

УДК 141.41



Аникеева Е.Н.

## Вопрос о личностном бытии в западноевропейском теизме

Аникеева Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент Российского университета дружбы народов и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета  
E-mail: anikееva.elena@rambler.ru

Теизм рассматривается не только как обозначение определенной концепции, но и в качестве категории, являющейся одной из фундаментальных в философии, философии религии наряду с пантеизмом, панентеизмом и деизмом. В статье рассматривается западноевропейская идея личного Бога, которая в ее специфическом значении в отличие от безличного Абсолюта по определению является фундаментальным вопросом для самого теизма.

**Ключевые слова:** теизм, панентеизм, эссенциализм, личность как ипостась, личностное бытие.

Категориальным инструментарием, используемым в философии, философии религии, истории философии, являются понятия деизм, пантеизм, панентеизм и теизм. С одной стороны, эти понятия выработаны для обозначения соответствующих новоевропейских концепций, но, с другой, – эти же понятия активно используются при категоризации широкого круга учений, древних и современных, западных и восточных (например, пантеизм стоиков). В своих дефинициях теизм стоит несколько особняком от «пантеизма», «панентеизма», «деизма», определяемых преимущественно в качестве философских понятий и учений: «теизм» «числится» не только философским инструментом, но лежит как бы на пересечении философии и религии, философии и богословия. При поиске и выделении существенных признаков категории «теизм» автору стало очевидно, что эти признаки не были четко актуализированы в истории западных теистических концепций, и теизм нуждается и будет еще нуждаться в своей философской «апологии».

Теизм в противоположность другим означенным категориям в нашей литературе чаще определяется в качестве доктрины личного Бога Творца, трансцендентного миру, и Промыслителя, имманентного миру; между тем как другим категориям, прежде всего, пантеизму и деизму приписывается, как правило, главный признак безличного Божества или состояния. Справедливости ради надо сказать, что деизм и особенно панентеизм понимаются в нашей литературе неоднозначно: панентеизм признается разными авторами учением одновременно и о личном Боге, и безличном Абсолюте, их синтезом, или синтезом теизма и пантеизма. Такое определение панентеизма нам представляется философски мало артикулированным хотя бы потому, что сначала между личным Богом, личностным бытием, с одной стороны, и безличным Абсолютом, – с другой, необходимо провести четкую и развернутую демаркацию<sup>1</sup>, а впоследствии можно уже говорить об их синтезе и т.д. Панентеизм в то же время понимается рядом авторов по-другому, и мы полностью согласны в этом вопросе с автором фундаментальной монографии по философии религии Ю.А. Кимелевым: «Панентеизм в определенном аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма»<sup>2</sup>, – то есть, доктрины безличного Божества. Так или иначе теизму почти всегда и в любом случае приписывается существенный признак доктрины личного Бога. На наш взгляд, основными проблемами в определении теизма как философской категории являются уточнение и углубление признаков «личный Бог», «личностное бытие» (или: «духовно-личностная действительность»<sup>3</sup>) и выяснение характера дихотомии «личное – безличное» в метафизическом плане. Цель данной статьи – обнаружить трудности, которые возникают в понимании личностного бытия и определении личного Бога в западных теистических и близких к ним концепциях, из-за чего западный теизм оказался, по мнению автора, философски менее сильным и менее обоснованным по сравнению с другими перечисленными концепциями.

В соответствующих публикациях нами было показано, что дихотомия «личного – безличного» является корневой не только для разграничения между названными категориями и теизмом, но и для метафизического конструирования сравнительного анализа двух основных типов религиозности: политеистического и монотеи-

<sup>1</sup> Демаркация такого типа была проведена мною (см.: Аникеева Е. Н. Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность; границы индийского теизма // *Пространство и Время*. 2013, № 3(13). С. 198–208).

<sup>2</sup> Кимелев Ю.А. *Философия религии*. М.: Открытое общество, 1998. С. 232.

<sup>3</sup> Кимелев Ю.А. *Философский теизм: Типология современных форм*. М.: Наука, 1993. С. 5. См. также: Яблоков И.Н. *Теизм* // *Словарь философских терминов*. М., 2004. С. 575.

стического<sup>1</sup>. Опыт раскрытия связи доктрины безличного Божества с политеизмом явилось исследование автором метафизики традиционной индийской религиозности, указаны адекватность и границы применения философско-религиозных категорий к индийской религиозности как политеистической в ходе ее сравнения с монотеистической религиозностью (христианством) и сформулировано положение о безличностно-пан(ен)теистической основе индийских религий в противовес абсолютно-теистическому фундаменту монотеизма. При этом нами были использованы лосевские контрастные категории *атрибутивно-функциональной и ипостасно-субстанциальной концепций личности*<sup>2</sup>. Безличностно-пан(ен)теистическое ядро индийской религиозности вовлекает в свою орбиту теистические тенденции и концепции (которые строятся на *атрибутивно-функциональной концепции личности*) и создает с ними отношения притяжения – отталкивания, единства и противоположности, в чем и заключается диалектика личного – безличного в ней.

Поскольку дихотомия «личное – безличное» является ключевой категориальной компонентой, то целесообразно проследить ее актуализацию в истории западной философии и то, насколько потенции западного теизма были реализованы. Теизм как таковой, возникший в школе кембриджских платоников, продолжал развиваться в западной мысли, прежде всего, в философско-богословских христианских учениях. Между тем, пантеизм, а впоследствии панентеизм чаще, чем теизм, завоевывал умы западных философов и потому, наверное, реже подводился под мировоззренческие основы нехристианских и немонотеистических религий. Чтобы разобраться в причинах этого, необходимо, прежде всего, определиться с понятием личностного бытия. Для его характеристики можно было бы найти несколько вариантов обретения точки отсчета, от которой терминологически и концептуально стоит отталкиваться: от «Истинной духовной системы мира» основателя теизма Ралфа Кедворта, от средневековой патристики, от концепций современных персоналистов или..?

Оптимально было бы начать с патристики, где обретается исток метафизического учения о личности, а в патристике философия и богословие слиты воедино. Общеизвестно, что со времен каппадокийцев постулатом христианского учения является положение, согласно которому «лицо» свободно определяет образ своего существования и онтологически первично по отношению к «природе». В христианском богословии «Лицо» передается термином «Ипостась». А смысловое отождествление категории «Ипостась» с «Лицом» («просопон») отличает христианство от античной философии (у Плотина, например, Божественные Ипостаси не есть Лица). Такое отождествление «Ипостаси» и «просопон» считается коренным изменением, которое совершило христианское богословие и философия по сравнению с античным менталитетом<sup>3</sup>. Однако в патристике отсутствует современный язык философских категорий («теизм», «личностное бытие», даже «личный Бог»), хотя содержание ряда категорий этого современного языка, несомненно, имплицитно там заложен. Имея это в виду, следует отметить, что в христианском богословии идея личности развивается не философски-абстрактно, а «религиозно-конкретно», и философская категория «ипостась» используется, прежде всего, для обозначения Лица Святой Троицы с присущими Ему свойствами, а не в целях выработки понятия «личностное бытие». Значит, для нахождения личностных характеристик в современных терминах требуются другие источники.

Чтобы двигаться дальше в философском определении личностного бытия, можно воспользоваться «рабочей» ее характеристикой, имеющей хотя бы в философских учебниках. Личностью там называется, прежде всего, субъект как та целостность, («мера цельности»), которая наделена самосознанием и самоопределением/свободой<sup>4</sup>. Эта характеристика личностного бытия при первом приближении подойдет и для рабочего определения понятия «личный Бог». Личный Бог тогда будет отличаться от безличного Божества, прежде всего, тем, что Он Субъект, обладающий свободой/волею и признаками целостности, цельности, которые идентифицируют «конкретность» личности (в отличие, например, от безличной воли/свободы у Шопенгауэра).

При поиске эталонных характеристик понятий «личный Бог» или «личностное бытие» в западной философии в следующую за средневековым эпоху обнаруживается картина, показывающая невеликий интерес к этим понятиям и даже в какой-то мере их игнорирование. На наш взгляд, гуманисты эпохи Возрождения поднимали и раскрывали не тему личности, но проблему человека, а это не одно и то же, хотя эти категории друг с другом связаны. Качества личностного бытия в западной философии в период Возрождения и Нового времени не являлись аксиомами и не принимались в их абсолютном значении не только в нетеистических учениях, отошедших от традиционного христианства, но зачастую и в доктринах, позиционирующих себя как христианские (то есть, «теистические»). Можно в этой связи вспомнить спор современников о «пантеистических» уклонах в концепции экспликации мира из Бога кардинала Николая из Кузы. А Марсилио Фичино, будучи католическим священником, признавал существование Мировой Души и вводил ряд пантеистических платонических элементов в свою философию. Несовместимость категории Мировой Души, которая, по нашему убеждению, по своему онтологическому статусу может быть только безличной, с идеей-догматом о Святом Духе как Лице следует хотя бы из отсутствия положения о Мировой Душе в догматике и из того, что в восточной патристике имелось альтернативное, но совместимое с догматом об Ипостаси Святого Духа учение об эйдосах, или логосах, твари<sup>5</sup>. Архим. Киприан (Керн) пишет: «Как видим, Палама не допускает существования Мировой

<sup>1</sup> Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М., РУДН, 2010; она же. Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) (гл.2, разд. III) // Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия: Восток – Запад / Под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2009.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.8. Ч.1. М.: «Искусство», 1992. С.357 и др.

<sup>3</sup> См.: Хоружий С.С. Богословие Соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богословия // XIV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Материалы 2004 г. М., 2004. С. 14; Яннарас Х. Вера Церкви. [http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera\\_tcerkvi\\_05-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_05-all.shtml); Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pagez.ru/olb/155.php>

<sup>4</sup> См., напр.: Спиркин А.Г. Основы философии. М., 1987. С. 451.

<sup>5</sup> См., напр.: Петров В.В. Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX



Давид Юм (David Hume, 171–1776)



Ральф Кэдворт (Ralph Cudworth; 1617 – 1688), английский философ, лидер кембриджских платоников



Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775 – 1854)

Души. Св. отцы вообще относились неодобрительно к этой мысли<sup>1</sup>.

Если традиционным христианским философам и богословам не всегда удавалось оставаться в рамках строгой концепции личного Бога, то что же тогда говорить о «нетрадиционных» философам-просветителях? Давид Юм, рассуждая в своем «Трактате о человеческой природе» (часть IV) о бессмертии души, принимал безоговорочно тезис о том, что «душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения»<sup>2</sup>, при этом он имел в виду некоторую единую духовную субстанцию, в которой заключено и Божественное, и человеческое; значит, субстанцию безличную. Если эта единая духовная субстанция, по мнению Юма, бессмертна, то индивидуальные человеческие души смертны и мало отличаются от душ животных: «*Метемпсихоз* [курсив Д. Юма – Е.А.] является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии»<sup>3</sup>. Данные мысли Юма говорят о том, что и Божественную субстанцию, и человека он понимает в безличном ключе, и, несмотря на то, что философ был сторонником скептицизма, его рассуждения несут, несомненно, пантеистическую окраску. Также подавляющее большинство других просветителей, как известно, были далеко не теистами, что не нуждается в дальнейших иллюстрациях.

Напротив, кембриджские платоники, «традиционные» богословы и философы, сделали великое дело, подарив нам категорию «теизм». В споре с деистами и пантеистами они отстаивали наличие в мире Промысла (личностное свойство) и Богоприсутствия<sup>4</sup>. Но платонизм самих кембриджских философов («платоников») даже их не позволяет признать «чистыми», глубоко последовательными теистами, теистами «до конца», так как они утверждали принцип эманации мира из Бога и идею Мировой Души, что грешит, мягко говоря, нестыковкой с понятием «личный Бог» и с христианскими догматами. Возможно, ни Ральф Кэдворт, ни его последователи и ученики тогда не обратили пристального внимания на это противоречие, наверное, в силу их принадлежности к англиканству, где отсутствует тесное преемство с патристической традицией и Церковные соборы и их догматические определения не являются обязательными. Получается, что «личный Бог» кембриджских платоников частью личный, а частью – безличное Божество, потому сами создателя категории «теизм» оказываются балансирующими между теизмом и пантеизмом. Подобным же образом можно оценивать идеи личного Бога в нехристианских философиях: платоновский Демург – лишь отчасти личный Бог, а квалификация платонизма и платонизма как пантеистических учений не противоречит тому, что в них присутствуют элементы теизма, строго говоря, относительного теизма.

Приходится констатировать, что в споре пантеистов, деистов и теистов XVII в., хотя и выработывались, оттачивались основные философско-религиозные категории, но проблема «личный Бог – безличное Божество» до конца так и осталась не проясненной. Потому и у родоначальников термина «теизм» трудно найти эталонное понимание личностного бытия. Значит, теизм в западной философии был понятием не строгим, но колеблющимся между соответствием и несоответствием своему назначению – эйдосу личностного бытия. А, может быть, теизм, родившись, но не успев окрепнуть, стал походять на призрак, ибо не имел в себе основополагающего корня: призрак, бродивший по Европе?

Теперь интересно обратиться к представителям немецкой классической философии, истовым поборникам идеи свободы (что является безусловной характеристикой личности), так сказать, философам свободы, но у них можно обнаружить не менее парадоксальную ситуацию в отношении идеи личного Бога. У Шеллинга, крупнейшего «философа свободы» обнаруживается парадоксальная ситуация в отношении идеи личного Бога. Шеллинг ярко выразил свою позицию в этом плане. Он считает свободу неотъемлемой принадлежностью Божественно бытия, и, казалось бы, в его философии должно быть найдено искомое нами понятие «личный Бог», однако... Шеллинг со всей определенностью заявляет:

«Единственно возможная система разума есть пантеизм [но не фаталистический, а «мистический»]<sup>5</sup>. Итак, Шеллинг отстраняется от теизма и выбирает пантеизм, который на самом деле следовало бы назвать пантеизмом. Почему же все-таки Шеллинг даже по названию не выбирает теизм? Разумеется, данный вопрос требует отнюдь не беглого рассмотрения, но можно сказать следующее, что при всей приверженности идее свободы философ отстает и понимает ее как безличное воление. (Подобно Шеллингу, Шопенгауэр также видит волю безличной – «Мир как воля...»). Итак, понятие «личный Бог» не только не кладется Шеллингом в основу его системы, но философ намерено не связывает себя с необходимостью введения этого понятия. С нашей точки

Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 16–25.

<sup>1</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 299.

<sup>2</sup> Юм Д. О бессмертии души // Антология мировой философии. Т.2. М., 1970. С. 599.

<sup>3</sup> Там же. С. 602.

<sup>4</sup> См.: Перепелкина М.В. Платонизм Ралфа Кэдворта. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2001.

<sup>5</sup> Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 90.

зрения, противоречия нет между тем, что основа доктрины философа па(ен)теистична и тем, что отдельные характеристики Бога, прежде всего, свобода относятся к личностным, поскольку это характеристики атрибутивной концепции личности, а не абсолютно-личностные параметры.

Также, в-третьих, и у крупнейшего «философа свободы» Гегеля личностность («Персональность») понимается своеобразно. В гегелевской философии религии исторические религии развиваются в триадическом порядке: религии субстанции, или Объекта; религии духовной индивидуальности, или Субъекта; религии откровения (христианство). Нет нужды долго комментировать то обстоятельство, что гегелевская трактовка христианства была весьма далека от его прототипа даже в лютеранской церкви, не говоря уже о средневековых нормах, а трактовка понятия «личность» приобрела в гегелевской философии далеко не теистическую окраску. Сам философ критикует как пантеизм, так и теизм за их «ограниченность», «односторонность». В этой связи стоит обратиться к критике Гегеля способов персонификации индийских божеств и ее философском осмыслении – это «брахмафикация», как он ее называет. Рассматривая работу В. фон Гумбольдта о «Бхагавадгите», Гегель анализирует соотношение высшего безличного Единого Брахмана и личного бога Брахмы и задается вопросом о «персональности» Брахмы. «Персональность Брахмы – пустая форма, лишь голая персонификация. Следует отличать простую персонификацию Бога или богов... от личностности»<sup>1</sup>. Далее Гегель утверждает, что почитание личного Брахмы, этот «монотеизм» так же является «в сущностном отношении пантеизмом»<sup>2</sup>. На первый взгляд, это утверждение справедливо, но оно нуждается все же в конкретизации гегелевского контекста интерпретации индийской религиозности.

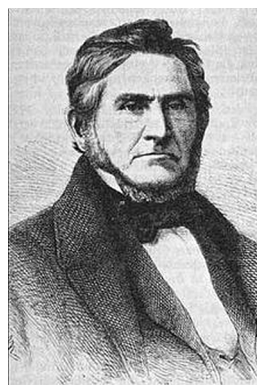
Гегель понимает Божественную личность не в плане абсолютном, ипостасном, но сугубо в рамках своей философской системы как логическое развитие и снятие противоположностей между Субъектом и Объектом. Брахма и Брахман для немецкого философа не является и не может являться постижением конкретного духа, а индийские и другие восточные религии остаются для него только религиями Объекта. По Гегелю, Абсолютный Дух, проходя свое религиозное поприще, на высшей стадии (христианство) синтезирует религии Объекта и Субъекта, (что и есть «откровение», самораскрытие Абсолютного Духа). Если же происходит синтез субъекта и объекта, следовательно, личного и безличного, то личностное бытие в абсолютном смысле уже отсутствует, и сам этот Абсолют должен пониматься, прежде всего, как безличное начало, включающее в себя все, в том числе и личное, разумеется, относительно-личное (как в математике, «минус», помноженный на «плюс», дает в результате «минус»). А поскольку личностное бытие всегда есть, как минимум, бытие субъекта (но обратное не всегда случается) и отнюдь не объекта, постольку оно «благополучно» преодолевается в гегелевском «христианстве», и философа нельзя даже заподозрить в теистических симпатиях. Добавим к этому, что христианская Троица у Гегеля трактуется в том же ключе: каждая из Ипостасей находится по отношению к другой в стадияльно-диалектическом развитии, и Бог Отец и Бог Сын синтезируются в Святом Духе, — тогда как в догматике Лица равночестны и равнобожественны (потому что Они «ипостаси»). Таким образом, тринитарный догмат у Гегеля претерпел существенную трансформацию. Отсюда следует, что Божественная Ипостась да и личность вообще теряет в гегелевской философии, как минимум, такой признак рабочего определения личности, как целостность.



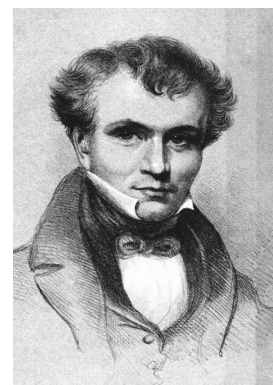
Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831)



Иммануил Герман Фихте (Фихте-мл.; Immanuel Hermann von Fichte; 1796–1879), философ, сын Иоганна Готлиба Фихте



Христиан Герман Вейсе (Christian Hermann Weisse, 1801–1866), немецкий протестантский философ



Генрих-Мориц Халибеус (Heinrich Moritz Chalybäus, 1796–1862), немецкий философ, автор работ по эзегетике

После Шеллинга и Гегеля против преобладающего пантеизма (точнее, пантеизма) в их системах выступили, защищая теизм, Фихте-младший, Ульрици, Вейсе, Халибеус и ряд других авторов, но нельзя сказать, что они оставили весьма заметный след в истории философии. Итак, у крупнейших представителей немецкой классической философии в лице Шеллинга и Гегеля «теизм», «личный Бог», «личностное бытие» были понятиями и концепциями, в которых вопрос о контрадикции личного – безличного, по меньшей мере, не достаточно философски артикулирован. Эти и другие крупные философы видели нечто ограниченное («призрачное») в теизме и потому его «преодолевали», и их влияние среди прочих факторов привело, по-видимому, к отсутствию большого числа серьезных философских апологетов теизма в ту эпоху. Проблема подробного обоснования категории «личный Бог» в противовес безличному бытию осталась с тех пор не до конца востребованной. Такая ситуация сложилась, по нашему мнению, главным образом, из-за отсутствия стимулов философской разработки данной проблемы. Не последним

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994, № 11. С. 159.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Об эпизоде "Махабхараты"... с.162.

обстоятельством было и то, что в отношении идеала и идеи личностного бытия как ипостаси не имелось глубокой, полной и последовательной разработки, могущей раскрыть этот идеал в неискаженном и «неповрежденном» виде (как это вышло у кембриджских платоников). В результате, отсутствие серьезной философской категоризации личностного бытия не позволяло теизму в новое время серьезно конкурировать с его оппонентами.

Перейдем к концепциям западного теизма новейшего времени, где теизм совершенно определенно связывается с христианской «философской теологией». И в этом, на наш взгляд, состоит исходная трудность в философском определении и самоопределении теизма, о которой говорилось выше, поскольку в данном случае теизм при таком определении – прежде всего, теология, а потом уже философия, или «философствующая» дисциплина в рамках теологии. Весьма ценна для понимания современного теизма книга Ю.А. Кимелева «Философия религии», где представлены течения современного западного теизма и даны нужные дефиниции<sup>1</sup>. В этой монографии утверждается, что для реконструкции классического «метафизического» теизма необходимо, прежде всего, брать работы, где развита доказательство бытия Бога и других Его атрибутов: «Традиционный философский теизм — это по преимуществу философское осмысление ряда атрибутов, в наибольшей степени доступных философской рефлексии»<sup>2</sup>. Среди этих атрибутов перечисляются следующие: единство, бытие, бесконечность, простота, всеведение, нематериальность, любовь, всемогущество и прочие. Однако дело заключается в том, что эти атрибуты, как замечает Кимелев, относятся как к Божественной сущности, так и к Божественному Лицу. Более того, мы бы сказали, что ряд этих атрибутов (например, первые шесть) могут относиться не только к личному Богу, но и к безличному Абсолюту, скажем, Брахману, Благу, Уму и т.д. Мы полагаем, что данные общие свойства, открытые во многих религиях, в их метафизических построениях, есть выражение естественного Богопознания, которое дано многим народам, не исповедующим монотеизм. Однако не всем дано Откровение о Божественной личности. По меткому замечанию архим. Софрония (Сахарова), «естественный разум, предоставленный самому себе, роковым образом приходит к пантеистическому мироощущению...»<sup>3</sup>.

Обратимся к еще одной значимой работе по теме – альманаху «Философия религии»<sup>4</sup>, где имеется обзорная и обширная переводная статья заслуженного профессора философии Оксфордского университета Р. Суинберна касательно современной англо-американской философии религии<sup>5</sup>. У него обнаруживается, по сути, идентичное предыдущему пониманию теизма. Суинберн, кстати, отмечает, что в англо-американской традиции после 60-х гг. XX в. название «философия религии» вообще утвердилось за теми течениями, которые сейчас принято обозначать собственно «теизмом»<sup>6</sup>. Теизм как концепция в абстрактном выражении здесь определяется вполне «хрестоматийно»: учение о личном Боге Творце и Промыслителе мира, — но основные параметры теизма, как утверждает Суинберн, «ведут свое начало из греческой традиции» (надо понимать, от Аристотеля), кристаллизуются у Аквината и других схоластов<sup>7</sup>. Статья раскрывает свой предмет через основные теолого-философские вопросы и проблемы, многие из которых были заданы в средние века, особенно система различных доказательств бытия Бога, обоснование веры как таковой (подраздел «Обоснование теизма»), и прочее. Но надо признать, что схоластическая проблематика по доказательствам бытия Бога как Первопричины, Перводвигателя, Высшего Блага и подобных Божественных свойств относится, прежде всего, к сущности, но не собственно к Божественной личности. И поскольку доказательства такого рода впервые предприняты Аристотелем, то его первого по такой логике вещей следовало было бы отнести к «теистам». Однако данное определение вызовет серьезные возражения, так как Бог у Аристотеля – безличный мыслящий самого себя Ум, а не любящая тварь Личность.

Подобным же образом понимается теизм у М. Мюррей и М. Реа во «Введении в философию религии». Книга состоит из 3-х частей: 1) о природе Бога, 2) о рациональности в религии и доказательствах бытия Бога, 3) о проблемах бессмертия души, связи религии, политики и морали и проч.. «Мы, классические теисты...», — говорят авторы о своем самосознании и о предмете философии религии (также о предмете философской теологии), какими они сложились на протяжении полувека в англоязычных странах<sup>8</sup>. Значит, современный теизм, затрагивая вопросы о личностном Боге в совокупности с общими свойствами Бога – Сверхсущего вообще, не имеет своей основной задачей противопоставление личного – безличному. Такое эссенциалистское понимание «теизма» приводит, как минимум, к его расширительному толкованию. Данное расширительное значение категории «теизм» еще в XVIII в. выразил первый историк философии религии Иммануил Бергер. В передаче В. Шохина, И. Бергер считает, что «...основоположение религии составляет идея Божества (понимается ли оно как единое или множественное, как абстрактное или конкретное), а потому все те, у кого автор [И. Бергер – Е.А.] обнаруживает эту идею, идут у него по разряду «теистов», включая даже таких философов, как Эпикур»<sup>9</sup>. Расширительное понимание теизма не акцентирует проблему отграничения «теизма» от «пантеизма» и других категорий и дает нам ситуацию, которую иначе не назовешь, как «выветривание» основной проблематики теизма и превращение его в «бледную», эфемерно-призрачную концепцию.

Учитывая, что рассмотренные нами труды под названием «Философия религии» репрезентативны для понимания современного западного теизма, то основным его содержанием следует считать продолжение западной схоластической традиции, прежде всего, томистского образца, а шире, — естественной теологии, которая отождествляется здесь с философией. Бытие Божие, бессмертие души, по Фоме Аквинскому, — это предмет естественной теологии, а

<sup>1</sup> Кимелев. Философия религии. С.169–253.

<sup>2</sup> Там же. С.226.

<sup>3</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письмо 28: О православном догматическом сознании // Подвиг богопознания. 2-е изд. СТСЛ, 2010. С. 275.

<sup>4</sup> Философия религии: Альманах. 2006–2007 / В.К.Шохин, отв. ред. М., 2007.

<sup>5</sup> Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах... С. 89–136.

<sup>6</sup> Ср. такое же понимание теизма: Томсон М. Философия религии. М., 2001.

<sup>7</sup> Суинберн. Философия религии в англо-американской традиции. С. 89.

<sup>8</sup> Мюррей М., Реа М. Введение в философию религии. М.: ББИ, 2010. С.31.

<sup>9</sup> Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах... С. 27.

размышление над тайной Троицы, или Ипостасей, не может стать для нее задачей, поскольку это непостижимые догматы, которые являются предметом теологии откровения. Следовательно, вопрос о личном Боге в томизме изначально не входил в задачи философии/естественной теологии, и ее проблематика, в основном, остается эссенциалистской, где преобладает анализ сущностных, а не личностных атрибутов Бога. Интерес к свойствам личностного бытия, даже если они и разрабатывались в рамках англо-американской теологии/теизма, пришел в современную философию «другим путем», не через теизм, который остается рационалистически-сухим, схоластическим.

Если принять, что преобладающей тематикой западной схоластики и современного теизма являются доказательства бытия Бога эссенциалистского плана, то отсюда следует, что выражающаяся в абстрактных, общих понятиях Божественная сущность может постулироваться и доказываться схожим образом не только в религиях монотеистических, но и в политеизме, – и для этого есть реальные основания. Яркий пример тому – доказательства бытия и атрибутов Ишвары (имя и категория личного Бога в индийской метафизике) в рамках индийского теизма (чему преимущественно посвящает свои исследования автор данной статьи). Также классическим примером выражения Божественной сущности в метафизике политеистической религиозности, помимо Аристотеля, является Платон. Последний требовал установить «единобожие» в качестве первого и главного закона идеального государства, то есть, что Бог один и един, не меняет своих обликов, совершенен, благ и т.д. («Государство», фр. 380d–381d). Однако отсюда отнюдь не следует, что Платон – теист и монотеист в собственном смысле слова. Но его, как и множество других философов, не принадлежащих к монотеистической парадигме, объединяет с теизмом абстрактное понимание Божественной сущности и учение о ней. Но качественно разделяет монотеистическую и политеистическую парадигмы не вопрос о сущности Бога, а трактовка личности Бога (богов).

Итак, одной из основных проблем современного теизма является та, что в рамках эссенциализма все же не во всей полноте могут решаться вопросы философской разработки противоположности личного – безличному и отлучия христианского теизма от нехристианского теизма. Между тем проблемы личности, онтологии личности, метафизики личности, личностного бытия не только не были обойдены современными западными философами, но оказались весьма востребованными со стороны представителей экзистенциальной философии, философской антропологии, персонализма и др. Однако эти философы не причисляют себя к теистам и, насколько известно, не объявляют их своими предшественниками. Хотя в качестве исключения можно привести Габриеля Марселя, яркого и глубокого мыслителя, философию личности которого некоторые авторы называют «экзистенциальным теизмом»<sup>1</sup>: ему принадлежат идеи «метафизического статуса личности», «абсолютной личности»<sup>2</sup>. В то же время Марсель оказался в «опале», поскольку в 1950 г. вышла энциклика «*Humani generis*» папы Римского Пия XII, в которой философское течение экзистенциализма подверглось осуждению за противоречие догматам католической Церкви. Философу как правоверному католику такое осуждение было тяжелым испытанием судьбы. Данное осуждение, думаем, не носит частный характер, а свидетельствует о серьезной демаркации между современным теизмом и экзистенциально-персоналистскими философскими течениями.

Можно сказать, современный теизм не может полностью удовлетворить потребностям современной философии в решении проблемы личности, а эта проблема для нее продолжает оставаться актуальной и востребованной. Экзистенциальная философия, в целом, выступала против эссенциализма, значит, и рационалистической схоластики, теизма, противопоставляя ему проблему экзистенции в рамках «новой онтологии», и проблема личности стоит как одна из ключевых в такой онтологии. Но отсюда однако совсем не следует, что решения этой философии, особенно со стороны нерелигиозного экзистенциализма могут быть согласованы с патристической традицией. Можно сказать, что в сложившейся философской ситуации не случайно получили широкий резонанс течения «неопатристического синтеза» русского богословия в эмиграции XX в., представленного прот. Георгием Флоровским, В.Н. Лосским, прот. Иоанном Мейендорфом, архим. Софронием (Сахаровым) и др. и так наз. православного персонализма, развивающего традиции «неопатристического синтеза» (современных греческих и русских православных богословов и философов Хр. Яннараса, митр. Иоанна Зизиуласа, С.С. Хоружего, С.Н. Чурсанова и др.). Ибо в этом пласте современной мысли обнаруживается ориентация на учение о личности в согласии с патристическим наследием и разработка этого учения именно в метафизическом ключе, а не в философско-антропологическом или социологическом аспекте, как представлено у многих западных философов-персоналистов.

На наш взгляд, далеко не беспочвенным, не небезосновательным являлся высказанный несколько десятилетий назад тезис С.С. Хоружего о том, что философская история понятия личности не сложилась, «хотя этому понятию [личности – Е.А.] никогда не отказывали в философской глубине, тем не менее поныне не существует развитой философии личности»<sup>3</sup>. Автор говорит здесь о недостатке именно онтологических основ теории личности, метафизики личности, – от которой нам нужно было бы оттолкнуться при характеристике личностного бытия. В современной богословско-философской рефлексии над восточно-христианской традицией был сделан ряд важных работ для углубления понимания личностного бытия, и что немаловажно, широко используется язык современной философии. Мы подчеркиваем разработку православными персоналистами метафизики личности именно в философском плане, оставляя за скобками вопрос об их церковной позиции и влиянии на богословие. В частности, митрополит Пергамский, уже много работ посвятивший теме личности, говоря о «революционном» для греческой философии значении отождествления святыми отцами понятий «ипостась» и «личность», подчеркивает, что личность здесь перестала быть просто дополнением, категорией, которая добавляется к конкретной сущности; личность сама стала ипостасью бытия, а сущность стала возводить свое бытие к личности, которая и дает сущностям быть сущностями. «Другими словами, личность становится самим бытием и одновременно – что наиболее важно – конститутивным элементом («принципом» или «причиной») сущих»<sup>4</sup>. Автор конкретизирует, что эта революция произошла вследствие того, что святые отцы, во-первых, разорвали круг замкнутой онтологии античной фило-

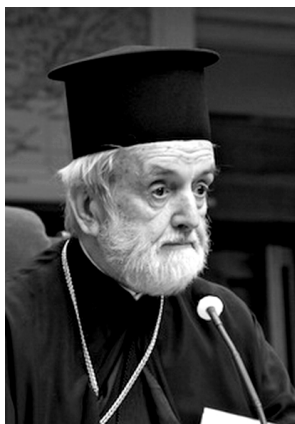
<sup>1</sup> См.: Widmer Ch. Gabriel Marcel et le thésisme existential. Paris, 1971.

<sup>2</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии / Перев. с франц. М., 2004. С. 92.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. С. 13.

<sup>4</sup> См.: Зизиулас Иоанн, митр. Указ. соч.

софии, в которой мир являлся онтологически необходимым: они представили бытие производным от свободы; — во-вторых, и это для нашего анализа главное, бытие Самого Бога было отождествлено с личностью.



*Митрополит Иоанн (Зизиулас. Ιωάννης Ζηζιούλας; р. 1931), епископ Константинопольской православной церкви, митрополит Пергамский*



*Христос Яннарас (Χρήστος Γιανναράς, р. 1935), греческий православный философ, богослов и писатель*

Рецензируя русский перевод книги, посвященной проблеме личностного бытия, греческого богослова, ныне президента Афинской Академии митр. Пергамского Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение»<sup>1</sup>, А.И. Кырлежев отмечает: «Основной пафос Зизиуласа направлен против эссенциализма в богословской онтологии»<sup>2</sup>. Иными словами, учение греческого богослова и философа о личности выводит нас за рамки современной западной рационалистической философской теологии и теизма, ибо эссенциализм и для митр. Иоанна, и для многих представителей западной философии является главным препятствием в решении проблемы личностного бытия. Нельзя не заметить в такой связи, что тезис экзистенциальной философии о примате существования над сущностью (в противовес эссенциализму) имеет коррелят с положением православного богословия и патристики о примате бытия Божественных Ипостасей над бытием Божественной сущности (в частности у архиеп. Григория Паламы). М. Хайдеггер, как известно, строил свою онтологию в противовес эссенциализму в западной философии, значит, и теистическому эссенциализму<sup>3</sup>. Т.П. Лифинцева указывает, что несмотря на влияние Хайдеггера на так называемую «неосхоластику», трансцендентальный томизм (К. Ранер, И.-Б. Лотц и др.), у Хайдеггера и католической философии было как бы взаимное отторжение: «Влияние Хайдеггера на эту ветвь христианства не было значительным: мощный институт традиции вряд ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции»<sup>4</sup>.

Не секрет, что представители православного персонализма в большой степени испытали влияние экзистенциальной философии. Как считает С.А. Коначева, «обращение к Хайдеггеру становится для православных theologов (Х. Яннарас) своего рода импульсом для современного прочтения святоотеческого наследия»<sup>5</sup>. По мнению, например, И. Дуденковой, «Христас Яннарас пытается открыто синтезировать греческую патристическую традицию и онтологию Хайдеггера»<sup>6</sup>. Из всего этого следует заключить, что не только и не столько в современном западном теизме преимущественно, а скорее за его пределами следует черпать характеристики личностного бытия в философском ключе. Можно сказать, что в этом заключается парадокс (или тупик?) современного теизма.

Несмотря на это заключение о характере западного теизма, нам все же представляется необходимым кратко остановиться на искомым нами характеристиках личностного бытия с ориентацией на патристику, православное богословие и на современные философские исследования. В обобщенном плане можно сказать, что хотя личность в своей глубине не определима и она характеризуется, прежде всего, апофатично — как несводимость, неповторимость, невыразимость и т.д., — все же в рамках метафизической концепции личности называются такие ее характеристики в катафатическом плане, которые задают определенную парадигму, парадигму личности как ипостаси. Именно это позволит, прежде всего, отграничить понимание «личного Бога» от «безличного Божества» немонотеистической религиозности

и пан(ен)теистической метафизики. Современные православные философы и богословы по-разному акцентируют характерные черты личностного бытия: свобода, любовь, уникальность (митр. Иоанн (Зизиулас)), из которых выводятся другие характеристики (творчество, например)<sup>7</sup>; черты суверенности, открытости/общения, энергичной свободы и др. (С.С. Хоружий)<sup>8</sup>. Необходимо подчеркнуть, что такие характеристики личностного бытия приемлемы и для Божественной, и для человеческой личности, ибо человеческая личность выступает как тварная ипостась, замысел Божий, трансценденция по отношению к человеку; а понятия «личность» и «человек» далеко не совпадают. В этой связи для нас является весьма проблематичным определение «человеческой личности», данное исследователем творчества М. Экхарта, как *unum compositum* («композиционное единство») <sup>9</sup>, так как личность/ипостась — невыводимая и несводимая (не «композиционная») целостность.

Суммируя и обобщая вышеназванные и иные богословские и философские положения, можно прийти к заключению, что в метафизике личности необходимо видеть, во-первых, основу и неразложимую целостность, «ипостасность»; во-вторых, ее надприродность (личность — это субъект, дух, но не объект); в-третьих, самосо-

<sup>1</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., 2006; Он же. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник (Вып. X). М., 2002. С. 22–50.

<sup>2</sup> Кырлежев А.И. Митрополит Иоанн Зизиулас: Бытие как общение // Философия религии: Альманах. С. 440.

<sup>3</sup> Возможно, в противовес, прежде всего, теолого-теистическому эссенциализму, который слишком хорошо был известен философу при его обучении в католическом колледже.

<sup>4</sup> Лифинцева Т.П. Рецензия идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха: [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.hse.ru/data/2010/09/01/1220911986/Хайдеггер1.doc](http://www.hse.ru/data/2010/09/01/1220911986/Хайдеггер1.doc) С.4.

<sup>5</sup> Коначева С.А. Хайдеггер и философская теология XX века. Автореф. дисс. ... д.филос. наук. М.: РГГУ, 2010. С.5.

<sup>6</sup> Дуденкова И.В. Влияние фундаментальной онтологии М.Хайдеггера на православный персонализм XX в. // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. № 3. С. 29.

<sup>7</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие. С. 22–50.

<sup>8</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. С.14 и далее.

<sup>9</sup> Хорьков М.Л. Томизм, альбертизм и августицизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV–XV веках. М.: РУДН, 2007. С. 83: «Сложность — не порок, но фундамент личности человека как уникального и цельного единства».



знание; в-четвертых, самоопределение, или свободу; в-пятых, внутренне присущее личности положительное нравственное качество (благость), выражающееся в любви – «трансцендентном горизонте личностного бытия». Для компаративного анализа личностного бытия в его отграничении от безличного при исследовании метафизики конкретной религиозности, несомненно, важны, по крайней мере, все четыре его перечисленные стороны в совокупности, а не некоторые из них. Ибо отдельные качества абсолютно-личного Бога могут проявляться и в безличном Абсолюте, и в относительно-личном Божестве: например, сознание, ум, свобода и др.

Подводя итог проблемам теизма, можно утверждать, что для теизма как философско-религиозной категории требуется дальнейшая философская акцентуация, которая затрудняется тем обстоятельством, что современный западный теизм, по сути, является частью теологии («философской теологии»). Одной из основных проблем теизма как философско-религиозной концепции личного Бога является та, что вопрос о развернутых характеристиках личностного бытия в их специфическом значении для их противопоставления безличному Абсолюту и в отличие от свойств Божественной сущности нуждается в дальнейшей философской интерпретации и категоризации и, на наш взгляд, в дистанцировании от эссенциалистского дискурса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анисеева Е.Н. Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность; границы индийского теизма // *Пространство и Время*. 2013, № 3(13). С. 198–208.
2. Анисеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М.: РУДН, 2010.
3. Анисеева Е.Н. Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) // *Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия: Восток – Запад* / Под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2009.
4. Гегель Г.В.Ф. Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // *Вопросы философии*. 1994. № 10. С. 131–137. № 11. С. 141–171.
5. Дуденкова И.В. Влияние фундаментальной онтологии М.–Хайдеггера на православный персонализм XX в. // *Вестник РУДН. Сер. «Философия»*. 2008. № 3. С. 25–31.
6. Иоанн (Зизиюлас), митр. Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
7. Иоанн (Зизиюлас), митр. Пергамский. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова // *Богословский сборник*. Вып. X. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2002. С. 22–50 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pagez.ru/olb/155.php>
8. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
9. Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм. М.: Наука, 1993.
10. Кимелев Ю.А. Философия религии. М.: Открытое общество, 1998.
11. Коначева С.А. Хайдеггер и философская теология XX века. Автореф. дисс. ... д.филос.наук. М.: РГГУ, 2010.
12. Кырлежев А.И. Митрополит Иоанн Зизиюлас: Бытие как общение // *Философия религии: Альманах*. 2006–2007 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 437–443.
13. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. М.: Искусство, 1992.
14. Лифинцева Т.П. Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hse.ru/data/2010/09/01/1220911986/Хайдеггер1.doc>
15. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. с франц. М.: Республика, 2004.
16. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии. М.: ББИ, 2010.
17. Перепелкина М.В. Платонизм Ралфа Кедворта. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2001.
18. Петров В.В. Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 16–25.
19. Платон. Сочинения. В 3-х тт. М.: Мысль, 1968–1972.
20. Софроний (Сахаров), архим. Письмо 28: О православном догматическом сознании // *Подвиг богопознания*. 2-е изд. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010. С. 266–276.
21. Спиркин А.Г. Основы философии. М.: Политиздат, 1987.
22. Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // *Философия религии. Альманах*. 2006–2007 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 89–136.
23. Томпсон М. Философия религии. М.: Фаир-пресс, 2001.
24. Хоружий С.С. Богословие Соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богословия // XIV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Материалы 2004 года. М.: ПСТУ, 2004.
25. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.
26. Хорьков М.Л. Томизм, альбертизм и августицизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV–XV веках. М.: РУДН, 2007.
27. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1989.
28. Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // *Философия религии. Альманах*. 2006–2007. М.: Наука, 2007. С. 15–89.
29. Юм Д. О бессмертии души // *Антология мировой философии*. Т. 2. М.: Институт философии РАН, Соцэкгиз, 1970.
30. Яблоков И.Н. Теизм // *Словарь философских терминов*. М.: Гардарики, 2004.
31. Яннарас Х. Вера Церкви. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera\\_tcerkvi\\_05-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_05-all.shtml)
32. Widmer Ch. Gabriel Marcel et le théisme existentiel. Paris, 1971.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Анисеева, Е. Н. Вопрос о личностном бытии в западноевропейском теизме / Е.Н. Анисеева // *Пространство и Время*. — 2013. — № 4(14). — С. 64—71.