God.* Grand Rapids (Mich.): Baker Publishing Group, 2004. 238 p.

14 См.: *Idem.* God at War: The Bible and Spiritual Conflict; *Idem.* Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy; *Idem.* Is God to Blame?: Beyond Pat Answers to the Problem of Suffering.

15 См.: *Witham L.* The God Biographers: Our Changing Image of God from Job to the Present. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010. P. 147.

со взглядами процесс-теологии Чарльза Хартшорна, с которым Брайтман поддерживал переписку и обменивался идеями в течение более 20 лет¹⁶. Рассматривая привлекательные богословские идеи персонализма и процесс-теизма, Сандерс считал их недостаточно обоснованными с библейской точки зрения: «Поэтому я начал переосмысливать библейские тексты с точки зрения этих подходов»¹⁷, — поясняет Сандерс. Таким образом, Джон Сандерс также использовал процесс-теологию при формировании концепции открытого теизма.

Дэвид Бейсингер и Уильям Хаскер — открытые теисты, которые подходят к обоснованию открытого взгляда на Бога с позиций аналитической философии. Их многочисленные эссе говорят о взаимодействии и диалоге с процесс-теологией. Например, в 1981 году Дэвид Бейсингер в соавторстве со своим братом пишет эссе о понимании всемогущества в классическом теизме и в процессуальной мысли¹⁸. Бейсингер также посвятил работу непосредственно критическому осмыслению некоторых аспектов процесс-теологии¹⁹. Бейсингер не заимствует идеи процесс-теизма некритично, но «теизм свободной воли», который он отстаивает, сближает его с подходом философии процесса в вопросе фундаментального пересмотра классического теизма. В итоге в своих выводах Бейсингер занимает срединную позицию между классическим теизмом и процесс-теологией: он не принимает позицию классического теизма с чрезмерным контролем Бога над миром, но также не принимает и взгляд процесс-теологии, исключающий непосредственное вмешательство Бога в ход истории²⁰.

Уильяма Хаскера с самого раннего периода его научной деятельности интересовал вопрос божественного предведения и его соотношение с человеческой свободой. Постепенно взгляды Хаскера эволюционировали от этерналистской (или бозцианской) модели божественного

16 См.: *Auxier R. E., Davies M. Y. A. Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons: the Correspondence, 1922–1945.* Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2001. 184 p.

17 *Witham L. The God Biographers: Our Changing Image of God from Job to the Present.* P. 147.

18 *Basinger D., Basinger R. Divine Omnipotence: Plantinga vs. Griffin // Process Studies. The Center for Process Studies, 1981. Vol. 11, № 1. P. 11–24.*

19 См.: *Basinger D. Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique.* Albany: State University of New York Press, 1988. (SUNY Series in Philosophy).

20 См. подробнее: *Basinger D. Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God? // Religious Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Vol. 19, № 1. P. 25–41; Idem. Divine Persuasion: Could the Process God Do More? // The Journal of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. Vol. 64, № 3. P. 332–347.*

предведения²¹ к взглядам, близким к открытому теизму, которые с 1970-х продвигали и другие аналитические философы. Около 1980 г. Хаскер знакомится с Дэвидом Бейсингером, с которым начинает обмениваться мнениями по поводу философского развития «теизма свободной воли» и вопроса божественного предведения²². В своём труде «God, Time, and Knowledge» Уильям Хаскер развивает концепцию темпоральности Бога и открытого будущего — аспектов, характерных для открытого теизма. Сам Хаскер признаётся, что разработанная им концепция божественного знания совпадает со взглядами процесс-теологии: «Неосомненно, можно заметить, что выводы, к которым мы пришли, в одном важном пункте согласуются с концепцией Божьего знания, развиваемой в процессуальной теологии. Это бесспорно, но, конечно, наши аргументы, подтверждая правильность взглядов процессуальной теологии по одному пункту, ни в коем случае не доказывают её правоту по другим спорным пунктам»²³. Как и Бейсингер, Хаскер критически подходит к аргументам процесс-теологии, принимая одни и отвергая другие. Хаскер активно участвовал в диалоге с теологами процесса и в осмыслении некоторых аспектов процессуальной мысли²⁴. Всё это позволяет заключить, что значение процесс-теологии для открытого теизма существенно, и открытые теисты постоянно в своих богословских размышлениях обращаются к процессуальной мысли.

Открытый теист второго поколения, Томас Джей Оорд, также оказывается в сфере влияния процесс-теологии. Он завершал свое богословское образование в калифорнийском центре процессуальных исследований и защитил свою диссертацию под руководством известных теологов процесса — Дэвида Рэя Гриффина, Джона Б. Кобба и Марджори Хьюитт Сухоки²⁵.

21 В модели Боэция бесконечность меняющегося времени представляется перед Богом как единое целое настоящее. Боэций приводит метафору, в которой Бог обозревает всё время словно с высочайшей горной вершины.

22 Witham L. *The God Biographers: Our Changing Image of God from Job to the Present*. P. 141.

23 Hasker W. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1989. P. 188–189.

24 См. напр.: Hasker W. *The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism* // *Process Studies*. 2000. Vol. 29, № 2. P. 194–208; *Idem*. “Bitten to Death by Ducks”: A Reply to Griffin // *Process Studies*. 2000. Vol. 29, № 2. P. 227–232; *Idem*. In Response to David Ray Griffin // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists*. P. 39–52.

25 Позднее Оорд выпустил монографию на основании этой диссертации: *Oord T. J. The Nature of Love: A Theology*. St. Louis: Chalice Press, 2010. 195 p.

Сходства и различия открытого теизма и процесс-теологии

Одним из ключевых пунктов, в которых сходятся процесс-теология и открытый теизм — это понимание любви как центрального божественного атрибута²⁶, что становится основополагающим принципом для их богословия. Ричард Райс комментирует это следующим образом: «Итак, очевидно, что процессуальные и открытые теисты придерживаются взглядов на Бога, сходных по ряду важных признаков. Для обоих любовь является высшим божественным атрибутом, сущностной природой Бога»²⁷.

Вслед за процесс-теологией открытые теисты критикуют традиционное богословие, утверждая, что некоторые богословские идеи классического теизма были ошибочно восприняты под влиянием греческой философии. Так, Хартшорн характеризует традиционное богословие как «несовместимое соединение греко-философских постулатов и библейских религиозных представлений»²⁸. Кларк Пиннок в своих ранних работах говорит о влиянии греческой философии следующее: «Получившийся синтез основательно изменил библейскую картину Бога и затушевывал некоторые важные её аспекты»²⁹. Во введении коллективной монографии открытых теистов влияние греческой мысли сравнивается с вирусом, который проник в христианское богословие³⁰. Джон Сандерс в этом же труде посвятил отдельную главу вопросу, каким образом «греческая метафизическая система “ограничила” Бога, описанного в Библии»³¹. Поэтому открытые теисты, как и процесс-теологи, стремятся переосмыслить библейско-классический синтез и очистить богословие от излишней, по их мнению, эллинизации.

Процесс-теология и открытый теизм отрицают классическое понимание Бога как «чистого акта». С точки зрения классического теизма,

26 Процесс-теология определяет Бога главным образом как «Творческо-отзывчивую любовь». (См.: *Cobb J. B., Griffin D. R. Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976. P. 43–62).

27 *Rice R. Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference*. P. 184.

28 *Hartshorne C. Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*. P. 23.

29 *Pinnock C. H. The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*. Grand Rapids, Mich: Academie Books, 1989. P. 23.

30 *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. P. 8–9.

31 *Sanders J. Historical Considerations // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock*. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 60.

Бог лишен какой-либо потенциальности. Процесс-теисты и открытые теисты возражают на это и утверждают, что в некоторых отношениях в Боге есть потенциальность. Эта потенциальность связывается с «открытостью» Бога к миру — то есть с тем, что Бог имеет определённую пассивность и открыт для влияния со стороны творений. Если в классическом теизме всякое изменение в Боге отрицается (так как со времён Платона считается, что любое изменение в совершенном Боге будет изменением к худшему), то Хартшорн, а за ним и открытые теисты утверждают, что Богу присущи некая пассивность и изменяемость, которые не умаляют совершенство, а наоборот — делают Бога более совершенным. Хартшорн выражал эту мысль в словах, что Бог есть «наиболее и наилучшим образом Движимый»³². Этими же словами назовёт впоследствии свою книгу открытый теист Кларк Пиннок³³. Таким образом, открытые теисты вместе с процесс-теологами отрицают абсолютную неизменность в Боге. Также, и открытые теисты, и процесс-теологи согласны в том, что есть одни аспекты, в которых Бог остаётся неизменным, и есть другие аспекты, в которых Бог изменяется. Открытый теист Ричард Райс указывал, что изменяемость в Боге касается только Его опыта, но не Его сущности или характера³⁴. Уильям Хаскер выражает эту мысль следующим образом: «Бог меняется — не в своей сущностной природе, не в любви, мудрости, силе и верности, а в Своих мыслях и поступках по отношению к нам и всему остальному творению, согласуя Свои мысли по отношению к творению с его реальным состоянием в тот момент, когда Бог думает об этом»³⁵. Таким образом, как в процесс-теологии, так и в открытом теизме Бог находится в такой взаимосвязи с миром, которая предполагает Его изменяемость, в отличие от классического теизма, где Бог мыслится абсолютно неизменным и неподверженным влиянию со стороны творения.

Процесс-теизм и открытый теизм критикуют понятие абсолютного божественного бесстрастия. В классическом теизме проблема соотношения бесстрастия и сострадания в Боге была отчетливо сформулирована Ансельмом Кентерберийским. В центре его рассуждений — вопрос

32 «The most and best moved mover». См.: *Hartshorne C. The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy* / ed. M. Valady. Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1997. P. 6, 39.

33 *Pinnock C. H. Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*. Carlisle, Cumbria, UK; Grand Rapids (Mich.): Paternoster Press; Baker Academic, 2001. 202 p.

34 См.: *Rice R. God's Foreknowledge and Man's Free Will*. Eugene, 2004. P. 30.

35 *Hasker W. A Philosophical Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 133.

о том, как совместимы бесстрашие и сострадание в Боге: «Но как же Ты и милосерд, и вместе бесстрастен? Ведь если Ты бесстрастен, Ты не страдаешь; если Ты не страдаешь — значит, сердце Твое не сжаливается, сострада жалкому, что и есть милосердие. А если Ты не милосерд, то откуда несчастным такое утешение?»³⁶. В итоге Ансельм приходит к выводу, что сострадание существует только как действие Бога: «когда Ты озираешь нас, жалких, мы чувствуем действие милосердного, а Ты не испытываешь страсти (affectum)»³⁷. Процесс-теологи утверждают, что такое «понятие божественной бесстрастности подрывает библейское свидетельство о любви Бога»³⁸. Бог, по мнению богословов процесса, эмоционально вовлечён в происходящее и действительно сострадает Своему творению: «Бог наслаждается нашими радостями и страдает нашими страданиями. Именно такая отзывчивость является истинно божественной и относится к самой природе совершенства»³⁹. Хартшорн часто обращался к уайтхедовскому определению Бога как понимающего страдальца⁴⁰. Открытые теисты являются последовательными приверженцами идеи о божественном сострадании миру. Как и процесс-теологи, они выводят необходимость сострадания Бога из Его любви: «Природа Бога — любить, любить без меры и без прерыва. И именно потому, что такова сущностная природа Бога, Он должен быть чутким и отзывчивым к тварному миру»⁴¹.

Одно из наиболее заметных и обсуждаемых утверждений открытого теизма — идея о том, что будущее не определено и открыто. Этот тезис восходит к процесс-теологии, где открытость будущего связана с фундаментальным значением времени и становления: «Процесс предполагает появление новизны. Временность приносит новый опыт Богу и тварному миру. Соответственно, будущее не предопределено, а открыто и удивительно для нас, а также для Бога»⁴². Открытое будущее обусловлено свободой, которую Бог дал творениям: «[Процесс-теология] настаивает

36 Ансельм Кентерберийский. Прослогион, VIII // Сочинения / пер. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 132. (История христианской мысли в памятниках).

37 Там же. С. 132.

38 Cobb J. B., Griffin D. R. Process Theology: An Introductory Exposition. P. 46.

39 Ibid. P. 48.

40 Whitehead A. N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. New York, 1978. P. 351.

41 Rice R. Biblical Support for a New Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 48.

42 Epperly B. G. Process Theology: A Guide for the Perplexed. London; New York, 2011. P. 21. (T&T Clark Guides for the Perplexed).

на том, что будущее действительно открыто и что то, что произойдет, зависит от того, что будут делать люди»⁴³. Из-за свободы творений будущее становится неопределённым и непознаваемым даже для Бога: «будущие события еще не детерминированы, так что даже совершенное знание не может знать будущее»⁴⁴. Данные тезисы о недетерминированном будущем были восприняты открытыми теистами. Так, Ричард Райс отмечает: «открытое представление о Боге утверждает, что некоторые аспекты будущего пока не определены. Поэтому они непознаваемы. А это означает, что знание Бога о будущем не может быть исчерпывающим»⁴⁵. Открытые теисты считают, что исчерпывающее знание Богом будущего несовместимо с подлинной человеческой свободой, так как по их определению «свободный поступок или решение делает определенным то, что раньше было неопределенным»⁴⁶. Поэтому открытые теисты считают несовместимыми понятия человеческой свободы и абсолютного божественного предведения будущего. Кларк Пиннок высказывает следующее мнение: «Божье предвидение не включает в себя нерешенное. Это серьезно подорвало бы реальность наших решений, если бы они были известны заранее, прописаны в небесном реестре и абсолютно точно произошли. Это сделало бы будущее фиксированным и определенным и сделало бы иллюзорным смысл нашего выбора»⁴⁷. При этом открытые теисты стремятся остаться в логике классического теизма и сохранить понятие о всеведении Божиим. По их мнению, открытое будущее, которое подразумевает неопределённость в том числе и для Бога, не отрицает всеведения Бога, так как Бог знает только то, что Ему логически возможно знать⁴⁸. Кларк Пиннок отмечает: «Очевидно, что Бог должен знать все, что может быть известно, и знать это доподлинно... Однако всеведение не обязательно означает исчерпывающее предвидение всех будущих событий»⁴⁹. Поэтому Бог,

43 Cobb J. B., Griffin D. R. *Process Theology: An Introductory Exposition*. P. 118.

44 Ibid. P. 52.

45 Rice R. *God's Foreknowledge and Man's Free Will*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004. P. 53.

46 Ibid. P. 20–21.

47 Pinnock C. H. *Systematic Theology // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (ILL): InterVarsity Press, 1994. P. 123.

48 Эта мысль также высказывалась процесс-теологами: «Например, сказать, что Бог всеведущ, означает, что в каждый момент божественной жизни Бог знает все, что можно знать в данный момент» (См.: Cobb J. B., Griffin D. R. *Process Theology: An Introductory Exposition*. P. 47).

49 Ibid. P. 121.

по мнению открытых теистов, не может знать будущее совершенным образом, так как оно находится в зависимости от свободного выбора творений, который не может быть предсказан и познан до тех пор, пока он не будет сделан. В связи с открытым будущим, и процесс-теологи⁵⁰, и открытые теисты⁵¹ говорят о том, что Бог, предоставив свободу выбора Своему творению, идёт на риск.

Вместе с идеей об открытости и непредвиденности Богом будущего неразрывно идёт мысль о том, что Бог не находится вне времени, но субъективно переживает время и события в мире по мере их происхождения. Как отмечают процесс-теологи Кобб и Гриффин, «в каждый момент жизни Бога в мире происходят новые, непредвиденные события, которые только тогда становятся известными. Следовательно, конкретное знание Бога зависит от решений, принимаемых мирской действительностью»⁵². Классический теизм отрицает временность и изменения в Боге. Согласно же процесс-теизму, который учит о том, что Бог претерпевает изменения, которые вносят мирские создания, Бог должен претерпевать и время в его последовательном движении. Диполлярный теизм Хартшорна утверждает, что Бог одновременно и вечен, и временен⁵³. Этот взгляд о последовательном переживании Богом времени разделяют открытые теисты. Так, Джон Сандерс пишет: «Бог обладает сознанием и переживает временную последовательность, когда одно событие сменяет другое. Бог вечен в том смысле, что Он был, есть и будет. Бог переживает последовательность (до и после) в своих изменяющихся отношениях с нами. Бог не вне времени, поскольку у вневременного существа нет истории»⁵⁴. Также и Кларк Пиннок: «Я утверждаю, что Бог находится с нами во времени, переживая вместе с нами череду событий. Прошное, настоящее и будущее реальны для Бога...

50 См.: *Cobb J. B., Griffin D. R. Process Theology: An Introductory Exposition*. P. 53, 73.

51 Открытый теист Джон Сандерс назвал свою книгу «Бог, Который рискует» (см. *Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence*. 2nd ed., Rev. ed. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2007). См. также: *Hasker W. Philosophical Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. by C. H. Pinnock*. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 151; *Basinger D. The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. Downers Grove (Ill.), 1996. P. 36.

52 *Cobb J. B., Griffin D. R. Process Theology: An Introductory Exposition*. P. 47.

53 «Бог одинаково одновременно вечен и временен во всех отношениях; Только Бог обладает вечной индивидуальностью, то есть нерожденной и бессмертной, и только Бог наслаждался всем прошлым и будет наслаждаться всем будущим». (См.: *Hartshorne C. Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany (N. Y.): SUNY Press, 1984. P. 44).

54 *Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence*. 2nd ed. P. 200.

Если бы Он был вне времени, Бог не смог бы творить спасение в истории, был бы отрезан от мира, не имел бы реальных отношений с людьми и был бы полностью статичен»⁵⁵.

Стоит отметить, что существует и ряд вопросов, в которых открытый теизм расходится с процесс-теологией. Согласно Уайтхеду, Бог нуждается в мире в той же мере, в какой мир нуждается в Боге⁵⁶. По мнению Уильяма Хаскера, этот пункт является самым главным разногласием между процесс-теологами и открытыми теистами⁵⁷. Открытые теисты утверждают онтологическую самодостаточность и независимость Бога от мира, в то время как процесс-теологи ставят само существование Бога в зависимость от мира. Согласно богословию процесса, Бог не может существовать без тварного мира. В основании своей аргументации об обязательной необходимости мира для Бога процесс-теологи ставят понятие любви. Любовь по своей сути социальна и реляционна, вследствие этого Бог требует для Себя объектов, которых Он мог бы любить, а также которые любили бы Его. Поэтому божественная любовь в процесс-теизме влечёт за собой необходимость мира. Процессуальные теологи заявляют, что действия Бога необходимо возникают из самой божественной природы, а не из Его свободной воли: «Если божественное сострадание к существам является чисто добровольным, а не присущим самой природе Бога, мы не можем сказать, что Бог есть любовь»⁵⁸. Открытые теисты, которые также считают любовь главным божественным атрибутом, утверждают, что истинная любовь требует божественной независимости. Так, Ричард Райс отмечает: «Открытый теизм поддерживает понимание процесса о том, что любовь предполагает глубокую чувствительность, но настаивает на том, что любовь — это добровольное обязательство»⁵⁹. Бог не нуждается онтологически в мире с точки зрения открытых теистов и творит мир свободно, а не из-за метафизической необходимости. Кроме того, открытые теисты утверждают, что реляционные отношения, свойственные любви, реализуются в Боге как Троице: «Бог не одинок, не изолирован от отношений, но вечно связан с ними в Божестве как Троице. Таким образом, Бог не является

55 Pinnock C. H. *Systematic Theology*. P. 120–121.

56 См.: Whitehead A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York, 1978. P. 348.

57 См.: Hasker W. *God, Time, and Knowledge*. P. 190.

58 Griffin D. R. *Process Theology and the Christian Good News: A Response to Classical Free Will Theism* // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists*. P. 17.

59 Rice R. *Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference*. P. 185.

“Сам по Себе”, отдельно от других, но является воплощением общности и любви к другим»⁶⁰. Так что понятие Бога-Троицы служит для открытых теистов аргументом в пользу Его онтологической самодостаточности: будучи Любовью, Бог реализует полноту отношений внутри Своей троичной природы и, следовательно, не нуждается в сотворённом мире, чтобы быть любовью. Мир же возникает как свободное и избыточное выражение этой божественной любви.

Из онтологической зависимости Бога от мира в процесс-теизме вытекает следующий пункт, в котором расходятся процесс-теология и открытый теизм — это доктрина *creatio ex nihilo*. Открытые теисты придерживаются учения о творении Богом мира из ничего, в то время как процесс-теологи считают мир в какой-то степени совечным Богу (говоря о творении из хаоса), так как по их взглядам Бог не может существовать без мира. Таким образом, для процесс-теологов Бог и мир вместе образуют целостную метафизическую реальность. Кроме того, процесс-теисты отрицают *creatio ex nihilo* ввиду своих взглядов на отношения Бога и мира. Так, Дэвид Гриффин говорит о причинах отказа от учения о творении мира из ничего следующее: «Если Бог создал этот мир из абсолютного ничто, то и существа этого мира абсолютно зависимы от Бога. Любая власть, которой они обладают, вовсе не является их неотъемлемой частью, а полностью дарована Богом и как таковая может быть отменена (или, что то же самое, отнята) в любой момент»⁶¹. Здесь возникает вопрос о божественной власти, по которому также расходятся процесс-теологи и открытые теисты.

Процесс-теология различает «принудительную» и «убеждающую» власть Бога над миром. Хартшорн определяет первую как «власть определять каждую деталь происходящего в мире» и называет её «тираническим идеалом власти»⁶², который применялся к Богу теологами в прошлом; вторую Хартшорн характеризует как единственно жизнеспособную и описывает так: «[такая власть] влияет на всё происходящее, но ничего не определяет в своей конкретике»⁶³. Или, цитируя Уайтхеда: «Власть Бога — это поклонение (служение), которое Он вдохновляет»⁶⁴. Таким образом, для процесс-теологии единственно адекватной властью Бога

60 Sanders J. Historical Considerations. P. 78.

61 Griffin D. R. Creation Out of Chaos and the Problem of Evil // *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* / ed. by S. T. Davis. Atlanta: John Knox, 1981. P. 104.

62 См.: Hartshorne C. Omnipotence and Other Theological Mistakes. P. 11.

63 Ibid. P. 25.

64 Whitehead A. N. Science and the Modern World. New York: New American Library, 1948. P. 192.

является убеждающая власть, когда Бог может только воздействовать на происходящее, но не определяет его исход. Открытый теизм в вопросе божественной власти согласен с процесс-теологией в том, что Бог не осуществляет полного контроля над миром, поскольку сотворённому миру дарована определённая свобода действия, непредсказуемая даже для Бога. Однако открытые теисты не согласны с богословами процесса в том, что Бог действует только убеждающей силой и не может односторонне вмешиваться в мировой порядок. Ричард Райс комментирует это следующим образом: «Сторонники процессуального мышления ошибаются, формулируя теистические варианты в резких терминах «или-или» — либо принуждение, либо убеждение, либо божественная тирания, либо необходимый мир. Вполне возможно объединить интерактивный взгляд на Бога и мир с сильной концепцией божественного суверенитета, и принять божественное убеждение, но допустить также и другие формы божественной деятельности»⁶⁵. Открытые теисты утверждают, что «Бог... может, а иногда и вмешивается в земные дела в одностороннем порядке»⁶⁶. Кларк Пиннок отмечает: «[Чудо Воскресения Христова] выходит за рамки убеждения. Бог осуществил его в одностороннем порядке, не спрашивая чьего-либо согласия»⁶⁷.

Также отрицание *creatio ex nihilo* процесс-теистами не в последнюю очередь связано с их попыткой решения проблемы зла. Согласно взглядам теологов процесса, если Бог когда-либо обладал способностью творить мир из ничего, то это означает, что Он всегда сохраняет способность одностороннее определять положение вещей в мире. Бог, который может односторонне и тщательно контролировать мир, оказывается виновником зла, если не предотвращает злые вещи, имея на то способность. Поэтому, как говорит Дэвид Гриффин, Бог просто не имеет возможности «остановить пулю», «остановить обрушение перегруженных балок в шахте», «помешать автомобилю врезаться во встречные машины», «помешать урагану разрушать города на своём пути»⁶⁸. Теодицея процесс-теизма исходит из того, что Бог не может отменить свободу творений. Открытые теисты согласны, что Бог не контролирует свободный

65 Rice R. Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference. P. 188.

66 Basinger D. Practical Implications // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 156.

67 Pinnock C. H. Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Carlisle, Cumbria, UK; Grand Rapids (Mich.): Paternoster Press; Baker Academic, 2001. P. 148.

68 Griffin D. R. Creation Out of Chaos and the Problem of Evil // Encountering Evil: Live Options in Theodicy / ed. by S. T. Davis. Atlanta: John Knox, 1981. P. 113.

выбор человека. Однако, по их мнению, Бог сохраняет общий контроль над миром и способен направлять его ход. Это означает, что Богу доступно не только убеждение, но и одностороннее вмешательство. Таким образом, процесс-теология отказывается от доктрины *creatio ex nihilo*, которая подразумевает одностороннюю божественную власть в мире, так как это противоречит их взглядам на проблему зла. Открытые теисты поддерживают доктрину *creatio ex nihilo* и возможность одностороннего божественного вмешательства в мир, так как это имеет решающее значение для объяснения таких понятий, как чудо, провидение, откровение, боговоплощение и эсхатология⁶⁹.

Итак, проведённый анализ показывает, что открытый теизм испытал заметное влияние процесс-теологии как одного из направлений современного христианского богословия, восприняв отдельные идеи, восходящие к философии процесса. Вместе с тем открытый теизм сохраняет существенные отличия от процесс-теологии, не принимая ряда её ключевых положений. Следовательно, открытый теизм представляет собой самостоятельное богословское течение, сформировавшееся в диалоге с процесс-теологией.

Библиография

- Ансельм Кентерберийский. Прослогион, VIII // Сочинения / пер. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. (История христианской мысли в памятниках).
- Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.
- Auxier R. E., Davies M. Y. A. Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons: the Correspondence, 1922–1945. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2001.
- Basinger D. Divine Persuasion: Could the Process God Do More? // The Journal of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. Vol. 64, № 3. P. 332–347.
- Basinger D. Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique. Albany: State University of New York Press, 1988. (SUNY Series in Philosophy).
- Basinger D. Practical Implications // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 155–176.
- Basinger D. The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1996.
- Basinger D. Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God? // Religious Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Vol. 19, № 1. P. 25–41.

69 См.: Rice R. Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference. P. 188.

- Basinger D., Basinger R.* Divine Omnipotence: Plantinga vs. Griffin // *Process Studies*. The Center for Process Studies, 1981. Vol. 11, № 1. P. 11–24.
- Boyd G. A.* God at War: The Bible and Spiritual Conflict. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1997.
- Boyd G. A.* Is God to Blame? Beyond Pat Answers to the Problem of Suffering. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2003.
- Boyd G. A.* Repenting of Religion: Turning from Judgment to the Love of God. Grand Rapids (Mich.): Baker Publishing Group, 2004.
- Boyd G. A.* Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2001.
- Boyd G. A.* Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Dipolar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics. New York: P. Lang, 1992. (American University Studies; Vol. 119).
- Cobb J. B., Griffin D. R.* Process Theology: An Introductory Exposition. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Epperly B. G.* Process Theology: A Guide for the Perplexed. London; New York: T&T Clark, 2011. (T&T Clark Guides for the Perplexed).
- Griffin D. R.* Creation Out of Chaos and the Problem of Evil // *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* / ed. by S. T. Davis. Atlanta: John Knox, 1981.
- Griffin D. R.* Process Theology and the Christian Good News: A Response to Classical Free Will Theism // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists* / ed. J. B. Cobb, C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans Pub, 2000. P. 1–38.
- Hartshorne C.* Omnipotence and Other Theological Mistakes. Albany (N. Y.): SUNY Press, 1984.
- Hartshorne C.* Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion. Glencoe; Boston: The Free Press; The Beacon Press, 1953.
- Hartshorne C.* The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle (Ill.): The Open Court Publishing Company, 1962.
- Hartshorne C.* The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy / ed. M. Valady. Chicago and La Salle (Ill.): Open Court, 1997.
- Hasker W.* "Bitten to Death by Ducks": A Reply to Griffin // *Process Studies*. 2000. Vol. 29, № 2. P. 227–232.
- Hasker W.* A Philosophical Perspective // *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 126–154.
- Hasker W.* A Philosophical Perspective // *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 126–154.
- Hasker W.* God, Time, and Knowledge. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1989.
- Hasker W.* In Response to David Ray Griffin // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists*. P. 39–52.

- Hasker W.* The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism // *Process Studies*. 2000. Vol. 29, № 2. P. 194–208.
- Oord T. J.* The Nature of Love: A Theology. St. Louis: Chalice Press, 2010.
- Pinnock C. H.* Between Classical and Process Theism // *Process Theology* / ed. by R. Nash. Grand Rapids: Baker Academic, 1987. P. 313–327.
- Pinnock C. H.* Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Carlisle, Cumbria, UK; Grand Rapids (Mich.): Paternoster Press; Baker Academic, 2001.
- Pinnock C. H.* Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Carlisle, Cumbria, UK; Grand Rapids (Mich.): Paternoster Press; Baker Academic, 2001.
- Pinnock C. H.* Systematic Theology // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 101–125.
- Pinnock C. H.* The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism. Grand Rapids, Mich: Academie Books, 1989.
- Pinnock C. H.* The Need for a Scriptural, and Therefore a Neo-Classical Theism // *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society* / ed. by K. S. Kantzer, S. N. Gundry. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1979. P. 37–42.
- Pinnock C. H., Brown D.* Theological Crossfire: An Evangelical/Liberal Dialogue. Eugene (Ore.): Wipf & Stock Publishers, 1998.
- Rice R.* Biblical Support for a New Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 11–58.
- Rice R.* Charles Hartshorne's Concept of Natural Theology. PhD Thesis. The University of Chicago, 1974.
- Rice R.* God's Foreknowledge and Man's Free Will. Eugene (Ore.): Wipf & Stock Publishers, 2004.
- Rice R.* Process Theism and the Open View of God: The Crucial Difference // *Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists*. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans Pub, 2000.
- Sanders J.* Historical Considerations // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 59–100.
- Sanders J.* The God Who Risks: A Theology of Providence. 2nd ed., Rev. ed. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2007.
- Searching for an Adequate God: a Dialogue Between Process and Free Will Theists* / ed. J. B. Cobb, C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans Pub, 2000.
- The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / Ed. by C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994.
- Whitehead A. N.* Process and Reality: An Essay in Cosmology. New York, 1978.
- Whitehead A. N.* Science and the Modern World. New York: New American Library, 1948.
- Witham L.* The God Biographers: Our Changing Image of God from Job to the Present. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010.

УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА О БРАКЕ

Лисниченко Иоанн Иванович

магистрант кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Московская область, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
0298670147@mail.ru

Для цитирования: Лисниченко И. И. Учение блаженного Августина о браке // Вопросы богословия. 2025. № 2 (14). С. 31–42. DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.002

Аннотация

УДК 27-45

В статье рассматриваются биографические предпосылки формирования учения блаженного Августина о браке, а также его взгляды на цели супружества, отношения между супругами и проблему развода. На основе анализа автобиографического произведения «Исповедь» и других сочинений блж. Августина показано, как личный опыт святого — от юношеского гедонизма и сожительства в конкубинате до обращения в христианство и принятия аскетического образа жизни — повлиял на его богословское осмысление брака. Особое внимание уделяется пониманию блж. Августином брака как блага, уступающего, однако, девству и воздержанию. Исследуется учение блж. Августина о двух основных целях брака: рождении детей и взаимном совершенствовании супругов в любви (*caritas*). Подробно анализируется концепция брака как Таинства (*sacramentum*), символизирующего нерасторжимый союз Христа и Церкви. Рассматривается проблема соотношения в браке духовной любви и плотского вожделения (*libido*), которое, по мысли блж. Августина, может быть оправдано лишь целью деторождения. Также освещается бескомпромиссная позиция Иппонского епископа в отношении развода и невозможности вступления в повторный брак при жизни супруга, даже в случае прелюбодеяния. Делается вывод, что идеалом брака для блж. Августина является духовный союз, основанный на воздержании и стремлении к святости, примером которого служат отношения Адама и Евы до грехопадения, а также Иосифа Обручника и Девы Марии.

Ключевые слова: блаженный Августин, брак, конкубинат, девство, воздержание, цель брака, деторождение, любовь (*caritas*), вожделение (*libido*), Таинство брака, нерасторжимость брака, развод, прелюбодеяние, христианская антропология.

The Doctrine of Blessed Augustine on Marriage

Ioann I. Lisnichenko

MA Student at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

0298670147@mail.ru

For citation: Lisnichenko, Ioann I. "The Doctrine of Blessed Augustine on Marriage". *Theological Questions*, no. 2 (14), 2025, pp. 31–42 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.002

Abstract. The article examines the biographical prerequisites for the formation of Blessed Augustine's doctrine of marriage, as well as his views on the goals of matrimony, the relationship between spouses, and the problem of divorce. Based on the analysis of the autobiographical work "Confessions" and other writings of Augustine, it is shown how the saint's personal experience — from youthful hedonism and cohabitation in concubinage to conversion to Christianity and the adoption of an ascetic lifestyle — influenced his theological understanding of marriage. Particular attention is paid to Augustine's understanding of marriage as a good, which, however, is inferior to virginity and continence. Augustine's doctrine of the two main goals of marriage is explored: the procreation of children and the mutual perfection of spouses in love (*caritas*). The concept of marriage as a Sacrament (*sacramentum*), symbolizing the indissoluble union of Christ and the Church, is analyzed in detail. The problem of the correlation in marriage between spiritual love and carnal lust (*libido*), which, according to Augustine, can be justified only by the purpose of childbearing, is considered. The uncompromising position of the Bishop of Hippo regarding divorce and the impossibility of remarriage while the spouse is alive, even in the case of adultery, is also highlighted. It is concluded that the ideal of marriage for Augustine is a spiritual union based on abstinence and the striving for holiness, exemplified by the relationship of Adam and Eve before the Fall, as well as Joseph the Betrothed and the Virgin Mary.

Keywords: Blessed Augustine, marriage, concubinage, virginity, abstinence, purpose of marriage, procreation, love (*caritas*), lust (*libido*), Sacrament of marriage, indissolubility of marriage, divorce, adultery, Christian anthropology.

Учение о браке является одним из наиболее интересных аспектов богословских воззрений блж. Аврелия Августина (354–430 гг.). Перед тем как рассмотреть данный вопрос, несколько слов нужно сказать о биографических предпосылках, которые заложили основы для дальнейшей разработки этого учения. Отец блж. Августина был язычником, обратившимся лишь перед смертью в христианскую веру, а мать христианкой, которая старалась воспитывать своего сына в духе искренней веры и благочестия. Несмотря на это, в юношеские годы блж. Августин, по его собственному признанию, вел жизнь, отмеченную греховными страстями и нравственной распущенностью. Репрезентативными является следующие свидетельства. В «Исповеди» блж. Августин с болью и покаянным сожалением вспоминает, что уже в шестнадцатилетнем возрасте оказался подвержен действию плотской похоти: «Как далеко скитался от счастливого дома Твоего в этом шестнадцатилетнем возрасте моей плоти, когда надо мною подъяла скипетр свой целиком меня покорившая безумная похоть...»¹. В соответствии с законами и традициями Римской Империи того периода (IV–V вв.), мужчина, намеревающийся продвинуться по карьерной лестнице, женился, как правило, довольно поздно. Подобный брак имел, прежде всего, прагматическую цель — улучшить свое социальное и материальное положение. Поэтому и родители блж. Августина не настаивали на раннем супружеском союзе своего сына, рассматривая брак не как духовную ценность, но инструмент для социального и карьерного продвижения. Будущий святитель, как он сам будет вспоминать в «Исповеди», продолжал жить «... в безрассудных любовных скитаниях»². По прибытию в Карфаген в 371 г. он вступает в конкубинат, а в 372 г. рождается сын, которого блж. Августин назовет Адеодат (лат. *adeo datus* — Богом данный).³ В этом статусе блж. Августин прожил со своей сожительницей на протяжении 15 лет, сохраняя супружескую верность последней.

Этот факт получит впоследствии богословскую оценку уже в период первосвятительского служения блж. Августина. Он будет осуждать не саму по себе формальную сторону конкубината, но оценивать сущность этих отношений. Согласно блж. Августину два магистральных критерия определяют святость брака: во-первых, его нерасторжимость, во-вторых, цель его заключения. Рассуждая о цели брака блж. Августин отталкивается от антропологических рассуждений: в человеческое

1 Августин Иппонский, блж. Исповедь. М., 2005. С. 41–42.

2 Августин Иппонский, блж. Исповедь. С. 88.

3 Попов И. В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 62.

естество заложены инстинкты, направленные на реализацию конкретных целей: самосохранение, половой инстинкт, продолжение рода. Вместе с тем воплощение представленных целей тесно сопряжено с фактором удовольствия. При этом человек, будучи существом рациональным, может сделать конкретный осознанный выбор: действовать для достижения цели с точки зрения преследования либо субъективного, либо же объективного фактора. Например, человек может вкушать пищу для того, чтобы поддерживать свои силы и жизнедеятельность, а может питаться с целью чревоугодия. Причем, как отмечает блж. Августин, человеку, особенно ведущему страстный образ жизни, трудно определить грань между данными факторами: «Часто трудно определить, что здесь: необходимая ли пока забота о теле и помощь ему или прислуживанье обманам прихотливой чувственности. Этой неопределенностью веселится несчастная душа, рассчитывая на нее как на извинение и защиту; она радуется, что не видит меры потребного здоровью и ссылкой на здоровье прикрывает службу чревоугодия»⁴.

Аналогичный подход может применяться и к брачным отношениям. По учению блж. Августина одно из целей брачного союза является продолжение рода (однако брак сам по себе не сводится лишь к этой цели). Соответственно, тот брак можно назвать святым, который ставит своей целью деторождение. В том случае, если брачные отношения преступают меру необходимости для реализации объективной цели союза, то он греховен, однако данный грех, по учению блж. Августина, простителен и не столь тяжек, как половое распутство, блуд. Данный подход применяется им и по отношению к конкубинату, который должен соответствовать определенным критериям. Такой союз должен определяться не корыстными мотивами и не удовлетворением телесных потребностей, но необходимостью продолжения рода. Так, например, И. В. Попов подчеркивает, что блж. Августин «не осуждает конкубинат как таковой, а, напротив, говорит, что иная конкубина может быть почтеннее многих матрон. Его связь с конкубиной нельзя расценивать с точки зрения понятий, господствующих в настоящее время»⁵.

Примечательно, что блж. Августин воспринимает конкубинат как легитимное брачное сожительство при условии, что стороны сохраняют верность друг другу и ставят своей целью продолжение рода. Подтверждением этому служат следующие его слова: «Обыкновенно спрашивают, можно ли называть любовную связь браком, когда мужчина

4 Августин Иппонский, блж. Исповедь. С. 360.

5 Попов И. В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 62–63.

и женщина, причем и он не женатый и она не замужняя, сочетаются из-за невоздержания, ради одного сожителства, а не ради рождения детей, по обоюдному согласию, что ни он, ни она не сойдутся с другим и при этом оба не состоят в законном браке. Вероятно, не будет бессмысленным назвать эту связь браком, если вплоть до смерти одного из них все это ими приветствуется, и рождения ребенка, хотя и соединились не по этой причине, они не избегают, не желая, чтобы у них рождались дети, или даже с помощью какого-нибудь злого средства делая так, чтобы они не рождались»⁶. Таким образом, рассмотрев точку зрения блж. Августина по поводу конкубината, можно увидеть то, почему он расценивает свой союз с конкубиной, как грех. Во-первых, он не имел намерения сделать свой конкубинат нерасторжимым, так как заключил его до наступления обстоятельств, при которых при улучшении материального положения он смог бы вступить в законный брак. Во-вторых, его союз с конкубиной был продиктован не объективной целью продолжения рода, но субъективным намерением удовлетворения своих физиологических сексуальных потребностей⁷.

После манихейского периода жизни, который продолжался ориентировочно с 373 по 382 гг., в 384 г. блж. Августин вступает уже в законный брак, который во многом был навязан его матерью. Об этом он вспоминал в следующем ключе: «Меня настоятельно заставляли жениться. Я уже посватался и уже получил согласие; особенно хлопотала здесь моя мать, рассчитывая, что, женившись, я омоюсь спасительным Крещением, к которому, ей на радость, я с каждым днем всё больше склонялся; в моей вере видела она исполнение своих молитв и Твоих обещаний»⁸. В скором времени блж. Августин вступает в еще один конкубинат, объясняя свой шаг влиянием на него страсти похоти: «не вынеся отсрочки — (девушку, за которую я сватался, я мог получить только через два года), — я, стремившийся не к брачной жизни, а раб похоти, добыл себе другую женщину, не в жены, разумеется»⁹. Исходя из этого, можно заключить, что стремление будущего святителя к поиску истины и смысла жизни, которое будет наблюдаться у него ближе к 30-летнему возрасту станет в том числе и следствием распутного образа жизни, который он будет вести в юношеские годы. Обратившись в христианство в 389 г. и впоследствии став в 395 г. епископом,

6 Попов И. В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 66.

7 Попов И. В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 62–65.

8 Августин Иппонский, блж. Исповедь. С. 187

9 Там же. С. 190.

он раскается в своем прежнем образе жизни, и, в том числе, на основании собственного опыта, будет разрабатывать учение о браке. Это подтверждает А. К. Сидоренко, подчеркивая, что интерес к богословскому и философскому осмыслению брака у блж. Августина проистекал не «из отвлеченных доктринальных задач, но из практической необходимости, налагаемой обязанностями епископа»¹⁰.

Блж. Августин исходит из того, что наилучшим и спасительным для человека состоянием является безбрачие. Ссылаясь на св. ап. Павла (1 Кор. 7:25–27), он пишет: «Апостол не запрещал мне брачной жизни, хотя и советовал избрать лучшее: больше всего он хотел, чтобы все люди “были как он сам”»¹¹. Несмотря на то, что брак — это не нечто порочное или греховное, лучшим состоянием для человека является безбрачие ввиду того, что, пребывая в девстве, человеку открывается более широкая перспектива для богообщения и спасения, а страстные плотские помыслы будут пресекаться.

Блж. Августин воспринимает девственное воздержание человека как предвкушение им особого преображенного состояния человеческой природы, которое будет явлено в эсхатологической перспективе. Вместе с тем, в определенных случаях воздержание или девство может уступать браку. Подобная ситуация возникает тогда, когда девственность порождает во взявшем на себя данный подвиг грехи гордости, тщеславия и превозношения. Осознавая подобные риски, блж. Августин предостерегает христиан от превозношения, руководствуясь страхом Божиим, смирением и кротостью: «Дай мне, обещавшую вечное воздержание и свободную от всякого рода пороков и испорченных нравов — и я убоюсь, как бы не было у нее гордости, усташусь, при таком благе, опухали высокомерия»¹². Представленная позиция наглядно демонстрирует, что блж. Августин с уважением относится как к тем, кто избрал для себя подвиг девства и воздержания, так и к тем, кто пребывает в брачных узах.

Брачный союз также является благом, но при этом он уступает по своему духовному значению подвигу воздержания и девства. Отталкиваясь от этой установки, блж. Августин подчеркивает, что целью брака является утверждение супругов в любви. Брак, согласно блж. Августину, является благом, в том числе, ввиду «естественного союза противоположных полов; в противном случае нельзя было бы говорить о браке

10 Сидоренко А. К. Философия брака блаженного Августина // Известия Уральского государственного университета. 2008. Вып. 6 (60). С. 48. (Общественные науки).

11 Августин Иппонский, блж. Исповедь. С. 234.

12 *Augustinus sanctus. De sancta virginitate* // CSEL. 41. Vienna, 1990. P. 34.

в преклонном возрасте, в особенности если бы супруги потеряли детей или не родили их и вовсе»¹³. Чистая, искренняя и самоотверженная любовь супругов маркирует ядро брачных отношений. Если бы цель брака определялась лишь деторождением, то, как заключает блж. Августин, бездетные брачные союзы являлись бы неполноценными, т. к. не исполняли своего предназначения. Именно духовная любовь (*caritas*), а не сладострастие и вожделение (*libido*), является основой брака.

Основой подлинного брака является духовная, чистая и искренняя любовь супругов. В условиях, когда духовное значение брачного союза возвышается над плотским,

супруги способны отказаться от плотских отношений даже в тот период, когда их *libido* все еще способно реализовывать свои импульсы, в этом, главным образом, и будет заключаться их целомудрие. Кроме того, блж. Августин подчеркивает, что в новозаветной перспективе духовная любовь супругов (*caritas*) получает более глубокое основание, чем в ветхозаветный период, когда деторождение и умножение человеческого рода воспринимались как религиозный долг¹⁴.

В наследии блж. Августина подчеркиваются в том числе и сакраментологические основания брачного союза. Брак представляет собой установленное Богом Таинство (*sacramentum*) двух лиц: мужчины и женщины. Исходя из представления о браке как духовного союза и таинстве двух, блаженный Августин считает возможным именовать браком (*connubium*) и такие отношения мужчины и женщины, которые, хотя формально они не состоят в браке, однако сохраняют верность друг другу всю жизнь, любят и не избегают рождения детей. Если же женщина сходитя с мужчиной, заведомо зная, что она не будет юридически его женой, однако реализовывает это с целью рождения детей и сохраняет верность мужу, даже после того, как он ее оставит, то, хотя она и совершает грех, однако достойна всякого снисхождения¹⁵.

Еще одной важной целью брака в учении блж. Августина является продолжение рода. Подлинный супружеский союз возможен между христианами, так как «союз только приверженцев Христовой веры обращает на пользу благочестия ту низменную похоть, посредством которой плоть страстно “желает противного духу”»¹⁶. Если «родители,

13 Сидоренко А. К. Философия брака блаженного Августина // Известия Уральского государственного университета. 2008. Вып. 6 (60). С. 53. (Общественные науки).

14 Там же. С. 50.

15 Там же. С. 53.

16 Августин Иппонский, блж. Исповедь. С. 349

не придерживающиеся истинной веры и кичащиеся своим неверующим в Христа потомством, лишены подлинной супружеской целомудренности, даже если они состоят в брачном союзе и совокупляются с целью рождения детей»¹⁷. Христианский брак, согласно блж. Августину, является основой целомудрия. Ограничивая сексуальное влечение целью деторождения и последующего воспитания детей в духе христианской веры, супруги укрепляются в данной добродетели¹⁸. Если действия супругов во время плотского соития не превышают меру дозволенного и реализовываются не для наслаждения, а с целью деторождения и сознательно ограничиваются этой целью, то подобные отношения не греховны, но добродетельны.

Примечательно и то, как блж. Августин в рамках своего богословия пытается разрешить проблему корреляции духовной любви как выражения эстетического начала в браке и плотского вожделения (*libido*). Вожделение является одной из главных преград на пути к достижению любви «*caritas*». Вожделение в определенном смысле лишает брак сакральных оснований. Наглядным проявлением возвышения духовной любви над плотским влечением служат отношения между Адамом и Евой до грехопадения. Прародители продолжали род и наполняли землю, исполняя заповедь Бога «плодитесь и размножайтесь», однако исполнение данной заповеди не сопровождалось для них теми страстями, которые являются условием деторождения сейчас. Как подчеркивает исследователь Н. Герье: «новым у Августина было не презрение к плоти, не нечто совершенно противоположное: картина дружбы между мужчиной и женщиной как воспоминание гармоничной жизни Адама и Евы до грехопадения и как предвосхищение всеобъемлющей гармонии в небесном Иерусалиме»¹⁹. Еще один наглядный пример брачной эстетики блж. Августин видит в союзе Иосифа и Девы Марии: «Итак, в родителях Христа супружество преисполнилось всех благ: потомства, верности и таинства»²⁰. К такому выводу блаженный приходит из следующих соображений. Как неизвестно из Евангельской истории, старец Иосиф и Дева Мария, хотя и не были связаны плотскими узами, однако были едины союзом душ. Блж. Августин убежден, что плотское соитие в браке не является определяющим фактором гармонии и единодушия: «Если же

- 17 *Августин Иппонский, блж.* О супружестве и похоти // Тракаты о любви. М., 1994. С. 10.
- 18 *Бесчастный М. А.* Учение Аврелия Августина о воспитании // *Filo Ariadne*, 2019. № 2(14). С. 154–160.
- 19 *Герье В. И.* Блаженный Августин. М., 2003. С. 222.
- 20 *Августин Иппонский, блж.* О супружестве и похоти // Тракаты о любви. С. 19.

какие-нибудь супруги по обоюдному согласию пожелают совсем воздерживаться от плотских сношений, то это еще не значит, что между ними разорвется брачная связь: напротив, она будет более прочной»²¹. Исходя из этого, становится видно, что по учению блж. Августина, брак — это первобытная, райская, благословленная Богом красота и благо. Однако, эта красота может являться таковой только тогда, когда она подкреплена стремлением супругов к духовному совершенствованию, к консолидации к развитию добродетелей любви и брачного целомудрия.

Брак для блаженного Августина представляется таинственной дружбой между двумя: мужчиной и женщиной. Подлинный брак должен быть заключен именно с целью духовного роста супругов, где плотскому сношению уделяется лишь та функция, для которого этот акт изначально и был создан — для деторождения. Изменения, произошедшие после грехопадения, напрямую коснулись и супружеского долга. В нынешнем состоянии человека наиболее характерным проявлением поврежденности половой сферы становится утрата разумного контроля над половым влечением, что свидетельствует о нарушении первоначальной гармонии между душой и телом. Нынешнее стремление людей к совокуплению, продиктованному исключительно вожделением, является следствием поврежденной человеческой воли. Тело перестало повиноваться душе, как это было до грехопадения. Свидетельством этому служат следующие слова блж. Августина: «Поэтому хотя размножение и не отнято грехом, но оно теперь не таково, каким было бы, если бы никто не согрешил. Отсюда, человек, венчанный в начале честью, после грехопадения уподобился скотам (Пс. 48:13) и рождает подобным же образом; хотя, впрочем, в нем не до конца погасла некая, так сказать, искра разума, с которым он сотворен по образу Божию»²².

Говоря о воздержании, блж. Августин настаивает на том, что оно должно быть не только телесным, но, в первую очередь, и духовным. Сексуальные отношения возможны лишь в браке. В свою очередь, подлинным и святым может быть только христианский брак, в котором супруги, укореняясь в духовном совершенствовании и добродетели, идут совместно по пути спасения. Внебрачные отношения блж. Августин рассматривает как проявление неупорядоченного вожделения, при котором половое влечение утрачивает подчиненность разумной воле и духовно-нравственной цели брака. «Брак имеет и то благо, что невоздержанность плотская и юношеская, пусть порочная, направляется на достойное

21 Там же. С. 15–16.

22 Августин Иппонский, блж. О граде Божиим. М.: АСТ, 2023. С. 1216.

продолжение потомства, так что брачная связь из самой похоти производит нечто благое, ибо сдерживается и пылает неким образом стыдливее плотское вожделение, умеряемое родительской любовью»²³.

Христианский брак по своей природе нерасторжим за исключением двух причин: измены и смерти одного из супругов. «Так как поистине супруги, приверженцы Христовой веры, наделяются не только плодородием, коего результат наличествует в потомстве, и не только целомудренностью, крепкой которой является вера, но и неким таинством брака, о чем Апостол говорит: «Мужья, любите своих жен, как... Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5, 25); то, несомненно, сущность этого таинства состоит в том, чтобы мужчина и женщина, связанные супружескими узами, продолжали жить нераздельно до самой смерти; и не разрешается расторгать брак иначе, как по причине прелюбодеяния (Мф. 5, 32). Ибо Христом и Церковью охраняется то, чтобы человек живущий, покуда он жив, никогда никаким разводом не мог бы быть отделен от своей супруги»²⁴. Оставлять своего супруга непозволительно даже в случае невозможности чадородия одного из супругов. Согласно блж. Августину, брачные узы христиан обладают такой степенью нерасторжимости, что не прекращаются даже вследствие прелюбодеяния, если сам брак сохраняется как установленный союз: «...так же, как душа вероотступника, отказавшись от брака с Христом, даже потеряв веру, не лишается Таинства веры, то есть не перестает быть христианской, потому что через обряд крещения она раз и навсегда получила возможность возвращения к вере»²⁵.

Таким образом, христианский брак, как Таинство, нерасторжим. Даже в случае прелюбодеяния, согласно блж. Августину, брак сохраняет характер *sacramentum*, то есть священной и нерасторжимой связи, которая не может быть сведена к сфере гражданско-правового регулирования. Учитывая сакральный характер брака, блж. Августин отвергает возможность вступать в брак брошенным супругам, даже по причине прелюбодеяния. Интересным представляется то, что формальное удаление супругов друг от друга по причине измены возможно, хотя и нежелательно. «Разлучаться и пребывать безбрачною можно только при прелюбодеянии мужа...так как прежняя связь сохраняется»²⁶.

23 Сидоренко А. К. Философия брака блаженного Августина // Известия Уральского государственного университета. 2008. Вып. 6 (60). С. 53. (Общественные науки).

24 Августин Иппонский, блж. О супружестве и похоти // Трактаты о любви. С. 17.

25 Августин Иппонский, блж. О супружестве и похоти // Трактаты о любви. С. 17.

26 Глубоковский Н. Н. Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895. С. 80.

Однако после разлучения супругов вступление каждого из них в новый брак, согласно блж. Августину, остается строго запрещенным. Окончание брачного союза происходит лишь после смерти одного из супругов. На основании изложенного можно заключить, что, согласно блж. Августину, повторный брак допустим только после смерти одного из супругов и рассматривается не как предпочтительное состояние, а как форма снисхождения к человеческой немощи.

Заключение

Учение о браке блж. Августина развивалось как под влиянием личного жизненного опыта, так и его богословских воззрений после принятия им христианской веры. Будучи сыном отца язычника и матери христианки, он унаследовал от родителей особенности их религиозного представления. Юношеские годы будущий святитель проводил в атмосфере греха, распутства. Впоследствии, в соответствии с законодательством Римской империи, он находился в конкубinate, после которого по настоянию матери вступил в официальные брачные отношения, которые были прерваны. Обратившись в христианство в 389 г. и впоследствии став в 395 г. епископом, он раскается в своем прежнем образе жизни, и, в том числе, на основании собственного опыта, будет разрабатывать учение о браке. Главными целями супружества, по учению блж. Августина, является утверждение в любви и продолжение рода. При этом, согласно блж. Августину, христианский брак в собственном смысле раскрывает свою святость тогда, когда супруги соединены общей верой, возрастают в любви и сохраняют открытость к деторождению как одной из существенных целей брачного союза. Упражнение в любви в христианском браке, а не продолжение рода (блж. Августин здесь принимает во внимание, что не все родители по тем или иным объективным причинам способны к деторождению), является главной целью брака.

Вместе с тем, по учению блж. Августина, наилучшим состоянием для человека является безбрачие. Согласно блж. Августину, воздержание и безбрачие являются более высокими благами по сравнению с браком. Однако девство и воздержание, будучи высшими формами христианского подвига, не должны становиться поводом к гордости и превозношению; в противном случае их духовное содержание и аскетическая ценность существенно искажаются. Заключение брака должно преследовать две цели: совершенствование в добродетелях любви и верности, а также чадородие. В собственно христианском смысле

полнота брака, согласно блж. Августину, раскрывается в союзе верующих супругов, поскольку именно в христианской перспективе рождение детей мыслится не только как продолжение рода, но и как их духовное возрастание в качестве чад Божиих. Браки нехристиан, согласно блж. Августину, не обладают полнотой христианского брака, поскольку в них деторождение не соотносено с церковной целью рождения и воспитания детей как будущих членов Тела Христова.

В наследии блж. Августина подчеркиваются в том числе и сакраментологические основания брачного союза. Брак представляет собой установленное Богом Таинство (*sacramentum*) двух лиц: мужчины и женщины. Идеалом брачных отношений является союз Адама и Евы до грехопадения, когда их воля не была зависима от греха, а также союз Иосифа и Девы Марии, которые, хотя и не вступали в плотские супружеские отношения, однако оставались вместе и преуспевали в совместном делании добродетелей. Христианский брак по своей природе нерасторжим за исключением прелюбодеяния либо смерти одного из супругов.

Библиография

- Августин Иппонский, блж.* О граде Божием. М.: АСТ, 2023.
- Августин Иппонский, блж.* Исповедь. М.: Дарь, 2005.
- Августин Иппонский, блж.* О супружестве и похоти // Тракаты о любви М.: ИФРАН, 1994. С. 9–20.
- Бесчастный М. А.* Учение Аврелия Августина о воспитании // *Filo Ariadne*, 2019. № 2(14). С. 154–160.
- Герье В. И.* Блаженный Августин. М.: Алгоритм; Эксмо, 2003.
- Глубоковский Н. Н.* Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб.: Изд. А. Л. Катанского и К°, 1895.
- Лапшин И. Е.* Эстетика брака в учении блаженного Августина // *Сервис в России и за рубежом*. 2013. Вып. 4 (42). С. 66–72.
- Сидоренко А. К.* Философия брака блаженного Августина // *Известия Уральского государственного университета*. 2008. Вып. 6 (60). С. 47–58.
- Скурат К. Е.* Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома: Троицкий собор, 2006. (Общественные науки).
- Степанцов С. А., Фокин А. Р.* Августин // ПЭ. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 93–109.
- Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Augustinus sanctus.* De sancta virginitate // CSEL. 41. Vienna, 1990.

АПОЛОГЕТИКА

МЕСТО Г. К. ЧЕСТЕРТОНА В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Андрей Вадимович Кисилюк

магистрант кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
andrejzerskij4432@gmail.com

Для цитирования: Кисилюк А. В. Место Г. К. Честертона в истории развития христианской апологетической мысли // Вопросы богословия. 2025. № 2 (14). С. 43–53. DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.003

Аннотация

УДК 27-285.2

В статье рассматривается место и роль Гилберта Кийта Честертона в истории развития христианской апологетической мысли XX века. Анализируются ключевые факторы интеллектуальной биографии английского писателя, повлиявшие на формирование его самобытного апологетического метода. Особое внимание уделяется особенностям апологетического наследия Честертона: восприятию христианства как религии радости, свободы и истины; ненавязчивой проповеди христианской веры, облечённой в художественную и философскую форму; активному применению метода логической аргументации и принципа парадокса. В статье раскрывается аксиологическое содержание апологетики Честертона, а также её ориентация не на какую-то конкретную конфессиональную традицию, но на всё христианство в целом. Делается вывод, что английский мыслитель предстаёт в истории апологетики как реставратор, стремящийся очистить христианское учение от архаичных наслоений и сделать его актуальным, смыслообразующим и соответствующим культурно-историческому контексту своей эпохи.

Ключевые слова: Г. К. Честертон, апологетика, христианская апологетика, парадокс, логическая аргументация, «Ортодоксия», «Вечный человек», христианские ценности.

The Place of G. K. Chesterton in the History of Christian Apologetic Thought

Andrei V. Kisilyuk

MA student of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
andrejozerskij4432@gmail.com

For citation: Kisilyuk, Andrei V. "The Place of G. K. Chesterton in the History of Christian Apologetic Thought". *Theological questions*, no. 2 (14), 2025, pp. 43–53 (In Russian) DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.003

Abstract. The article examines the place and role of Gilbert Keith Chesterton in the history of Christian apologetic thought of the twentieth century. It analyzes the key factors of the English writer's intellectual biography that influenced the formation of his distinctive apologetic method. Special attention is given to the characteristic features of Chesterton's apologetic legacy: his perception of Christianity as a religion of joy, freedom, and truth; his unobtrusive proclamation of the Christian faith expressed in artistic and philosophical form; and his active use of logical argumentation and the principle of paradox. The article reveals the axiological content of Chesterton's apologetics, as well as its orientation not toward any particular confessional tradition but toward Christianity as a whole. It concludes that the English thinker appears in the history of apologetics as a restorer seeking to cleanse Christian doctrine of archaic accretions and to make it relevant, meaningful, and attuned to the cultural and historical context of his era.

Keywords: G. K. Chesterton, apologetics, Christian apologetics, paradox, logical argumentation, Orthodoxy, The Everlasting Man, Christian values.

Говоря о Г. К. Честертоне как апологете и о его вкладе в историю развития христианской апологетической мысли, важно отметить, что сам он никогда не причислял себя к апологетам, и уж тем более никогда не ставил своей целью построение самобытной апологетической системы. В глубине души английский писатель был скорее полемистом, ставя своей главной идеей: возвращение своих современников, читателей к христианству вероучению и его духовной традиции. Это подтверждается свидетельствами писателя в работе «Ортодоксия», которую он называет «небрежной автобиографией», где Г. К. Честертон пишет следующее: «Я не читал тогда апологетов, да и сейчас читаю их мало. Меня обратили не они...»¹.

«Ортодоксия» была опубликована за 13 лет до принятия Честертоном католицизма (1922). В этот период мировоззренческий поиск писателя привел его к признанию веры в Единого Бога в качестве смыслового и жизненного основания. Сам переход в католицизм, совершенный в контексте доминирующей англиканской и секулярной культуры Великобритании, носил характер осознанного религиозного выбора, противоречащего массовым установкам.

Публикация «Ортодоксии» не только сделает популярным имя ее автора, но и станет классикой христианской апологетики. В 1924 году из-под пера Честертон выйдут работы «Франциск Ассизский», которая обретет широкую популярность. Ватикан обратит внимание на Г. К. Честертон и его писательский талант, и впоследствии закажет у него эссе, посвященное личности и наследию Фомы Аквинского. Годом позже выходит в свет трактат «Вечный человек», книга, «которую считают лучшей апологией нашего столетия»². Стиль и нестандартная сюжетная логика, свойственные Честертону, систематически реализуются в его произведениях (как философских, так и художественных), имеющих апологетическую направленность. Эти особенности обеспечивают вовлеченность читателя и поддерживают его внимание к религиозно-философской проблематике. «Никто не сомневался в том, что Честертон — именно тот «эксцентрик ради эксцентрики», которых тогда так любили,

1 Честертон Г. К. Вечный Человек / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг, комментарии Л. Б. Сумм. — М.: Политиздат, 1991. — ISBN 5-250-01524-7. Электронный ресурс. Режим доступа: [https://wikilivres.ru/Ортодоксия_\(Честертон\)/Глава_VI](https://wikilivres.ru/Ортодоксия_(Честертон)/Глава_VI) (дата обращения 02.05.2026 г.)

2 Трауберг Н. Гилберт Кийт Честертон и его трактаты // Честертон Г. К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://trauberg.com/texts/gilbert-kijt-chesterton-i-ego-traktaty/?ysclid=moodtx3k3279067528> (дата обращения 02.05.2026 г.)

у которых учились»³, — так характеризует Наталья Трауберг ключевую особенность стиля английского писателя.

Апологетический характер наследия Г. К. Честертона определяется тем колоссальным влиянием, которое оно оказывало и продолжает оказывать как на его современников, так и на последующих апологетов, богословов и церковных иерархов. Специалист по эпохе Средневековья — Этьен Жильсон, подчеркивал, что труд «Ортодоксия» Г. К. Честертона, является лучшей апологетической работой XX столетия⁴. Чарльз Уильямс, английский поэт и член литературного кружка «Инклинги», высоко ценил наследие Честертона. В своих высказываниях о нем он неоднократно подчеркивал, что Честертон принадлежит к уходящей традиции английских мыслителей-универсалов, сочетающих глубокое остроумие, парадоксальность стиля и верность традиционным ценностям⁵. В литературных кругах того времени за Честертоном закрепились репутация «последнего из милордов» — человека, воплощавшего в себе архетипические черты старой Англии. А Т. Элиот утверждал, что английский мыслитель сделал так много, как никакой другой мыслитель той эпохи для «сохранения [христианского] меньшинства в современном мире»⁶. Роль Г. К. Честертона в развитии христианской апологетики подтверждается влиянием его идей и наследия на К. С. Льюиса и Дж. Толкина⁷.

Наследие Г. К. Честертона, в котором сосредоточен апологетический подтекст, представляет христианство как религию радости, свободы, истины. От этого проистекает воодушевленная, остроумная, логически выверенная и при этом ненавязчивая проповедь католической веры и полемика с различными современными ложными учениями. В своих трудах автор вступает в конструктивный диспут с философскими, научными и социальными концепциями, которые имеют антихристианский характер и тем самым могут увести человека от веры.

Для многих Г. К. Честертон вошёл в историю прежде всего как автор захватывающих детективов. Однако важно подчеркнуть, что его труды

3 Там же.

4 Р. Кимбалл. Г. К. Честертон: мастер омоложения. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://catholiceducation.org/en/culture/g-k-chesterton-master-of-rejuvenation.html> (дата обращения 02.05.2026 г.)

5 Montgomery J. W. Chesterton the Apologist // bethinking.org. URL: <https://www.bethinking.org/apologetics/chesterton-the-apologist> (дата обращения: 02.05.2026)

6 Г. К. Честертон. Вечный человек Электронный ресурс. Режим доступа: <https://archive.org/details/g-k-chesterton-the-everlasting-man> (дата обращения: 02.05.2026)

7 Поринец Ю. Ю. Мотив потерянного рая в творчестве Г. К. Честертона // Филология: научные исследования. 2025. № 10. С. 290–300

отличаются многоаспектностью, охватывая такие жанры, как литературная критика, апологетика и поэзия. Ошибочно полагать, что апологетические идеи трудов Г. К. Честертона, в частности его «Ортодоксии», актуальны лишь для католического богословия. Изложенные апологетические идеи актуальны и для Восточно-христианской богословской традиции, а некоторые из них более близки последней. Нельзя не согласиться с тезисом, что где бы Г. К. Честертон «ни работал, что бы он ни писал — перед ним была лишь одна задача: показать, что вера — самое естественное состояние человека. Эта вера была в нем столь искренней и чистой, что он смог увидеть истинную суть христианства, которая приближает католичество к православию»⁸.

Несмотря на принадлежность Честертона к католическому вероисповеданию, в его апологетических сочинениях отсутствует развернутая полемика в пользу специфических догматов Римско-католической церкви. Данная особенность не свидетельствует о принципиальном адогматизме его апологетики. Напротив, автор сознательно ориентируется на христианство в его дораскольном единстве (до 1054 года), что позволяет рассматривать его как апологета не какой-либо одной конфессии, а христианской традиции в целом.

Апологетическое содержание этих трудов отличается особой миссионерской чуткостью автора. Г. К. Честертон намеренно не уделяет внимание догматической стороне католической богословской мысли. В частности, он ничего не говорит о концепции «ex-cathedra», т. е. догмате о папской непогрешимости⁹. И это вовсе не значит, что он не верил в это учение. Честертон, как представляется, сознательно избегал обсуждения догмата о папской непогрешимости, поскольку его принятие предполагает глубокую включенность в католическую богословскую традицию и не является необходимым для начального ознакомления с христианством. Целевая аудитория английского мыслителя — не носители сложившейся конфессиональной идентичности, а люди, не имеющие устойчивых религиозных убеждений либо делающие первые шаги в освоении христианского вероучения.

Апологетический дискурс английского мыслителя носит исключительно евангельский характер. В центре его мировоззрения

8 Веркулеева А. В. Христианские мотивы в творчестве Г. К. Честертона и К. С. Льюиса // Международный образовательный портал «Азбука.kz». Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.azbyka.kz/hristianskie-motivy-v-tvorchestve-gk-chestertona-i-ks-lyuisa> (дата обращения: 02.05.2026)

9 Пилипенко Е. А. Непогрешимость Папы Римского // ПЭ. 2022. Т. 49. С. 10.

лежит — Евангелие, Господь Иисус Христос. Кроме того, взгляды Г. К. Честертона пронизаны аксиологическим содержанием: ортодоксия мыслителя представляет собой не какой-то свод богословских положений, катехизис, и даже не апологию того или иного догматического положения, но апологию системы христианских ценностей. Показательным примером являются здесь следующие его строки: «Современный мир полон старых христианских добродетелей, сошедших с ума. Они сошли с ума потому, что они разобщены. Так, некоторые учёные заботятся об истине, и истина их безжалостна; а многие гуманисты заботятся только о жалости, и жалость их (мне горько об этом говорить) часто лжива»¹⁰. Исходя из рассмотренных особенностей творчества Честертона, можно заключить, что его апологетика тяготеет к аксиологической аргументации и подчеркивает внутреннюю связь вероучения с нравственными императивами. Однако для полноценного вывода о систематическом характере этих аспектов требуется дополнительное исследование.

Г. К. Честертон, как ключевая фигура апологетики XX века, приобрёл свою известность благодаря методу логической аргументации. О. А. Игнатовская справедливо замечает: «Честертон хорошо известен своей способностью подкреплять идеи аргументами, и даже его оппоненты признавали привлекательность таких работ, как «Православие» и «Вечный человек»»¹¹. Метод логической аргументации и соответствующий ему понятийно-категориальный аппарат он будет обращать к своему читателю, «перехватывая это оружие церковных врагов»¹² (Андрей Кураев признан в РФ иностранным агентом). Фактически метод апологетики Г. К. Честертона сводится к тезису св. ап. Павла: «Для иудеев я был как иудей, для эллинов как эллин, я стал всем для всех, чтобы привести к Господу хотя бы некоторых» (1 Кор. 9:20–22). Призывая своего читателя к логике, английский мыслитель ставит себя на его место, подстраиваясь под его сознание, культурный контекст.

Апологетический метод Честертона отличается адаптивностью: его аргументация способна учитывать как позицию меньшинства, так

10 Честертон Г. К. Вечный Человек / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг, комментарии Л. Б. Сумм. — М.: Политиздат, 1991. — ISBN 5-250-01524-7. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://wikilivres.ru/> Ортодоксия. (Честертон) (дата обращения 02.05.2026 г.)

11 Игнатовская О. А. Фабула произведения Г. К. Честертона «человек, который был четвергом» как пространство для изображения парадоксальности мира // The Scientific Heritage. 2021. № 64-5. С. 41

12 Кураев А., диакон. Гилберт Кит Честертон и его роман «Шар и крест» // Электронный журнал Православие. Ру. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.pravoslavie.ru/6127.html> (дата обращения 02.05.2026)

и разделяемые большинством допущения. Данная особенность позволяет провести параллель с методом Сократа, в основе которого лежит не прямая трансляция истины, но совместный поиск, рефлексия и логическое рассуждение. «Основная предпосылка метода Сократа состояла в допущении (постулировании) существования бесспорных, всеобщих истин (аксиом)»¹³. Аналогичная установка лежит в основе апологетической аргументации Честертона, который стремится не навязывать вывод, а подвести читателя к нему через последовательное рассуждение и выявление скрытых противоречий в позиции оппонента.

Стоит сказать и о том новом, что Г. К. Честертон внёс в актуализацию христианской традиции, да и вообще традиции как таковой в рамках своей апологетики. В культурном и литературном контекстах Великобритании той эпохи наблюдалась стремительно распространяющаяся тенденция ухода от всякой традиции, отвержения всего старого. В этом смысле наследие Г. К. Честертон рассматривалось как его почитателями, так и критиками как что-то особенное, в некотором смысле, инновационное для своего времени. Английский мыслитель выступает как апологет не только христианской веры, но и самой идеи традиции¹⁴. В своём труде ««Упорствующий в правоверии» он будет отмечать: «Я подчинился обычаю, принял добрый порядок, как велит здравый смысл, благодарен за этот мир, ценю прекрасные дары — жизнь и любовь, признаю обуздывающие их законы — рыцарство и брак, разделяю другие традиции и взгляды моей земли и моих предков»¹⁵. В этом вопросе Г. К. Честертон предстаёт как апологет-нонконформист: в условиях, когда западная традиция на рубеже XIX–XX вв. проникалась тенденциями элитаризма, ставя народные массы на второй план, мыслитель, напротив, подчёркивал, что обычный человек «лучше всех», т. к. все обязаны ему «стульями, на которых сидим, одеждой, которую носим, домами, в которых живём»¹⁶. Однако это касается не только материальной стороны. Выступая как апологет христианства, Г. К. Честертон предстаёт параллельно и как апологет обычного человека, в котором ценит приверженность традиционным, извечным ценностям: духовным, семейным, нравственным.

13 Оршиш В. П. Эпистемология Сократа как проект и предвосхищение классической стратегии философского и религиозного освоения мира // История философии. 2012. № 1/2. С. 23.

14 Плахтиенко О. П. Идея традиции в творчестве Г. К. Честертон // Вестник Свято-Филаретовского института. М., 2018. № 25. С. 183.

15 Честертон Г. К. Писатель в газете: Художественная публицистика. М., 1984. С. 323.

16 Там же. С. 129.

В ряде своих сочинений Г. К. Честертон стремится к переосмыслению христианской традиции, очищая ее, по его собственному выражению, от «мифологических наслоений» и представляя как актуальное мировоззренческое основание. Христианство выступает у него не только как вероучительная система, но и как онтологическая основа бытия человека и общества. Апологетическая стратегия Честертона предполагает учет мировоззренческих и социальных характеристик аудитории: он сознательно адаптирует свои аргументы к языку и установкам оппонента, стремясь к диалогу. Данная особенность сближает его метод с сократовской традицией ведения спора, при которой философ исходит из посылок собеседника, чтобы затем выявить их внутренние противоречия.

Даже труды детективного характера у Г. К. Честертоня представляют собой не классические криминальные хроники в полном смысле слова, но лишь облечены в эту форму, чтобы привлечь внимание своего читателя. Английский писатель выступает здесь как миссионер, который, разговаривая с читателем на его языке, постепенно возводит мысль читателя к основополагающим вопросам. Место Честертоня в истории христианской апологетики во многом определяется особенностями его творческого метода. Для мыслительного стиля писателя характерно выявление взаимосвязей между явлениями, которые в рамках обыденного или позитивистского сознания воспринимаются как несвязанные; в ходе последовательного анализа эти связи обнаруживают внутреннюю логическую обоснованность. Творческое наследие Честертоня многожанрово: он известен как литературный критик, историк, драматург, романист, богослов и автор детективных произведений. При всём жанровом разнообразии его сочинения объединены общей целью — аргументированной защитой христианского вероучения.

Наследие Г. К. Честертоня актуализировало такой важный апологетический метод, как парадокс. Данный приём проходит красной нитью через его труды, причём как философского, так и художественного характера. Так, в работе «Ортодоксия» (1908) Честертон использует парадокс как основной риторический прием для изложения обстоятельств собственного религиозного обращения. В работе «Вечный человек» (1925) предметом рассмотрения становится не личная духовная эволюция автора, а история человечества в целом, представленная в антропоцентрической перспективе. Даже в детективных новеллах об отце Брауне, при всей занимательности сюжета, систематически прослеживаются элементы христианского вероучения. Ключевая особенность этого персонажа — его способность к постижению преступного замысла, которая

коренится не в профессиональном сыскном опыте, а в знании природы человеческой греховности. Зачастую в строках романов Г. К. Честертона встречается мнение, что вера является фактически, последним оплотом разума в современном мире (несмотря на его рационализм и преклонение перед наукой). «Сюжет, построенный на парадоксе, требует куда более логичной и рациональной конструкции, чем обычная история»¹⁷, — отмечает Николай Эппле (признан в РФ иностранным агентом) в своей статье, посвященной английскому мыслителю.

О роли парадокса как магистрального метода апологетики Г. К. Честертона говорится в одной из глав «Ортодоксии», которая носит название «Парадоксы христианства». Ключевой парадокс христианской веры содержится в его учении о том, что Сам Господь может умереть, а человек — преодолеть смерть и воскреснуть. «Христианство разделило понятия и каждое довело до своего предела. Человек смог гордиться, как не гордился никогда; человеку пришлось смириться, как он не смирялся никогда. Я — человек, значит, я выше всех тварей. Но я — человек, значит, я ниже всех грешников»¹⁸, — отмечает Г. К. Честертон в своей книге «Ортодоксия». Приём парадокса был для английского мыслителя фундаментом позволявшим вернуть читателя к здравому смыслу, логике. Сам Г. К. Честертон, как будет показано далее, берёт какое-то понятие, и раскрывает его с неожиданной стороны, с которой обычный человек и не подумал бы поглядеть. Следовательно, Честертон подкрепляет свои тезисы системой аргументов, примером чего служит следующее утверждение: «Человек — это противоречие: он тем и выше собратьев своих, животных, что способен к падению»¹⁹. Это слова писателя из романа «Шар и Крест». Хотя автор и ставит человека на уровень собратьев с животными, но в то же время возвышает человеческую разумную душу. Да, человек имеет разум, душу, моральные качества, но при этом может так низко пасть и способен на такие ужасные поступки, что бывает хуже зверя. Таким образом, в основе апологетики Честертона лежит антропологическая проблематика.

Апологетическая деятельность Честертона (включая публичные выступления и доклады) получила признание в интеллектуальной среде XX столетия. Отдельные аспекты его метода и аргументации рассматривались

17 *Николай Эппле.* Как читать Честертона. 04.04.2019 // Арзамас. Электронный ресурс. Режим доступа: URL: <https://web.archive.org/web/20200506072327/https://arzamas.academy/mag/664-chesterton> (дата обращения 02.05.2026 г.)

18 *Честертон Г. К.* Фома. Франциск. Ортодоксия. М., 2021. С. 276.

19 *Честертон Г. К.* Шар и Крест. Т. 8. М., 2020. С. 8.

в работах западных мыслителей (К. С. Льюис, Дж. Р. Р. Толкин, Э. Жильсон), а также находили отражение в творчестве британских писателей-католиков (И. Во, М. Спарк, Г. Грин, Т. Мэйхард). В СССР, в 1960–1970-е гг., интерес к Честертону проявляла часть верующей интеллигенции, что нашло отражение в публицистике и переводах Н. Трауберг, в высказываниях прот. А. Меня и С. Аверинцева.

Источники

- Честертон Г. К. Писатель в газете: Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1984.
- Честертон Г. К. Вечный человек Электронный ресурс. Режим доступа: <https://archive.org/details/g.-k.-chesterton-the-everlasting-man> (дата обращения: 02.05.2026)
- Честертон Г. К. Вечный Человек / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг, комментарии Л. Б. Сумм. — М.: Политиздат, 1991. — ISBN 5-250-01524-7. Электронный ресурс. Режим доступа: [https://wikilivres.ru/Ортодоксия_\(Честертон\)](https://wikilivres.ru/Ортодоксия_(Честертон)) (дата обращения 02.05.2026 г.)
- Честертон Г. К. Шар и Крест. Т. 8. М.: Издательские Технологии, 2020.

Литература

- Веркулеева А. В. Христианские мотивы в творчестве Г. К. Честертона и К. С. Льюиса // Международный образовательный портал «Азбука.kz». Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.azbyka.kz/hristianskie-motivy-v-tvorchestve-gk-chestertona-i-ks-ljuisa> (дата обращения: 02.05.2026)
- Игнатовская О. А. Фабула произведения Г. К. Честертона «человек, который был четвергом» как пространство для изображения парадоксальности мира // The Scientific Heritage. 2021. № 64–5. С. 41–43.
- Кураев А., диакон. Гилберт Кит Честертон и его роман «Шар и крест» // Электронный журнал Православие. Ру. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.pravoslavie.ru/6127.html> (дата обращения 02.05.2026)
- Оргиш В. П. Эпистемология Сократа как проект и предвосхищение классической стратегии философского и религиозного освоения мира // История философии. 2012. № 1/2. С. 23.
- Пилипенко Е. А. Непогрешимость Папы Римского // ПЭ. 2022. Т. 49. С. 10–15.
- Плахтиенко О. П. Идея традиции в творчестве Г. К. Честертона // Вестник Свято-Филаретовского института. 2018. № 25. С. 183.
- Поринец Ю. Ю. Мотив потерянного рая в творчестве Г. К. Честертона // Филология: научные исследования. 2025. № 10. С. 290–300
- Р. Кимбалл. Г. К. Честертон: мастер омоложения. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://catholiceducation.org/en/culture/g-k-chesterton-master-of-rejuvenation.html> (дата обращения 02.05.2026 г.)

Трауберг Н. Гилберт Кийт Честертон и его трактаты // Честертон Г. К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://trauberg.com/texts/gilbert-kijt-chesterton-i-ego-traktaty/?ysclid=moodtx3k3279067528> (дата обращения 02.05.2026 г.).

Montgomery J. W. Chesterton the Apologist // bethinking.org. URL: <https://www.bethinking.org/apologetics/chesterton-the-apologist> (дата обращения: 02.05.2026)

Николай Эппле Как читать Честертон. 04.04.2019 // Арзамас. Электронный ресурс. Режим доступа: URL: <https://web.archive.org/web/20200506072327/https://arzamas.academy/mag/664-chesterton> (дата обращения 02.05.2026 г.)

КОНЦЕПЦИЯ ВСЕБОГА В УЧЕНИИ ВОЛХВА БОГУМИЛА (ГАСАНОВА): ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ КРИТИКИ

Диакон Даниил Якушев

Бакалавр теологии, учащийся II курса магистратуры кафедры
Богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
logos.anesti@gmail.com

Для цитирования: Якушев Д., диак. Концепция Всебога в учении волхва Богумила (Гасанова): опыт систематизации и православной критики // Вопросы богословия. 2025. № 2 (14). С. 54–69. DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.004

Аннотация

УДК 299.572

Статья посвящена систематическому анализу учения о Всебоге волхва Богумила (Гасанова) — одного из ключевых идеологов современного славянского родноверия. Автор реконструирует концепцию Всебога в трудах Богумила и представляет её православно-богословскую критику. Статья демонстрирует, что, хотя волхв допускает наличие нескольких «кандидатов» на роль Всебога (Велес, Марена, Жива, Мокошь), основным претендентом является Род. Подробно рассматриваются космогония («самозарождение» в Золотом яйце), антропоморфные описания и пантеистические черты Всебога, «ставшего миром». Выявляются внутренние противоречия учения: совмещение трансцендентности воли и имманентности «тела мира», а также несогласованность теогонических версий. Особое внимание уделяется православной критике. Анализируются несоответствия концепции Всебога христианскому пониманию Бога-Творца: наличие у Рода генезиса, отсутствие онтологической границы между Творцом и творением, пантеистическое отождествление Бога и материи, противоречия в учении о множестве божественных волей и локализации «силы» в чуре. Делается вывод, что учение Богумила представляет

собой эклектичный синкретизм пантеизма, политеизма и магизма, уступающий православному богословию в последовательности и догматической стройности.

Ключевые слова: Родноверие, неоязычество, волхв Богумил, Всебог, Первобог, Род, пантеизм, политеизм, космогония, теогония, практика культа.

The Concept of the All-God in the Doctrine of Volkhv Bogumil (Gasanov): A Systematic Presentation and Orthodox Critique

Deacon Daniil Yakushev

Bachelor of Theology

Master's Student (2nd year), Department of Theology

Moscow Theological Academy

The Trinity Lavra of St. Sergios, Sergiev Posad 141300, Russia

logos.anesti@gmail.com

For citation: Yakushev D., deacon. "The Concept of the All-God in the Doctrine of Volkhv Bogumil (Gasanov): A Systematic Presentation and Orthodox Critique". *Theological Questions*, no. 2 (14), 2025, pp. 54–69 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.004

Abstract. This article provides a systematic analysis of the doctrine of the All-God (Vsebog) as taught by the volkhv Bogumil (Gasanov), a key ideologue of contemporary Slavic Rodnoverie. The aim of the paper is to reconstruct the concept of the All-God in Bogumil's works and to present an Orthodox theological critique of it. The author demonstrates that, although the volkhv allows for several "candidates" for the role of the All-God (Veles, Marionna, Zhiva, Mokosh), the primary contender is Rod. The article examines in detail the cosmogony ("self-generation" in the Golden Egg), the anthropomorphic descriptions, and the pantheistic features of the All-God, who "became the world." Internal contradictions within the doctrine are identified: the combination of the transcendence of will with the immanence of the "body of the world," as well as inconsistencies between theogonic versions. Special attention is paid to the Orthodox critique. The analysis focuses on the incongruities between the concept of the All-God and the Christian understanding of God the Creator: Rod's possession of a genesis, the absence of an ontological boundary between Creator and creation, the pantheistic identification of God and matter, contradictions in the doctrine of multiple divine wills, and the localization of "power" in an idol (chur). The conclusion is drawn that Bogumil's teaching represents an eclectic syncretism of pantheism, polytheism, and magic, which yields to Orthodox theology in terms of coherence and dogmatic consistency.

Keywords: Rodnoverie, Neopaganism, volkhv Bogumil, All-God, Primeval God, Rod, pantheism, polytheism, cosmogony, theogony, cult practice, Orthodox critique.

Волхв Богумил Гасанов (1974 г. р.) является одним из идеологов славянского неоязычества, а конкретнее — родноверия. Волхв написал около сорока книг, посвященных отдельным аспектам родноверия. Богумил известен не только как писатель, популяризатор неоязычества, но и как практик: он возглавляет общину родноверов, занимается гаданиями, проводит обряды. Систематически концепцию Всебога в учении Богумила о богах ранее никто не излагал.

Идея Всебога в неоязычестве

Один из самых авторитетных современных исследователей неоязычества А. В. Гайдуков писал: «Почти во всех учениях неоязычества есть Бог-творец (Род, Сварог), иногда понимаемый как Единый и Неделимый, сотворивший мир (миры)»¹. Богумил, в данном случае, не является исключением, хотя его учение имеет ряд своих особенностей.

Волхв придерживается мнения, что существует несколько кандидатов на звание Всебога (Сварог не входит в их число), о чем будет сказано подробнее, однако, наиболее вероятным кандидатом, по мнению волхва, является Род. Очевидно, что подобная идея основывается на трудах академика Б. А. Рыбакова², оказавшего влияние на славянское неоязычество и самого Богумила³. Современный исследователь славянского язычества и попыток его реконструкции, О. В. Кутарев отмечает, что такое положение Рода в языческой религии древних славян едва ли вероятно: «Основываясь на весьма спорных аргументах, Б. А. Рыбаков доказывает что Род — “главный единоличный бог Вселенной...” Отметим, что в последующей научной литературе взгляды Рыбакова не были поддержаны, и более того, сильно раскритикованы... однако в славянском неоязычестве (особенно в популярной его ветви — родноверии) получили широчайшее распространение»⁴. Научный сотрудник

1 Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: дис. ... канд. филос. наук: философия религии / РГПУ им. А. И. Герцена. СПб., 2000. С. 78.

2 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. С. 438–464.

3 Рождение родноверия в России: важнейшие лица и идеи 1980–2000-х [видеозапись]. URL: <https://rutube.ru/video/0c75a24097f561be7e5ad673ca54043c/> (дата обращения: 25.01.2026).

4 Кутарев О. В. Славянские древности. Род и рожаницы. [Электронный ресурс]. URL: <https://slav-drevnosti.ru/articles/25> Дата обращения 02.11.2025. См. по этой же теме Кутарев О. В. Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б. А. Рыбакова и его предшественников // Религиоведение. 2013. № 4. С. 170–177.

Института этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая Д. В. Громов отмечает, что имя бога Рода активно используется в обрядах, а словосочетание «Слава Роду!» часто «применяется... для обрядовых действий, может использоваться и как приветствие» родноверов⁵.

Генезис Всебога-Рода в учении Богумила

Волхв Богумил под Всебогом или Первобогом подразумевает изначального бога, от которого произошли другие боги. Волхв считает, что Всебог имеет свое появление или рождение. Всебог-Род появился следующим образом. «Во тьме пучины безвременья, в бесконечной изначальной пустоте, вне времени и пространства, где не было ничего, соткалось и самозародилось Золотое яйцо, и зародился в нем изначальный Род Всеотец»⁶. Тьма пучины, кажется, отождествляется с небытием. В этом небытии «само собой соткалось Золотое яйцо», в котором зародился Всебог Род⁷. Акт творения имманентен самому божеству: «Когда пришла пора»⁸ «силой своей воли» Род расколол это яйцо, создав из двух половин яйца дихотомию «выси небесной» и «моря под ней» (вероятно, речь идет о Первоначальном море), таким образом появилось пространство и начался отсчет времени⁹, началось создание мира, которое «длилось ещё долго»¹⁰. Все прочие боги порождены от Рода, а от его силы создано «всё существующее и несуществующее», потому что Род сам «стал миром»¹¹. Богумил называет Рода «первым поколением богов»¹², «Богом-Родителем вселенной», «началом всего и вся», а его бытие — Родиной людей¹³. Всебог-Род одним своим появлением задал все законы этого мира, в том числе и те, которые еще будут открыты людьми в будущем. Генезис Рода-Всебога связан с космогонией.

На первый взгляд Богумил предлагает пантеистическую картину мира: Род «занял собой всё обозримое и сущее пространство», части его

5 Громов Д. В. Единобожие и многобожие в современном российском язычестве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 250.

6 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 6, 92.

7 О значении яйца см. в Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Чернобог – темная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа. М.: Велигор, 2022. С. 134–136.

8 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 92.

9 Там же.

10 Там же С. 6.

11 Там же.

12 Там же. С. 92.

13 Там же.

тела стали «явлениями мира»¹⁴. В описании Рода присутствует антропоморфизм: «его очи стали Солнцем и Луной, чело — небом, его помыслы — облаками, дыхание — ветром... слезы — дождем, одежды — звездами, кости — камнями и скалами, плоть — землей, кровь — рекам и морями, волосы — лесами и травами», а «все Боги и Богини — только персты его»¹⁵.

Репрезентация Всебога-Рода в культовой практике

Хотя в Роде-Всебоге объединены и мужская, и женская природы, он может быть изображен в виде старца. При этом стоит отметить, что Род непредставим: «ибо как сущность начальная, как вечный и вселенский дух, он не обязательно наделен определенным обличем»¹⁶. Богумил говорит, что боги и богини — “это не мужчины и женщины, живущие на небесах, которые наделены всеми... чертами, которые мы им придаем”, а использование антропоморфизма — это «поэтическая попытка понять эти силы», которые являются «безликими в прямом смысле», боги представляют из себя «нечто космическое, не имеющее начала и конца»¹⁷. Изображения богов обусловлены тем, что сам человек имеет необходимость в визуализации, «поэтому мы описываем словами, а потом претворяем это в образах... Богов как похожих на себя, наделяя их некими атрибутами, которые символически нам понятны, что они означают. Мы смотрим и понимаем, нам открывается это знание»¹⁸. Поэтому даже наиболее таинственный из всех богов Всебог может быть изображен в виде чура с «безличностным... мужским ликом, более-менее абстрактным»¹⁹ или в виде старца²⁰. Также Первобог может не иметь особого изображения на капище, тем не менее, присутствуя

14 Там же.

15 Там же.

16 Там же. С. 93.

17 Богиня Марена. Беседа с волхвом Богумилом. [Электронный ресурс]. URL: https://yandex.ru/video/preview/4993188003972957042?text=%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D1%83%D0%BC%D0%B8%D0%BB%20%D0%B3%D0%B0%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%20%D0%B2%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BE%20%D0%BC%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%B0&path=yandex_search&parent-reqid=1757261975007245-9118276504328193637-balancer-l7leveler-kubr-yp-klg-12-BAL&from_type=vast (дата обращения 25.11.2025).

18 Там же.

19 *Шигенский Р. В.* Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // *Colloquium Heptaplomeris: Научный альманах*. Вып. II. Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2015. С. 109.

20 *Волхв Богумил (Гасанов Б. А.)*. Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 93.

там посредством изображений других Божеств, его потомков. Волхв пишет, что образ старца-Рода «уместно ставить в местах поклонения Богам как середину и основу, как “родовой столб”, вмещающий силу призываемого» Рода²¹. Таким образом, Богумил однозначно говорит о присутствии силы Всебога в материальном объекте — столбе (чуре). Перед чуром бесполого Всебога-Рода также можно молиться любому из богов, потому что все боги находятся в Роде²².

Характеристики Всебога-Рода

Род обладает рядом свойств, характерных для Всебога (Первобога). Он вездесущий, всеведующий «всеприсутствующий, всерастворённый и всеохватный»; «Он — есть всё, а всё — есть он»²³. Ранее было сказано, что все боги и богини — это его персты, которыми Род переплетает нити мироздания. Мыслью Рода-Всебога «решены судьбы всего и вся»²⁴. День Рода — это существование этого мира, а когда настанет ночь Рода — всё исчезнет. Всё рождаемое происходит от Рода. Боги — это продолжения Рода-Всеотца, как вселенские законы и силы²⁵. Волхв называет Рода дедом дедов, к которому восходят все поколения живых существ и вся неодушевленная природа. Всебог — это некое «тело мира». Части тела Всебога-Рода отождествляются с конкретными, более низшими, богами. Из трудов Богумила ясно, что Стрибог — это дыхание Рода²⁶, Дажьбог — лицо или правое око Рода²⁷, Хорс — второе око Рода²⁸, Лада — с плотью Рода²⁹. При этом данные боги часто отождествляются с конкретными

21 Там же.

22 *Шиженский Р. В.* Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // *Colloquium Neptaplomeres: Научный альманах*. Вып. II. Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2015. С. 109.

23 Хоромы Велеса и Марены. Пост в Вконтакте: [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-77557584_11428 (дата обращения: 25.12.2025).

24 *Богумил Гасанов*. Пост в Вконтакте. [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall39594567_29074 Хотя в книге о Мокоши Богумил пишет, что нет абсолютного предопределения: см. *Волхв Богумил (Гасанов Б. А.)*. Золотая пряжа. Мифы о Великой богине. М.: Велигор. 2025. С. 93.

25 *Богумил Гасанов* Пост в Вконтакте: [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall39594567_26840 (дата обращения: 15.12.2025).

26 *Волхв Богумил (Гасанов Б. А.)*. Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 108.

27 Там же. С. 23.

28 Там же. С. 114.

29 *Богумил Гасанов*. Пост в Вконтакте [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall39594567_29074 (дата обращения: 09.01.2026).

физическими телами или вещественными процессами: Стрибог — с ветром, Дажьдбог — с солнцем, Хорс — с луной, Лада — с землей. Ранее отмечалось, что Род — это вечный и вселенский дух. Это связано с идеей, что «боги не имеют начала и конца», однако Род получает начало из Золотого яйца, а его части тела (описание которых явно антропоморфно) зачастую отождествляются с ограниченными в пространстве и времени предметами, что свидетельствует о противоречии в системе Богумила. Род-Всебог предстает в качестве первого поколения в генеалогии богов и прочей природы, что свидетельствует о пантеистической картине мира Богумила, но наличие у Рода воли и мысли, о которых упоминает волхв, говорит о панентеизме, который в отличие от пантеизма не содержит в себе идею полного отождествления Бога и мира (природы)³⁰. Род-Всебог одновременно трансцендентен в своей воле и мысли и имманентен в частях своего тела. Однако подробности описания Рода, как некой материи мира затмевают собой идею о каком-то превосходстве Родом этого мира, к тому же сам Богумил пишет, что Род «сам и стал миром»³¹.

Другие кандидаты на статус Всебога. Принцип мифологического плюрализма как способ снятия противоречий

С точки зрения Богумила существует ряд божеств, которые являются кандидатами на статус Всебога.

В первую очередь, это двое представителей «Навьих» богов, которые связаны с загробным миром. Велес, потому что он обладает всеведением и премудростью, что свойственно Всебогу. По мнению О. В. Кутарева праславянский пантеон возглавлялся Перуном, Велесом, Дажьдбогом³², однако Богумил из этой «тройки» берет в кандидаты на статус Всебога лишь Велеса.

Марена, являющаяся богиней смерти, по мнению Богумила, будет стоять у конца мира, забирать жизни богов, а, следовательно она

30 Подробнее см. *Смирнов Д. В.* Панентеизм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2023. Т. 54. С. 403–425.

31 *Волхв Богумил (Гасанов Б. А.)*. Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 6.

Стоит отметить, что соратник Богумила по родноверческому союзу Велесов круг Велеслав однозначно говорит, что Всебог «больше, чем мир» (*Белов А., Глоба Д.* Интервью с Велеславом (И. Г. Черкасовым) *Colloquium heptaplomeris*. 2018. С. 86.).

32 *Кутарев О. В.* Введение в славянский языческий пантеон: имена божеств, которых точно почитали древние славяне // Языческие верования. 2024. Т. 1. № 1. С. 26.

стояла и при рождении этого мира (этот цикл в будущем повторится вновь), что характерно для Всебога³³.

Противоположностью Марены является богиня Жива, которая, по Богумилу, единственная может давать жизнь³⁴. Волхв пишет, что Жива, «согласно логике, должна была прийти в этот мир в самом начале времен, когда все только начиналось. Первобожество (Род), из тела которого создались опорные объекты вселенной, уже живет, — а значит, Жива уже существует»³⁵. Богумил считает, что подобные рассуждения были свойственны волхвам древности, а для обычного народа более понятно было принимать Живу в качестве божества четвертого поколения богов (родившейся от Лады и Сварога)³⁶. Волхв пишет, что вероятным стоит считать то, что Жива родилась в предвечном море, в той его части «что осталась с былых времен, когда в нем соткались тела... Белобога и Чернобога»³⁷. Рождение богини подобно рождению двух этих богов³⁸. Примечательно то, что в истории о Роде море появляется после разделения яйца на две части, тогда как в истории Живы это море уже существует само собой. В этом случае неясно как появился Род и в чем его роль. Таким образом возникает противоречие между историей появления Рода и историей появления Живы с её дарованием жизни Роду. Богумил, предлагая считать рождение богини Живы «явлением или воплощением... так как, по идее, богиня жизни должна существовать изначально, чтобы дать жизнь первым богам», констатирует, что невозможно из источников извлечь, что вызывает явление Живы из изначального моря³⁹.

Последняя кандидатка на статус Первобога — Мокошь, потому что она предопределяет судьбы всему, в том числе Роду, Велесу, Живе и Марене. Также Богумил предлагает версию, согласно которой изначально три богини: Жива, Марена, Мокошь⁴⁰.

Для Богумила не является принципиальным, кого считать Всебогом. Перечисляя разные версии, он часто пишет «иные считают...».

33 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 9.

34 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Жива. Богиня жизни и любви в обрядах и мифах славян. Ки. 2. М.: Велигор. 2024. С. 89.

35 Там же.

36 Там же.

37 Там же. С. 446.

38 Там же. С. 446.

39 Там же. С. 447.

40 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Золотая пряжа. Мифы о Великой богине. М.: Велигор. 2025. С. 6.

Волхв, как и прочие родноверы спокойно относится к разным вариантам, даже противоречащим друг другу, историй о богах. Волхв пишет, что мифов о генеалогии богов всегда было много, а говоря о содержании необходимо отметить, что в вопросе генеалогии «...никогда и нигде не было единой, раз и навсегда утвержденной картины, и в каждом крае того или иного религиозно-этнического сообщества мифы рассказывали по-иному. Конечно, существовали и общие представления, однако ничто не мешало мифам в принципе противоречить друг другу. Хотя эти противоречия бросаются в глаза нам, людям другой эпохи и при взгляде со стороны, — для верующих такой проблемы не было, и несхождения всегда могли быть объяснены непостижимостью божественных сил»⁴¹. Это свидетельствует о том, что космогония (главным действующим лицом которой является именно Всебог), носит недогматический характер. Примечательно, что если Всебогом является Род, то непротиворечивое объяснение появления других божеств (кандидатов на статус Всебога) существует, а если Всебог — не Род, тогда объяснение появления самого Рода отсутствует, что показывает непроработанность учения Богумила.

Один из современных исследователей родноверия Д. В. Громов отмечает, что усиление, в сравнении с древним язычеством, тяги к идее единобожия (например учение о Всебоге) в язычестве обусловлено «модернизированным мышлением современных язычников: в обществе много веков преобладает монотеистическая религиозная парадигма; монотеизм как религиозная концепция удобен и привычен для современного мировосприятия»⁴².

Православная критика концепции Богумила о Всебоге

Кроме весьма распространенной практики исторической критики неоязычества существует теологическая критика. Далее будет представлена критика концепции Богумила Гасанова о Всебоге с позиции православного богословия.

41 *Волхв Богумил (Гасанов Б. А).* Жива. Богиня жизни и любви в обрядах и мифах славян. Кн. 2. М.: Велигор. 2024. С. 89.

42 *Громов Д. В.* Единобожие и многобожие в современном российском язычестве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 255.

Противоречие в понятии Первопричины и его генезис

Всебог Род не является изначальной данностью. Он зарождается («соткался и самозародился») в уже существующей «тьме пучины безвременья» и внутри «Золотого яйца». Таким образом, ему онтологически предшествуют тьма пучины безвременья (видимо небытие) и космическое яйцо как потенция. Даже если тьму исключить как небытие, то остается яйцо. В православном богословии Бог (Троица) понимается как Бытие само по себе (ὁ ὢν), не имеющее никакой внешней для Себя причины⁴³. Бог Троица находится вне времени, пространства и категорий изменения. Акт творения — это свободный волевой акт Бога, выводящий из небытия в бытие иную, тварную природу. У Бога нет «генезиса», «зарождения» или «развития». Если же у Первопричины есть начало (даже описываемое как мифическое самозарождение), то он перестает быть Первопричиной. Требуется причина для «тьмы» и «яйца», что ведет к логической бесконечной цепочке причин. Следовательно, Род Богумила — это не Абсолют, а первое звено в космогонической цепи, по сути, первотварь, пусть и божественного статуса. Это радикально отличает Рода-Всебога от Бога Откровения. Такая же логика применима к «появившейся в море» Первобогине-Живе.

Неразрешимое противоречие между трансцендентностью и имманентностью

У Всебога трансцендентная воля («силой своей воли» расколол яйцо), он — всеведущий дух, непредставимая сущность. Имманентная субстанция мира: его физические части (очи, кровь, плоть) прямо отождествляются с частями космоса (солнце, камни, реки). Он «есть всё, а всё — есть он». Православие различает сущность (οὐσία) и энергии (ἐνέργεια) Бога⁴⁴. Сущность Бога непреступна, непостижима и абсолютно трансцендентна твари. Энергии — нетварны, но сообщаются миру, делая Бога имманентно присутствующим в творении без отождествления Своей сущности с тварной природой. «Граница» между трансцендентностью и имманентностью в учении Богумила не может быть установлена или описана, тогда как Православие ясно предлагает различение сущности Бога и Его энергии.

43 Григорий Нисский, *свт.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / пер. с древнегреч.: А. Десницкого при участии О. Титовой и И. Пролыгиной. М. Храм Космы и Дамиана на Маросейке. 2009. С. 35.

44 Григорий Палама, *свт.* Сто пятьдесят глав / пер с греч. и примечания А. И. Сидорова. Краснодар.: Изд. Библиотеки Свято-Ильинского храма. 2006. С. 206–207.

Проблема построения отношений с “материалом” мира, а не с личностным Богом

С Богом Православного христианства возможно строить личные отношения. Учение Богумила смешивает Всебога-Рода и материю: сущность Рода становится материей мира. Несмотря на наличие у Рода воли, волхв ставит акцент не на личностные качества Всебога, а на то, что он становится мировой субстанцией, «плотью мира». Православие, в отличие от учения Богумила, настаивает на невозможности молитвенного обращения к материальной субстанции⁴⁵. С точки зрения Богумила, мир представляет из себя, при участии двух демиургов (Белобога и Чернобога)⁴⁶ «расползание», «распад» божественного тела Рода. Таким образом, Православие предлагает строить личные отношения с Богом, тогда как Богумил говорит о построении отношений с «материалом» этого мира — Всебогом-Родом.

Проблема исчезновения границы между священным и профанным

Богумил пишет, что Всебог-Род вмещает в себя всё. Если всё есть Бог, то ничто не является священным в особой степени. Храм, чур и любой предмет быта или мусорная урна одинаково божественны, так как состоят из «плоти» Всебога-Рода. Это снимает саму возможность освящения. В Православии, благодаря онтологическому различению Бога-Творца и Его творения не возникает такой проблемы, а приобщение тварного к Богу происходит посредством нетварной божественной благодати⁴⁷. Несмотря на то, что Богумил выделяет чур Рода как вместилище его «силы» это не решает проблему, потому что логика Богумила не позволяет назвать всё пространство вокруг чура «бессильной» частью тела Рода. Отсутствие аналога православного учения о благодати свидетельствует о непроработанности учения Богумила.

45 См. 2-ой анафематизм из чина в Неделю торжества Православия

46 Подробнее см. *Волхв Богумил (Гасанов Б. А.)*. Чернобог — темная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа. М.: Велигор, 2022.

47 *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 298.

Проблема несовершенства Всебога

По Богумилу, плоть Всебога-Рода — это земля (почва). Это значит, что землетрясения, эрозия, загрязнения — это изменение и деградация тела божества и даже его страдания, учитывая, что Богумил прямо пишет, что богиня Лада — отождествляемая с землей и плотью» Всебога-Рода, может страдать. В Православии Бог является совершенным и неизменным, а Божественная природа не подвержена описанным выше страданиям⁴⁸. Всебог Богумила не всемогущ и не совершенен, он сам жертва природных процессов, частью которых является.

Проблема теогонии и политеизма

С точки зрения Богумила существует несколько равноправных «кандидатов» на роль Первобога (Род, Жива, Мокошь, Велес, Марена). Их истории противоречивы (например, Жива дает жизнь Роду, но и Род порождает богов). Это оправдывается «вариативностью мифа». С православной точки зрения, это свидетельствует не о богатстве традиции (как это утверждает Богумил), а об отсутствии онтологического ядра. Если Первопричина не является единственной и ее природа описывается взаимоисключающими версиями, то это означает, что речь идет не об истине, а о человеческих умозрениях и мифопоэтических конструкциях. В Православии догмат о Едином Боге в Трех Лицах является незыблемой истиной, открытой Самим Богом. Противоречивость Богумила в ключевом вопросе (кто есть Начало) есть явный признак отсутствия божественного Откровения.

Проблема связи множественности кандидатов на роль Всебога с практикой

Вариативность в ситуации со Всебогом приводит к тому, что родновер может почитать божество более позднего поколения, полагая, что это Всебог, при этом обделяя почитанием реального Всебога, что не только может лишить молящегося ожидаемой помощи от Всебога но и, в рамках учения Богумила, может привести к неутешительным результатам,

48 *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь, 2019. С. 245.

ведь некоторые божества очень недовольны если почесть оказали не им, а другому, и готовы мстить⁴⁹. Православные христиане, следуя точно сформулированным догматам веры, чтят лишь единого Бога Троицу⁵⁰, что делает православную ортопраксию стройной и ясной в отличии от родноверческой.

Проблема множества волей внутри Всебога

В Православии Бог Троица обладает единой Божественной волей⁵¹, тогда как в системе Богумила внутри Всебога существуют одновременно и его собственная воля и воли множества богов и богинь (которые часто ссорятся и сражаются между собой). Допустить, что воля каждого из божеств соответствует воле Всебога нельзя, потому что конфликтующие и убивающие (как в случае со Сварогом и Мареной-Змеихой⁵²) друг друга божества явно имеют разнонаправленные воли. Данное противоречие, касающееся сосуществования волей, неразрешимо в системе Богумила.

Проблема обращения к части Всебога и целому Всебогу

В Православии обращение совершается к Богу, а не к отдельной части Его сущности⁵³. Богумил учит об обращении как ко Всебогу, так и к другим божествам⁵⁴. В таком случае, неясной представляется мотивация обращения к члену тела или аспекту Всебога, а не к самому Всебогу. Если признать, что молиться Всебогу, а не его членам тела, более логично, тогда сама идея политеизма, на которой настаивает Богумил, теряет свою ценность. Православие же предлагает целостную картину: обращение к единому Богу, имеющему одну, неделимую сущность.

49 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024. С. 27.

50 Доктринально почитание святых никогда не ставилось в один ряд с почитанием Бога. Подробнее см. Смолин И. диакон. Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений СПб. Миссионерское обозрение, 1904. С. 47–56.

51 Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. М. Сретенский монастырь. 2019. С. 281.

52 Там же. С. 100.

53 Существуют молитвы как к Троице, так и к каждому из трех Лиц, однако сущность Бога для всех Лиц одна. См. Василий Великий, свт. Письмо к Григорию брату (38) // Творения Т. 2. М. Сибирская Благозвонница. 2012. С. 506.

54 Волхв Богумил (Гасанов Б. А.). Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024.

Проблема присутствия “силы” в чуре

По Богумилу сила трансцендентного и всеобъемлющего Рода может быть локализована и «вмещена» в конкретный материальный объект — чур (столб), который ставится в центр капища. В христианстве присутствие Бога в материи (иконы, мощи) имеет принципиально иное основание: материя освящается нетварной благодатью, энергией непреступной Сущности, но не становится Ею. В системе Богумила механизм связи абсолюта-субстанции с деревом никак не объясняется.

Проблема избытка антропоморфизма и апофатики

Подробный антропоморфизм (в случае описания каждого из божеств) объясняются человеческой потребностью в образах, а мифологические противоречия — «непостижимостью» божественного. Согласно православному учению, Бога невозможно увидеть (см. 1 Тим. 6, 16), однако Он реально стал человеком, которого видели другие люди (Ин. 1, 14; 1 Ин. 1, 1). Религиозная концепция Богумила предлагает подробные антропоморфные образы, которые с точки зрения волхва, не отражают настоящей действительности, будучи лишь «вспомогательным» для человека средством взаимодействия с божествами, тогда как по православному учению боговоплощение произошло совершенно реально для установления прямых отношений между Богом и людьми без каких-либо, несуществующих в реальности, антропоморфных образов-посредников. В православии тайна Бога (апофатика) не отменяет логической последовательности догматов, полученных через Откровение. В концепции Богумила апелляция к тайне служит оправданием отсутствия догматизма.

Заключение

С позиций православного богословия концепция Всебога у Богумила представляет собой эклектический синтез пантеизма, мифологического политеизма и магизма, возможную попытку приспособиться к монотеистическому запросу, не принимая его ключевых онтологических требований. Таким образом, в отличие от Православного учения, данная концепция не может рассматриваться как последовательная теистическая система, а остается в поле религиозно-мифологического синкретизма и неоязыческого конструирования.

Источники

- Волхв Богумил (Гасанов Б. А.).* Жива. Богиня жизни и любви в обрядах и мифах славян. Кн. 2. М.: Велигор, 2024.
- Волхв Богумил (Гасанов Б. А.).* Золотая пряжа. Мифы о Великой богине. М.: Велигор, 2025.
- Волхв Богумил (Гасанов Б. А.).* Мир славянских богов. М.: Велигор, 2024.
- Волхв Богумил (Гасанов Б. А.).* Чернобог — темная сила славянского пантеона. Источники. Формирование образа. М.: Велигор, 2022.
- Шиженский Р. В.* Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // Colloquium Neptaplomeres: Научный альманах. Вып. II. Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2015. С. 102–116.
- Василий Великий, свят.* Письмо к Григорию брату (38) // Творения. Т. 2. М.: Сибирская благовозвонница, 2012. С. 504–512.
- Григорий Нисский, свят.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / пер. с древнегреч. А. Десницкого при участии О. Титовой и И. Пролыгиной. М.: Храм Косьмы и Дамиана на Маросейке, 2009.
- Григорий Палама, свят.* Сто пятьдесят глав / пер. с греч. и примеч. А. И. Сидорова. Краснодар: Изд. Библиотеки Свято-Ильинского храма, 2006.
- Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь, 2019.

Литература

- Белов А., Глоба Д.* Интервью с Велеславом (И. Г. Черкасовым) // Colloquium Neptaplomeres. 2018. № 5. С. 82–91.
- Гайдуков А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000.
- Громов Д. В.* Единобожие и многобожие в современном российском язычестве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 245–258.
- Кутарев О. В.* Введение в славянский языческий пантеон: имена божеств, которых точно почитали древние славяне // Языческие верования. 2024. Т. 1. № 1. С. 5–29.
- Кутарев О. В.* Введение в славянский языческий пантеон: имена божеств, которых точно почитали древние славяне // Языческие верования. 2024. Т. 1. № 1. С. 5–29.
- Кутарев О. В.* Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б. А. Рыбакова и его предшественников // Религиоведение. 2013. № 4. С. 170–177.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.
- Смирнов Д. В.* Панентеизм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2023. Т. 54. С. 403–425.
- Смолин И., диак.* Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений. СПб.: Миссионерское обозрение, 1904.

Тютин О. С., Саберов Р. А. Культ Рода и Рожаниц в неоязыческом пантеоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 9. С. 199–201.

Электронные ресурсы

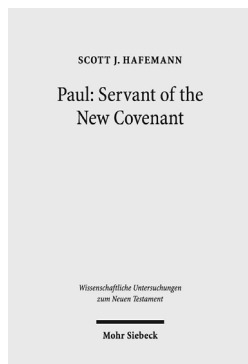
Богиня Марена. Беседа с волхвом Богумилом [Электронный ресурс]. URL: <https://yandex.ru/video/preview/4993188003972957042> (дата обращения: 25.11.2025).

Богумил Гасанов. Страница ВКонтакте. [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/bogumil13> (дата обращения: 15.12.2025).

Кутарев В. О. Славянские древности. Род и рожаницы. [Электронный ресурс]. URL: <https://slav-drevnosti.ru/articles/25> (дата обращения: 02.11.2025).

Хоромы Велеса и Марены. Сообщество ВКонтакте. [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/sviato_velesa (дата обращения: 10.01.2026).

РЕЦЕНЗИИ



Scott J. Hafemann

PAUL: SERVANT OF THE NEW COVENANT. PAULINE POLARITIES IN ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVE

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
(WUNT)) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 420 pp.
ISBN 978-3161577017

УДК 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.005

Рецензируемый сборник эссе Скотта Дж. Хейфмана, бывшего преподавателя Нового Завета в Сент-Эндрюсском университете, ныне вышедшего на пенсию, автора многочисленных книг о посланиях апостола язычников, носит название «Павел: служитель Нового Завета. Противоположности Павла в эсхатологической перспективе». Данный труд основан на более ранней монографии автора 1995 года «Павел, Моисей и история Израиля: противопоставление буквы/духа и аргументация из Священного Писания во 2-м Послании к Коринфянам», вышедшей в 1995 году в том же издательстве и серии (Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3, WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995). Цель этих эссе — проверить обоснованность вывода, сделанного в более ранней монографии, о том, что «противопоставление Павлом Ветхого и Нового Заветов — это не материальный, теологический контраст между двумя разными способами искупления... это [скорее] эсхатологический контраст между двумя эпохами: эпохой Израиля... и эпохой Церкви» (стр. xii). Таким образом, автор обращает внимание на «теологическое», «спасительное» и «концептуальное значение» рассматриваемых текстов (стр. xiii). В целом он стремится разработать «последовательно эсхатологическое, заветное прочтение богословия Павла» (стр. 3).

Во введении Хейфман излагает свое понимание эсхатологии завета. Во-первых, эсхатология апостола язычников предполагает «непрерывность в структуре заветных отношений Бога со своим народом»,

но в то же время «прерывистость... в характере его народа в двух эпохах одной и той же истории» (стр. 9). Во-вторых, он утверждает, что для мышления св. Павла характерна трехчастная структура завета. Исходя из понимаемой таким образом эсхатологии завета, Хейфман отстаивает тезис о том, что «противоположности учения Павла» (стр. 16), такие как закон и Евангелие или вера и дела, следует понимать как формально отличающиеся друг от друга, но не принципиально разные. Новизна Нового Завета предполагает обновление, а не замену старого.

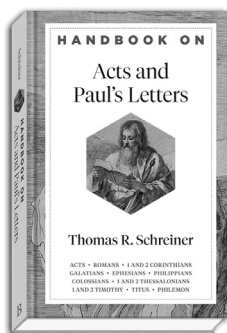
В первой главе Хейфман рассматривает Послание к Галатам 3:6–14 в контексте полемики с Мартином Лютером. Он отвергает антропологическое толкование, предложенное Лютером и его последователями, и делает акцент на эсхатологической экзегезе. Во второй главе исследуются 3–4 главы того же письма. Автор приходит к выводу, что «главной заботой Павла» является «эсхатологическое восстановление... во Христе» (стр. 85). В третьей главе он утверждает, что 2-е Послание к Коринфянам 3:7–18 является «центром» 2-го Кор. 1–9 и именно здесь мы видим убежденность апостола язычников в том, что «новое творение влечет за собой» и «Новый Завет» (стр. 117). В своей комментарии ко 2-му Посланию Коринфянам 10:12–18 (гл. 4) автор замечает, что св. Павел угодил Богу благодаря своей «миссионерской деятельности» (стр. 136). Хейфман убедительно доказывает (гл. 5): Галатам 4:12–20 и 2-е Послание к Коринфянам 4:7–12 свидетельствуют, что «немоощь» св. Павла была основой «его проповеди» (стр. 147). В шестой главе он провокационно утверждает, что безупречность апостола язычников в Послании к Филиппийцам 3:6 — это не «притворство, иллюзия» или «чрезмерная самоуверенность», а скорее свидетельство того, что св. Павел обладал истинной праведностью и безупречностью еще до Христа (стр. 174).

В главе 7 Хейфман, комментируя сложный отрывок из Послания к Римлянам (2:12–16), провокационно утверждает (не подкрепляя, впрочем, сколько-нибудь достаточным обоснованием), что под язычниками в стихе 2:14 якобы следует понимать христиан, и поэтому их «послушание Торе» «станет критерием окончательного, эсхатологического суда... Бог будет судить тех, кто грешит» (стр. 236), будь то евреи или неверующие язычники. В беседе с Кристером Стендалем (глава 8) автор, уделяя внимание 11 главе Послания к Римлянам, соглашается с критикой последним интроспективного подхода Запада и его последующего «противопоставления закона и Евангелия» (стр. 269), но отвергает его утверждение о том, что оправдание верой применимо только к язычникам. В главе 9 цитаты из Ветхого Завета в 15 главе Послания

к Римлянам рассматриваются как связующее звено между «эсхатологической надеждой язычников... и искуплением Израиля» (стр. 295). В десятой главе автор утверждает, что Гал. 5–6, 1 Кор. 7 и 2 Кор. 5:17 усиливают связь между Новым Заветом и новым творением. В заключение Хейфман сравнивает взгляды апостола язычников с идеями Кумранской общины.

Переходя к оценке рецензируемого труда, необходимо отметить, что Хейфман, судя по всему, рассматривает оправдание верой как событие, которое произойдет только в будущем. Более того, основным условием этого будущего оправдания он *de facto* считает закон, а не веру: «Критерием оправдания в Судный день... будет то, что верующий «исполняет закон»» (стр. 359). Это и другие подобные утверждения, несомненно, будут подвергнуты критике со стороны православных паулинистов. В целом же рецензируемый сборник эссе является результатом работы ученого, достаточно глубоко погрузившегося в исследование корпуса Паулиnum и вторичной литературы по связанной с ним сложнейшей проблематике. Хейфман, симпатизируя новым тенденциям в теологии, в то же время анализирует сам текст Посланий апостола язычников и вторичные источники, не боясь высказывать несогласие или занимать позицию меньшинства. В этом смысле данная работа рекомендуется к изучению и критическому анализу исследователями наследия св. Павла и Нового Завета в целом.

*Михаил Всеволодович Ковшов,
иерей Александр Тодиев*



Thomas R. Schreiner

HANDBOOK ON ACTS AND PAUL'S LETTERS

(Handbooks on the New Testament). Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2019. 480 pp. ISBN 978-1540960177

УДК 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2026.14.2.006

Справочник Томаса Шрайнера по Деяниям и Посланиям св. Павла занимает место, если таковое вообще возможно, между типичным Введением в Новый Завет и экзегетическим комментарием. Он представляет собой первую часть серии из трех томов, охватывающих весь новозаветный канон. Редактор серии, Бенджамин Глэдд, намерен представлять во всех томах серии «краткий обзор каждого отрывка из Нового Завета, не увязая в подробном толковании», и уделяя при этом «особое внимание аллюзиям и цитатам из Ветхого Завета... Каждый том содержит богословскую и пасторскую информацию» (стр. ix–x).

В четырнадцати главах, объем которых варьируется от девяти до более чем шестидесяти страниц, Шрайнер дает нам достаточно подробный обзор книги Деяний апостольских и писем св. Павла. Вопросы авторства, происхождения, назначения, адресатов и датировки кратко описаны главным образом для того, чтобы сориентировать читателя на точку зрения Шрайнера; иногда упоминаются и альтернативные гипотезы. Хотя автор книги и говорит о том, что св. Лука написал Деяния в 60-х годах, а канон Посланий апостола язычников, состоящий из тринадцати писем, однозначно атрибутируется им самому св. Павлу, он, к сожалению, не включает в него Послание к Евреям, отдавая тем самым своеобразную дань критической школе библеистики (отрицательной библейской критике). В то же время языковое, стилистическое и богословское своеобразие данного письма успешно объясняется с помощью гипотезы о секретарях апостола язычников, в рамках которой, как указывает Бенджамин Лэрд, можно утверждать, что «текст Послания к Евреям был павловой речью, которая позже была записана как литературный документ»¹.

1 *Laird B. P. The Pauline Corpus in Early Christianity: Its Formation, Publication, and Circulation.* Peabody (Mass.): Hendrickson Academic, 2022. P. 233.

Иными словами, в основе письма лежит отредактированная проповедь апостола язычников, вначале произнесенная на древнееврейском/арамейском во время уз св. Павла в Риме, а затем записанная по-гречески (возможно, по памяти) кем-то из его учеников/секретарей. Ознакомившись с получившимся текстом, св. Павел санкционировал его отправку как Послания, на что явно указывают завершающие стихи заключительной 13 главы письма.

За редким исключением, Шрайнер не останавливается подробно на структуре новозаветных писаний, довольствуясь кратким изложением их ключевой проблематики. Он тратит основную энергию именно на те места, толкования которых, по словам редактора серии Глэдда, мы и вправе в первую очередь ожидать: в каждой главе преобладает краткое изложение экзегетических выводов по важным подразделам толкуемых книг Библии. Эти краткие изложения раскрывают суть каждой главы и часто указывают на то, как свв. Лука и Павел использовали Ветхий Завет. Время от времени автор также кратко останавливается на ключевых вопросах толкования и экзегезы. Нередко Шрайнер предупреждает читателя, что его позиция по тому или иному тексту не лишена критики, но, как правило, он довольствуется тем, что направляет своих читателей к более подробным комментариям для получения дополнительной информации. Каждая глава сопровождается довольно обширным списком толковательных трудов, в основном изданных с 1990-х годов по настоящее время, а также отдельным списком избранных монографий, эссе и статей. Среди комментариев присутствуют некоторые классические работы эпохи Реформации, а также XIX века. Как и следовало ожидать, книга дополнена неплохими указателями Священных Писаний и древних рукописей, а также описанием затрагиваемых тем.

Учитывая обширный послужной список Шрайнера, состоящий из работ по толкованию св. Павла, нескольких томов известных экзегетических комментариев, монографии по закону и теологии апостола язычников, неудивительно, что он превосходно разбирается в Посланиях последнего. Подход автора заключается в достаточно тщательном изучении текста с целью не дать читателю заблудиться в экзегетическом лесу различных интерпретаций. Шрайнер подчеркивает, что и св. Лука, и св. Павел понимают типологическое значение Ветхого Завета, не теряя при этом должной антропологической направленности.

В то же время в рецензируемой работе присутствует определенная неравномерность. Главы, посвященные Посланиям к Римлянам

и Галатам, значительно более сложные и содержательные, чем, скажем, по Посланиям к Колоссянам и Титу. Впрочем, последнее неудивительно, учитывая не только объем и значение двух первых писем в истории интерпретации наследия апостола язычников, но и с учетом истории предыдущих публикаций самого Шрайнера. Хотя вопросы, касающиеся использования Ветхого Завета, рассматриваются автором достаточно подробно, формат работы не позволяет обсудить альтернативные подходы к апостольской герменевтике таких ученых, как Ричард Хейз, Фрэнсис Уотсон и Мэтью Бейтс.

В целом, руководство Шрайнера представляет собой небезынтересный (хотя в то же время и далеко не бесспорный) пример работы известного современного протестантского библеиста со всем корпусом Паулиnum и как таковой может оказаться полезным (при должном уровне критического анализа) студентам библейских отделений магистратуры, пишущим диссертации по Посланиям апостола язычников либо книге Деяний.

*Михаил Всеволодович Ковшов,
Олег Анатольевич Суханов*

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
№ 2 (14) • 2025

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 4¾
Подписано в печать 12.09.2025