

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

И.Г. Гаспаров

Онтологические модели божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм»

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, 10; e-mail: gasparov@mail.ru

В статье рассматриваются две популярные в современной аналитической теологии и философии религии концепции божественного: классический теизм и теистический персонализм в контексте дискуссии о том, возможно ли рассматривать Бога как личность. Основная цель статьи – показать различие онтологических моделей, лежащих в основе данных концепций. Статья состоит из трех основных разделов. В первом рассматриваются некоторые таксономии онтологических моделей божественного в общем. Показывается, что классический теизм и теистический персонализм являются двумя наиболее интересными попытками концептуализации теизма. Второй раздел посвящен анализу дискуссии в современной аналитической теологии и философии религии вокруг формулы «Бог есть личность». Демонстрируется, что, с одной стороны, принятие или отвержение формулы «Бог есть личность» часто рассматривается как водораздел между позициями классического теизма и теистического персонализма, тогда как, с другой стороны, сторонники обеих позиций не отрицают, что Богу могут приписываться личностные качества, в связи с чем возникает проблема различия между этими концепциями божественного. В третьем разделе предлагается решение этой проблемы в терминах различия онтологических парадигм, в рамках которых формулируются позиции классического теизма и теистического персонализма. В качестве основного тезиса статьи утверждается, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов в противоположность абстрактным объектам, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и свойства, так и какая-либо составленность из свойств. В заключение показывается, что в некоторых из своих значений термин «личность» приложим к Богу как с точки зрения классического теизма, так и с точки зрения теистического персонализма.

Ключевые слова: аналитическая теология, аналитическая философия религии, аналитическая метафизика, концепции божественного, классический теизм, теистический персонализм, Аристотель, Платон, А. Плантинга, Фома Аквинский

Ссылка для цитирования: *Гаспаров И.Г.* Онтологические модели божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм» // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2021. Т. 5. № 2. С. 5–26.

Ontological Models of the Divine: Classical Theism vs. Theistic Personalism

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The article examines two accounts of the divine that are popular in contemporary analytic theology and philosophy of religion: classical theism and theistic personalism, in the context of the discussion of whether it is possible to consider God as a person. The main purpose of the article is to show the difference of ontological models underlying these accounts. The article consists of three main sections. The first discusses some taxonomies of ontological models of the divine in general. It is shown that classical theism and theistic personalism are the two most interesting attempts to conceptualize the nature of theism. The second section analyzes the debate in contemporary analytic theology and philosophy of religion concerning the formula “God is a person”. It is demonstrated that, on the one hand, the acceptance or rejection of this formula is often seen as a watershed between the classical theism and theistic personalism, while, on the other hand, proponents of both positions do not deny that personal properties can be ascribed to God, which raises the problem of distinguishing between these accounts of the divine. The third section offers a solution to this problem in terms of different ontological paradigms within which the positions of classical theism and theistic personalism are formulated. The main claim of the paper is that theistic personalism seems consider God as *one of* concrete individuals as opposed to abstract objects, while classical theism regards Him as the supreme being in which there is no real division into substratum and properties, nor any composition of properties. In conclusion, it is shown that in some of its meanings the term “person” applies to God both from the perspective of classical theism and from the perspective of theistic personalism. The suggested distinction between classical theism and theistic personalism is supposed to shed more light on the nature of theism.

Keywords: analytical theology, analytical philosophy of religion, analytical metaphysics, concepts of the Divine, classical theism, theistic personalism, Aristotle, Plato, A. Plantinga, Thomas Aquinas

Citation: Gasparov I.G. “Ontological Models of the Divine: Classical Theism vs. Theistic Personalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 5–26.

Введение

В современной аналитической философии религии активно обсуждается вопрос о том, как можно мыслить божественное начало. В дальнейшем я буду называть различные способы того, как это можно делать, – моделями божественного. Под моделями здесь понимаются различные аспекты человеческих представлений о том, каким было бы божественное начало, если бы оно существовало.

Можно выделить несколько таких аспектов. Во-первых, что представляет собой божество с онтологической точки зрения? Можно ли его помыслить в тех или иных онтологических категориях? И если да, то в каких именно? Существуют ли какие-либо особенности применения той или иной онтологической категории к божественному началу? И если да, то в чем они заключаются? Кроме того, в каком онтологическом отношении божественное начало находится к вещам, которые не являются божественными? Другими словами, онтологическая модель божественного описывает, насколько это возможно для человеческого ума, что божественное начало представляет собой как само по себе, так и по отношению к иным видам сущего.

Во-вторых, можно говорить об эпистемологических моделях божественного. С одной стороны, они описывают божество как познающий субъект, показывая, чем божественное знание отличается от человеческой познавательной деятельности или иных известных нам ее видов. С другой стороны, они описывают божественное начало с точки зрения его познаваемости для человека, говоря о возможности, границах и способах познания этого начала относительно тех или иных человеческих познавательных способностей.

В-третьих, имеет смысл говорить об этических моделях божественного. Является ли божественное начало моральным субъектом? Подвержено ли оно моральным ограничениям? И если да, то каким именно? Возможно ли для человека вынести моральную оценку действию божества? И каким образом человек способен это сделать?

В-четвертых, это эстетические аспекты человеческих представлений о божественном начале? Применимы ли к нему понятия прекрасного и/или ужасного? Может ли божественное быть предметом эстетического восхищения или отвращения? Возможна ли эстетическая оценка божественного?

На практике многие или даже все вышеупомянутые аспекты могут встречаться вместе, поскольку они тесно связаны между и их трудно отделить друг от друга. Тем не менее наиболее обсуждаемыми являются онтологические модели божественного, и данная статья посвящена именно им. Ее основная цель – показать, какие онтологические модели лежат в основе таких популярных в современной аналитической теологии и философии религии концепций божественного, как классический теизм и теистический персонализм. В первом разделе рассматриваются некоторые попытки таксономии онтологических моделей божественного в общем. Показывается, что классический теизм и теистический персонализм являются двумя наиболее интересными попытками концептуализации теизма. Второй раздел посвящен анализу дискуссии, которая ведется в современной аналитической теологии и философии религии

по поводу формулы «Бог есть личность» между сторонниками классического теизма и теистического персонализма. Демонстрируется, что, с одной стороны, принятие или отвержение формулы «Бог есть личность» часто рассматривается как водораздел между позициями классического теизма и теистического персонализма, тогда как, с другой стороны, сторонники обеих позиций не отрицают, что Богу могут приписываться личностные качества, в связи с чем возникает проблема различия между этими концепциями божественного. В третьем разделе предлагается решение этой проблемы в терминах различных онтологических парадигм, в рамках которых формулируются позиции классического теизма и теистического персонализма. В качестве основного тезиса утверждается, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов (в противоположность абстрактным объектам), экземплифицирующий определенные свойства, которые существуют независимо от него, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и его свойства, так и какая-либо составленность из свойств. В заключении показывается, что термин «личность» может применяться, – и фактически применялся, – по отношению к Богу не только теистическими персоналистами, но и классическими теистами. В то же время применение этого термина к Богу нуждается в постоянном уточнении в силу его многозначности.

Таксономии онтологических моделей божественного

Трудно сказать, существует ли на сегодняшний день исчерпывающая и общепризнанная таксономия онтологических моделей божественного. С одной стороны, принято говорить о монотеистических и политеистических моделях божественного, когда божественное различается в зависимости от того, какому числу сущностей приписывается статус божественных. С другой стороны, выделяют модели божественного в зависимости от отношения божественного и не-божественного бытия. Примером такой таксономии может служить деление на *теизм*¹, *пантеизм*, *деизм* и *атеизм*.

Если взять три суждения:

- (1) Бог существует;
- (2) Бог отличен от мира;
- (3) Бог управляет миром,

то теизм можно рассматривать как одновременное утверждение истинности всех трех суждений, пантеизм – как отрицание (2), деизм – как отрицание (3), а атеизм – как отрицание (1)–(3). Очевидная слабость такой таксономии заключается в том, что она практически не дает никакого понимания, *что именно*

¹ Термин «теизм» используется в широком и узком смыслах. В широком смысле теизм противопоставляется атеизму как отрицанию существования Бога. Теизм в узком смысле обозначает учение о Боге как трансцендентном начале, управляющем миром. В данной статье термин теизм используется в последнем значении. Ср. Теизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Теизм> (дата обращения: 10.06.2021).

существует, что именно отличается от мира, и что именно и каким именно образом управляет миром.

Другим примером таксономии моделей божественного является деление на *теизм*, *пантеизм*, *теистический эмерджентизм* и *панэнтеизм* [Göcke, 2017]. Данная таксономия рассматривает модели божественного с точки зрения включенности/не-включенности божества в мир. Теизм рассматривает божество как нечто сущностно отличное от мира; пантеизм – как нечто, тождественное миру; теистический эмерджентизм – как нечто, возникающее в процессе эволюции мира, и, таким образом, объемлемое миром; панэнтеизм – как нечто, объемлющее собой мир. В целом, эта таксономия не намного лучше предыдущей, поскольку также довольно мало говорит о том, что собой представляет божественное, пытаясь описывать его в терминах отношения к не-божественному. Однако какое именно отношение скрывается за утверждениями, что божественное целиком находится в мире, или мир целиком находится в божественном, остается неясным.

Классическим подходом к построению определенной онтологической модели божественного может считаться его описание посредством так называемых божественных атрибутов, которые принято делить на метафизические (онтологическая независимость, простота, необходимость, неизменность, бесстрастность, бестелесность, непротяженность, вездесущность) и теистические, или персоналистические, (всеведение, всемогущество, всеблагость) [Шохин, 2020, с. 25]. В XX в. максимально полное признание вышеперечисленных атрибутов получило название «классического теизма». Первоначально этот термин возник как обозначение некой исторической позиции, которая нуждается в критике и пересмотре. А. Мишура утверждает, что первое упоминание словосочетания «классический теизм» обнаруживается у Томаса Уиттейкера в 1914 г., отмечая при этом, что фактическое введение в оборот этого термина относится к 40-м годам прошлого и связано с критикой Чарльзом Хартсхорном того, что он считал противоречиями традиционного понимания Бога [Мишура, 2020, с. 8]. Позже термин «классический теизм» стал использоваться не только в негативном смысле, но и как самоназвание для целого ряда концепций божественного, отстаиваемых, прежде всего, сторонниками так называемого аналитического томизма: Дэвидом Одербергом, Брайаном Дэвисом, Эдвардом Фезером [Гаспаров, 2020, с. 90].

Если попытаться выделить некое общее ядро из того, что понимается под классическим теизмом, как его критиками, так и его сторонниками, то, наверное, можно сказать, что все соглашаются в том, что классический теизм восходит к доктринам, которые можно найти у Платона, Аристотеля, Афанасия Великого, Аврелия Августина, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Моисея Маймонида, Авиценны, Аверроэса [Feser; Schärtl, 2016, p. 13]. В сочинениях этих авторов можно найти некое сходное понимание божественного как первого начала и причины остального бытия, которое можно так или иначе можно охарактеризовать с помощью вышеперечисленных атрибутов.

В противоположность классическому теизму неклассические модели божественного, – также обычно считающиеся разновидностями теизма: *процесс-теизм*, *открытый теизм*, *теистический персонализм* – либо полностью отрицают когерентность описания божественного посредством того или

иного атрибута, либо существенно модифицируют его содержание. Например, процесс-теизм отрицает абсолютную онтологическую независимость божественного, утверждая, что мир является причиной возникновения в божестве контингентного знания о своих, т.е. мира, состояниях. Открытый теизм настаивает на том, что божество, описываемое в таких терминах, как неизменность и бесстрашие, не отвечает образу Бога, который встречается в Священном Писании. Теистический персонализм указывает на то, что некоторые связанные с классическим теизмом трудности могут быть решены только путем ограничения теистических атрибутов. Например, А. Плантинга говорит, что божественное всемогущество простирается не так далеко, как считают классические теисты, поскольку оно ограничено свободной волей других разумных агентов – ангелов и людей [Plantinga, 1974, p. 184]. Р. Суинберн идет еще дальше и ограничивает не только всемогущество, но и всеведение, отрицая наличие у Бога знания о будущих случайных событиях [Swinburne, 1998, p. 138 ff].

Понимание божественного в терминах божественных атрибутов, несомненно, имеет свою ценность, однако такой подход грозит остаться поверхностным, если не обращаться к вопросу об онтологическом измерении тех категорий, в которых описывается божественное. Например, если классический теизм использует для понимания божественного категорию субстанции, то необходимо уточнение того, в каком смысле эта категория применяется к божественному и как ее использование здесь отличается от того, как она используется в отношении к прочей реальности. Если процесс-теизм предпочитает понимать божественное в терминах смены состояний, то следует уточнить, как это соотносится с категорией субстанции. Может ли «процесс-теизм» быть разновидностью теистического понимания божественного, если он отрицает онтологическую независимость и субстанциональность божества? Вероятно, подобных вопросов можно было бы задать большое количество, однако в настоящей статье я хотел бы ограничиться одной из самых обсуждаемых в современной аналитической теологии и философии религии проблем – проблемой применимости к Богу такого понятия, как личность.

Формула «Бог есть личность» и ее интерпретации

В современной аналитической теологии и философии религии прочно укоренилось мнение, что формула «Бог есть личность» является неотъемлемой частью формулировки теистической доктрины. Два самых именитых современных аналитических теолога и философа религии – Алвин Плантинга и Ричард Суинберн – определяют Бога как 'некую личность' (a person).

Ричард Суинберн в своей известной книге «Когерентность теизма» пишет:

То, что Бог есть некая личность, но без тела, представляется наиболее фундаментальным утверждением теизма [Swinburne, 2016, p. 104; Swinburne, 2004, p. 7]².

² Ср.: [Суинберн, 2014, с. 30]: «Суждение «Бог существует» <...> я рассматриваю как логически эквивалентное суждению «с необходимостью существует личность без тела (то есть дух)...».

Алвин Плантинга также обращается к термину «личность», поясняя свое понимание Бога:

Бог есть некая личность, то есть, существо, обладающее разумом и волей. Всякая личность имеет (или может иметь) знание и убеждение, а также аффекты: она любит и ненавидит; далее, всякая личность имеет (или может иметь) намерения, а также может действовать ради их осуществления. Бог также обладает всеми этими качествами, а некоторыми из них (например, знанием, могуществом и любовью) Он обладает в максимальной степени. Так, Бог – всеведущ и всемогущ; также Он обладает совершенной благостью и полнотой любви [Plantinga, 2000, p. vii].

Тим Моусон утверждает, что

все теисты рассматривают Бога как личность [Mawson, 2005, p. 14].

Бенедикт Пауль Гёке пишет, что

Теистические модели Бога часто предполагают, что Бог есть присносушая, всеведущая, всемогущая и морально совершенная личность, сотворившая мир *ex nihilo* [Göcke, 2017, p. 5].

Некоторые представители классического теизма, который часто рассматривается как антипод теистического персонализма, также используют данную формулу. Например, Уильям Ф. Валличела утверждает:

Классический теизм – это персонализм: Бог есть личность, и мы, будучи сотворенными по Его образу и подобию, также являемся личностями [Vallinella, 2016, p. 381].

Таким образом, можно констатировать факт, что в современной литературе формулу «Бог есть личность» можно повсеместно встретить как часть стандартной формулировки теизма [Page, 2019, p. 297–317].

Однако некоторые философы религии утверждают, что эта формула практически не встречается в христианской теологии вплоть до XIX в. [Legenhausen, 1986, p. 61–89]. Клемент С.Дж. Вебб в своих Гиффордских лекциях утверждает, что ему неизвестно о каком-либо упоминании о “личности Бога” (the Personality of God) до «Речей о религии» Шлейермахера (1799) и «Естественной теологии» Уильяма Пейли (1802) [Webb, 1920]. При этом надо отметить, что Вебб различает речь о “личностях в Боге” и речь о “личности самого Бога”, полагая, что первая является традиционной для христианской теологии, тогда как вторая представляет собой нечто новое. Гари Легенхаузен пишет, что в XX в. благодаря влиянию философов-персоналистов Мартина Бубера и Эдгара Шеффилда Брайтмена на Жака Маритена, Этьена Жильсона и Эмманюэля Мунье идея, что Бог есть личность, получила широкое распространение среди христианских теологов и сегодня считается чем-то самим собой разумеющимся [Legenhausen, 1986, p. 309].

В рамках современных дискуссий в аналитической теологии и философии религии по вопросу: является ли Бог личностью можно встретить три основные позиции:

- (1) Бог не является личным и не является личностью;
- (2) Бог является личным, но не является личностью;
- (3) Бог является личным и является личностью [ср.: Page, 2019, p. 297–298].

Обращает на себя внимание, что различие проводится не только между личным и безличным пониманием божества, но и между *личным* Богом и Богом *как личностью*. Последнее различие отсутствовало у Вебба, который различал между личностями *в Боге* и личностью *Бога*, с одной стороны, и между личным пониманием Бога и безличным пониманием Бога, с другой. Первое различие Вебба касалось, прежде всего, христианского учения о Троице, сторонники которого утверждали, что *в Боге* есть *три* божественных Лица, тогда как противники говорили, что Бог есть *только одна* личность³. Второе различие относилось к концепциям Бога, в первой из которых для Бога и человека предлагалась возможность находиться в личных отношениях друг к друг Богу, тогда как во второй возможность подобных отношений между Богом и человеком не предусматривалась.

С точки зрения Вебба, личный Бог подразумевает нечто отличное от простого самосознания. В качестве примера концепции безличного божества он приводит не только концепцию Спинозы, но и учение Аристотеля о мыслящем самом себе божественном Уме. Необходимо отметить, что несмотря на то, что личные отношения возможны только между личностями, *личный Бог* в понимании некоторых современных аналитических авторов необязательно требует понятия о *личности Бога* как такового в противоположность понятию о *личностях в Боге*, поскольку личное отношение можно мыслить исключительно как отношение между личностью человека и личностями Троицы и/или личностью Христа. Однако в случае Вебба кажется, что он во многом отождествляет представление о личном Боге, т.е. о Боге способном вступать с личные отношения с человеком, и понятие о Боге как личности.

Насколько мне известно, дистинкция между *личным* Богом и Богом *как личностью* появилась только в 80-е гг. прошлого века. Ее можно обнаружить, например, в статье Адриена Тэтчера, опубликованной в 1985 г. и посвященной критике концепции Бога как бестелесной личности у Ричарда Суинберна [Thatcher, 1985]. Тэтчер утверждает, что только убеждение в существовании личного Бога является существенной частью христианского учения, тогда как концепция Бога как «некой бестелесной личности» не только таковой не является, но и искажает суть христианской доктрины [ibid., p. 61]. Тэтчер полагает, что христианское учение о личном Боге подразумевает понятие личности в смысле ипостаси, но не современное понятие личности, которое возникло гораздо позже и, по его мнению, не применимо к Богу.

Гари Легенхаузен в статье, вышедшей в 1986 г., также различает между тезисом, что Бог является *личным* Богом, и тезисом, что Бог является *некой*

³ Брайен Дэвис, ссылаясь на исследование Филипа Диксона [Dixon, 2003], отмечает, что первое известное ему англоязычное использование формулы «Бог есть некая личность» относится к судебному процессу 1644 г. против теолога-унитария Джона Бидла (1615–1662), обвиняемого магистратом города Глостер в отрицании учения о Троице [Davis, 2006, p. 59].

личностью [Legenhausen, 1986, p. 308]. Первый тезис может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как утверждение, что к Богу применимы скорее личные местоимения, чем безличные, а также, что к Богу применимы личные характеристики. Например, о Боге имеет смысл говорить, что *Он – всемогущий* или *всеведущий*. Этот слабый, как он его называет, тезис о личном Боге признается всеми религиями авраамической традиции, т.е. разделяется большинством представителей иудаизма, христианства и ислама. Во-вторых, тезис о личном Боге может пониматься как утверждение о самой природе Бога.

Тезис о том, что Бог есть некая личность, по мнению Легенхаузена, также может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как анти-тринитарный тезис, что в Боге не три личности, а только одна. Во-вторых, – как метафизическое утверждение о природе Бога, что Он есть некая, т.е., по крайней мере, одна личность. Легенхаузен полагает, что сильный тезис о личном Боге и метафизический тезис о Боге как некой личности, если не совпадают полностью, то весьма близки по своему содержанию. Метафизическому пониманию Бога как некой личности Легенхаузен противопоставляет безличностное, имперсоналистское, понимание Бога. По его мнению, большинство христианских теологов разделяют личностное, или персоналистское, понимание Бога, тогда как большинство исламских теологов склоняются к имперсоналистскому пониманию.

В своей недавней статье Бен Пейдж пытается провести границу между тезисом о личном Боге и тезисом о Боге как личности. С его точки зрения, о Боге можно сказать, что Он есть личность в том случае, если Он отвечает некоторому набору критериев, применимых к личностям. Пейдж полагает, что наиболее значимыми критериями бытия личностью являются высокоорганизованный (*fairly sophisticated*) уровень сознания, подразумевающий самосознание, и рациональность [Page, 2019, p. 302]. Однако он признается, что затрудняется предложить собственную интерпретацию понятия личного Бога в противоположность Богу как личности, и поэтому приводит лишь несколько цитат, отражающих, по его мнению, позицию сторонников данной концепции. В частности, он цитирует Роже Пуиве, который пишет:

Нет ничего абсурдного в том, чтобы сказать, что Бог является личным, но не является некой личностью... для Бога возможно не быть некой личностью, но это не значит, что у Него нет разума, воли, всеведения, свободы и любви [цит. по: *ibid.*, p. 302].

Пейдж считает, что сторонники личного понимания Бога в отличие от сторонников концепции Бога как некой личности полагают, что предикации Богу разума, воли, всеведения, свободы и любви являются истинными по аналогии, но при этом они не предполагают, что Бог обладает личностью (*God has a personality*) или что соответствующие предикаты выражают Его свойства [*ibid.*, p. 302–303].

Таким образом, можно констатировать, что несмотря на то, что в современной аналитической философии религии и философской теологии сложилось устойчивое различие между тремя позициями, которые можно обозначить как теистические, их точное разграничение остается неопределенным. Общим между ними является то, что все они в той или иной форме разделяют то, что выше было названо слабым тезисом о личном Боге, т.е. утверждение,

согласно которому к Богу можно обращаться посредством личных местоимений и применять такие предикаты, как всеведение, всемогущество и всеблагость. В то же время теистический имперсонализм, который Г. Легенхаузен приписывает исламской теологии, признавая, что к Богу возможно обращение в личной форме и допустимо характеризовать в терминах всемогущества, всеведения и всеблагости, отрицает, что Он по своей природе является личным или личностью. Классический теизм, который ассоциируется со святоотеческой и/или схоластической теологией (Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский), но также имеет современных представителей (Б. Дэвис, Д. Одерберг, Р. Пуиве, Э. Фезер) отстаивает тезис о том, что Бог является личным, но при этом не является некой личностью. И, наконец, теистический персонализм, наиболее распространенная в современной аналитической философской теологии и философии религии версия теизма, настаивает на том, что Бог является как личным, так и некой личностью. В свете вышеизложенного насущной задачей представляется проведение более четкой границы между классическим теизмом и теистическим персонализмом. Решению данной задачи посвящен следующий раздел данной статьи.

Различие между «классическим теизмом» и «теистическим персонализмом»

Проведение четкой границы между классическим теизмом, с одной стороны, и теистическим персонализмом, с другой, является не простой задачей. И та, и другая позиция заявляет, что о себе как о разновидности теизма. Однако термин «теизм» появился гораздо позже, чем традиционные учения о Боге, которые лежат в основе того, что сегодня называется теизмом и зачастую использовался для обозначения альтернативных им доктрин [Шохин, 2020, с. 28]. Если попытаться выделить общие черты, которые отличают теизм от других концепций божественного, то, наверное, можно назвать, по крайней мере, две такие черты. Первая черта состоит в том, что Бог мыслится как отдельное от чувственно воспринимаемых вещей самостоятельное начало, которое выступает по отношению к ним как их причина и источник их бытия. Вторая черта заключается в том, что Бог рассматривается как начало, управляющее миром таким образом, что это руководство приводит мир к его благу. Такая идея теизма встречается как в авраамической, так в античной традиции, и, вероятно, в других религиозно-философских традициях.

Обе позиции также утверждают, что Богу возможно не только неким образом приписывать всемогущество, всеведение, всеблагость, любовь, и что есть смысл называть Его и обращаться к Нему, используя личные местоимения: Он и Ты, но и то, что Бог имеет личную природу. В таком случае в чем именно заключается принципиальная разница между ними?

На мой взгляд, ответ на этот вопрос до некоторой степени можно прояснить, если обратиться к тем онтологическим парадигмам, которые лежат в основе классического теизма и теистического персонализма. Для того, чтобы

показать принципиальное отличие онтологической парадигмы, которая характерна для теистического персонализма в том виде, в котором он представлен в современной аналитической теологии и философии религии в противоположность классическому теизму, следует рассмотреть вопрос об онтологическом статусе так называемых абстрактных объектов.

Известный современный христианский философ Питер ван Инваген хорошо резюмирует суть той онтологической парадигмы, которая, по моему ощущению, разделяется многими сторонниками теистического персонализма, прежде всего, А. Плантингой:

Вещи подразделяются на две подкатегории: конкретное и абстрактное. Если есть такие вещи, как капустные кочаны, короли, кусочки сургуча, электроны, столы и стулья, ангелы, привидения и Бог, то они являются конкретными. <...> Вот список абстрактных вещей: пропозиции, возможности, типы предложений, свойства или атрибуты, числа, романы (в противоположность их печатным экземплярам), теории, а также такие разнородные предметы, как тональность фа-диез минор, демократия и литературная форма *эпической поэмы*. Я не уверен в том, какие именно вещи из этого списка я считаю действительно существующими, но я совершенно уверен в том, что если такая вещь, как, например, тональность фа-диез минор существует, то она является абстрактным объектом [Van Inwagen, 2007, p. 199].

Природа различия между конкретными и абстрактными является спорным вопросом в современной аналитической метафизике. Наиболее емкий и в то же время краткий обзор позиций по данному вопросу можно найти у Дэвида Льюиса, который выделяет четыре способа понимания данного различия [Lewis, 2001, p. 82 ff]. Во-первых, это различие может задаваться с помощью примеров, как это делает П. ван Инваген в тексте, приведенном выше. Во-вторых, путем отождествления конкретных вещей с частными, а абстрактных объектов с универсалиями. В-третьих, путем отрицания у абстрактных объектов характеристик, присущих конкретным. В отношении абстрактных объектов отрицается, что они находятся в пространстве и времени, обладают каузальными силами, способны различаться между собой, если обладают полностью одинаковыми свойствами. В-четвертых, абстрактные объекты могут пониматься как результат мыслительной операции абстрагирования от конкретных вещей.

Несмотря на всю неопределенность в понимании природы абстрактных объектов, в современной аналитической метафизике присутствует значительный консенсус относительно того, что, во-первых, категории конкретного и абстрактного являются взаимоисключающими, поэтому ни одна вещь не может быть одновременно и абстрактной, и конкретной; во-вторых, относительно того, что только конкретные вещи обладают каузальными силами и способны *действовать*. Первое из этих положений можно назвать *дуализмом конкретного и абстрактного*; второе – *каузальной инертностью абстрактного*. Оба эти положения важны для понимания различия между позициями классического теизма и теистического персонализма.

Дуализм конкретного и абстрактного в совокупности с положением о каузальной инертности абстрактного ведут к тому, что Бог относится сторонниками теистического персонализма к категории конкретного, тогда как абстрактным

объектам приписывается существование, независимое от каких-либо конкретных вещей, в т.ч. и от Бога. Следующая цитата из ван Инвагена хорошо иллюстрирует данный момент:

Последний пункт касательно пропозиций, свойств и других абстрактных объектов. Их нет среди *invisibilia*, упомянутых в Никейском Символе веры. За возможным исключением тех абстрактных объектов, которые некоторым образом «содержат» конкретные объекты (таких как “нечистые” множества и, возможно, пропозиции, в которых свойства предидируются частным индивидам), они вечны и необходимы, и поэтому не сотворены. *Invisibilia*, о которых мы, христиане, не должны верить, что они не сотворены, – это те «невидимые» вещи, которые обладают каузальными силами. (Насколько мы знаем, все эти вещи являются личностями, или, точнее, ангелами того или иного вида. Если есть безличные *invisibilia*, то нам о них не сказано.) Те же, кто утверждают, что учение о Божественном всевластии подразумевает, что Он неким образом должен быть Творцом таких вещей, как пропозиция, что снег – белый, делают, выражаясь словами Уайтхеда, сказанными по другому поводу, Богу необдуманый метафизический комплимент [Van Inwagen, 2007, p. 202].

Таким образом, в этой онтологической парадигме Бог рассматривается как *один из* конкретных объектов, экземплифицирующий определенный набор свойств, которые, поскольку они являются абстрактными объектами, во-первых, отличаются от Него самого, во-вторых, не обязаны Ему своим существованием. Вероятно, что в рамках онтологической парадигмы, предполагающей абсолютный дуализм конкретного и абстрактного, Бог может мыслиться *только* как конкретная субстанция, так как это единственный тип объекта, обладающий каузальными силами, и, очевидно, что Бог в любой рамках любой теистической теории, понимается как причина.

В связи с этим возникает вопрос: какая именно модель конкретной субстанции предполагается в рамках данной онтологической парадигмы. Наиболее вероятным кандидатом, на мой взгляд, является так называемая субстратная модель субстанции, в которой субстанция понимается как отдельный субстрат, экземплифицирующий некоторый набор свойств⁴. В случае такой субстанции, как Бог, этот набор будет состоять из божественных атрибутов.

На мой взгляд, такая, или весьма схожая с ней, онтологическая модель лежит в основе знаменитых аргументов А. Плантинги против составляющей основу классического теизма доктрины о божественной простоте, которые он сформулировал в 1980 году в своей Аквинатовой лекции в университете им. Жака Маркета на тему «Есть ли у Бога природа?»:

Есть две трудности: одна существенная, а другая поистине чудовищная. Во-первых, если Бог тождественен с каждым из своих свойств, то все Его свойства тождественны между собой, поэтому у Бога есть только одно свойство. Это кажется решительно несовместимым с очевидным фактом, что у Бога имеется некоторое количество свойств; например, Он обладает и всемогуществом,

⁴ О современных метафизических теориях конкретных объектов см. подробнее: [Loux, 2006, p. 84 ff].

и милосердием, которые не тождественны друг другу. Во-вторых, если Бог тождественен каждому из своих свойств, то, поскольку каждое из Его свойств является свойством, Он сам является свойством – свойством, которое экзemplифицирует само себя. Соответственно, Бог обладает только одним свойством: Самим собой. Такая точка зрения подвержена трудности, которая является одновременно и очевидной, и уничтожающей. Никакое свойство не могло бы сотворить мир; никакое свойство не могло бы быть всеведущим, или даже вообще знать хотя бы что-нибудь. Если Бог является свойством, то Он является не личностью, а всего лишь абстрактным объектом; у Него нет ни знания, ни осознанности, ни силы, ни любви, ни жизни. С этой точки зрения, учение о простоте представляется абсолютно ошибочным [Plantinga, 2003, p. 47].

Из приведенного выше отрывка ясно, что в своих аргументах Плантинга предполагает как абсолютный дуализм конкретного и абстрактного, противопоставляя личность как конкретный объект свойствам как абстрактным объектам, так и каузальную инертность абстрактного, утверждая, что свойство как абстрактный объект не может сотворить мир. Кроме того, он, вероятно, имплицитно подразумевает, что в любой конкретной субстанции всегда необходимым образом присутствует различие между ней самой как субстратом и теми свойствами, которые она экзemplифицирует, полагая, что если Бог тождественен абстрактному объекту, т.е. самой мудрости, самому знанию, самой жизни, то в этом случае Он не может быть знающим, мудрым, любящим, живым, так как не является чем-то отличным от самих свойств, конкретным объектом, носителем этих свойств.

Таким образом, можно утверждать, что в основании аргументов Плантинги против доктрины о божественной простоте как основы классического теизма лежит онтологическая парадигма, которая предполагает: во-первых, признание абсолютного дуализма конкретного и абстрактного; во-вторых, каузальную инертность абстрактного и, в-третьих, понимание конкретной субстанции как субстрата, экзemplифицирующего отличные от него самого свойства. В связи с этим можно высказать предположение, что в случае Плантинги онтологическая модель, скрывающаяся за формулой «Бог есть некая личность», состоит в том, что, с онтологической точки зрения, Бог отождествляется с конкретным, хотя и не-материальным [Plantinga, 2003, p. 38–39; Swinburne, 2016, p. 104], объектом, представляющим собой субстрат, экзemplифицирующий некоторый набор релевантных свойств, и только в этом случае о Нем можно высказывать значимые теологические истины. Например, то, что Он сотворил мир, или является знающим, любящим и т.п. Сходная онтологическая модель встречается и у Р. Суиберна и других аналитических теологов и философов религии, которых именуют «теистическими персоналистами».

Совершенно иная онтологическая парадигма лежит в основе так называемого «классического теизма», философски уходящего своими корнями к учениям Платона и Аристотеля. Прежде всего, необходимо указать на то, что здесь отсутствует радикальный дуализм конкретного и абстрактного, составляющий ядро интуиции Плантинги, на основании которой он отвергает классическое учение о божественной простоте [Plantinga, 2003, p. 60–61]. Например, в «Сумме теологии» можно обнаружить следующий пассаж, в котором прямо

говорится о том, что конкретные и абстрактные термины в случае, когда они применяются к Богу в реальности обозначают один и тот же объект:

...говоря о Боге, мы используем конкретные имена для того, чтобы обозначить Его самосущность, поскольку вокруг нас самостоятельно существуют только составные вещи, и используем абстрактные имена для того, чтобы обозначить Его простоту. Поэтому когда говорится, что божественность или жизнь, или нечто подобное есть в Боге, то это надо относить на счет того различия, которое присуще восприятию нашего разума, а не какого-то различия в [самой] вещи⁵.

Более того, если в онтологической парадигме классического теизма и можно говорить о каком-то дуализме, то это скорее дуализм вечного и неизменного бытия и характеризующегося постоянным изменением становления. Однако этот дуализм не носит абсолютного характера, поскольку становление находится в онтологической зависимости от бытия. Платоновский «Тимей» выражает эту мысль с предельной ясностью:

...для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно⁶.

Несмотря на то, что в современной аналитической метафизике платонизмом обычно называют тезис о существовании абстрактных объектов как необходимых, вечных сущностях, отличных от конкретных объектов, совершенно очевидно, что абстрактные объекты современного «платонизма» нельзя отождествлять с платоновским вечным умопостигаемым бытием. И тем более невозможно отождествлять Бога из одним из объектов, принадлежащих миру становления, хотя подобное отождествление может показаться вполне естественным тому, кто полагает, что платоновский мир становления представляет собой аналог области конкретных объектов современной аналитической метафизики. Неудивительно, что теистические персоналисты, подобно Плантинге, склоняются к отрицанию вечности Бога в смысле Его вневременности, который называет утверждение классического теизма о вневременности Бога «абсолютно темным добавлением» к христианской вести, не имеющим никакого подтверждения в Священном Писании [Plantinga, 2003, p. 45]. Это кажется им несовместимым с тем, что Бог, если бы Он находился вне времени, мог бы быть причиной происходящего во времени. Однако именно это предполагает метафизика классического теизма, поскольку

⁵ ST I, q. 3 a. 3 ad 1. Перевод А.В. Апполонова 2006, с. 34.

⁶ Платон. Тимей 27d–28a. Перевод С.С. Аверинцева, с. 432.

считает вечное причиной временного и изменяющегося, а само время – образом вечности⁷ и мерой изменения⁸.

При этом важно отметить асимметричность и иерархичность онтологического отношения между вечным и временным, которые исключают онтологический дуализм, имеющий место в случае конкретного и абстрактного, характерный для онтологической парадигмы современного теистического персонализма. В онтологической парадигме классического теизма только вечное является причиной временного, которое зависит от него в своем бытии, но не наоборот. Асимметричное и иерархическое понимание причинности заставляло Платона и Аристотеля, чьи идеи стали прообразом классического теизма, искать не-механистическую и не-материалистическую модель действия высшего в низшем.

В «Федоне» Сократ, с одной стороны, высказывает разочарование в том, что Анаксагор в своей концепции Ума не смог избавиться от механистической и материалистической модели объяснения космоса⁹. С другой стороны, он признает собственные трудности в разработке такой модели, в которой происходящее получало бы адекватное телеологическое объяснение¹⁰ и в качестве компромисса предлагает собственный метод объяснения изменчивых вещей посредством «отвлеченных понятий», говоря, что он «в них решил рассматривать истину бытия»¹¹. Согласно этому способу объяснения, изменчивые вещи прекрасны благодаря их причастности прекрасному самому по себе, которое является по отношению к ним вечным и неизменным образцом¹². Вполне возможно, что эти вечные, существующие по себе образцы изменяющихся вещей являются далеким прообразом абстрактных объектов современного платонизма, но между ними есть, по крайней мере, одно существенное различие: они – реальные причины изменяющихся вещей. Последние находятся к ним в отношении асимметричной онтологической зависимости. Благодаря этому преодолевается тот дуализм конкретного и абстрактного, который, по мнению Платинги, ставит под вопрос абсолютное самобытие Бога.

⁷ Платон. Тимей 37d. Перевод С.С. Аверинцева, с. 439–440.

⁸ Аристотель. Физика 221a. Перевод В.П. Карпова, с. 152.

⁹ Платон. Федон 98 b–c и 99 b–d: «Но с вершины изумительной этой надежды <...> я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному. <...> И вот последствия: один изображает Землю неподвижно покоящейся под небом и окруженной неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как есть сейчас, – этой силы они не ищут и даже не предполагают за ней великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе, и несколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благим и должным». Перевод С.П. Маркиша, с. 58.

¹⁰ Там же.

¹¹ Платон. Федон 99 e. Перевод С.П. Маркиша, с. 58–59.

¹² Платон. Федон 100 d: «Все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]». Перевод С.П. Маркиша, с. 59.

Умопостигаемые образцы, которые существуют сами по себе и служат моделями для изменчивых вещей, имеются не только у отдельных вещей, но и у космоса в целом. Развернутый аргумент в пользу этого можно найти в платоновском «Тимее»¹³, в котором присутствуют две линии рассуждения.

С одной стороны, Платон устами Тимея рассуждает следующим образом:

- (1) Все вещи делятся на (а) те, которые не возникают, а существуют вечно, и (б) те, которые возникают и исчезают.
- (2) Вещи, относящиеся к (а), постигаются с помощью ума, тогда как вещи, относящиеся к (б), постигаются с помощью чувственного восприятия.
- (3) Вещи, которые возникают и исчезают, должны иметь причину для своего возникновения.
- (4) Если некоторая вещь прекрасна, то ее создатель сотворил ее по образцу того, что существует вечно.
- (5) Космос постигается с помощью чувственного восприятия.
- (6) Следовательно, космос относится к вещам, которые возникают и исчезают (из 5, 2, 1).
- (7) Следовательно, у космоса должна быть причина, по которой он возник (из 3, 6).
- (8) Однако, космос – прекрасен.
- (9) Следовательно, космос сотворен по образцу того, что существует вечно и является умопостигаемым (из 4, 2, 8).

С другой стороны, Платон устами того же Тимея рассуждает так:

- (1') Создатель космоса является максимально благим.
- (2') Создатель космоса, поскольку он благ, хотел сделать своё произведение максимально хорошим.
- (3') Следовательно, создатель космоса хотел сделать его максимально похожим на самого себя (из 1', 2').
- (4') Разумное живое существо лучше, чем существо, не обладающее жизнью и разумом.
- (5') Следовательно, космос является разумным живым существом в максимально возможной для него степени (из 2', 4').

Объединяя обе линии, Платон приходит к выводу, что образцом, по которому создавался чувственно воспринимаемый космос, является вечное разумное живое существо (9, 5'). Отсюда напрашивается еще один вывод, который Платон эксплицитно не озвучивает в диалоге: вечное разумное живое существо, по образцу которого создатель космоса, сотворил свое произведение, есть он сам (2', III). Отрицание данного вывода означало бы, что и космос, и его создатель имеют вечное разумное живое существо в качестве общего образца, но в этом случае создатель космоса относился бы к вещам, которые возникают и исчезают, т.е. был бы чувственно воспринимаемой вещью, а значит, либо частью космоса, либо всем космосом, который является максимально большой чувственно воспринимаемой вещью или максимальной совокупностью чувственно воспринимаемых вещей. Однако в этом случае он не мог бы быть создателем космоса, так как подлинный создатель всегда в том или ином смысле

¹³ Платон. Тимей 27d–31a. Перевод С.С. Аверинцева, с. 432–434.

первичнее своего произведения, но в случае чувственно воспринимаемого космоса он ни как целое, ни какая-либо из его частей не могут быть первичнее самого космоса ни в каком смысле. Собственно говоря, это и есть тот вывод, к которому приходит Аристотель, утверждающий, что причиной видимого космоса является отдельный от природы (изменяющегося космоса) ум, мыслящий самого себя, который тождественен Богу, т.е. вечному, наилучшему живому существу¹⁴.

Бог как первопричина видимого космоса объединяет в себе в одно целое все типы причин, которые наблюдаются в изменяющемся космосе по отдельности, за исключением материальной. Как то, что вызывает изменяющиеся вещи к существованию, Он является их производящей причиной. Как образец, в соответствии с которым замыслены изменяющиеся вещи, Он представляет собой их формальную причину. Как то, подобие чему является наивысшим благом для всех изменяющихся вещей, Он является их целевой причиной. При этом Бог является производящей, формальной и целевой причиной по отношению к изменяющимся вещам, тогда как сам в себе Он – одно, вечное, неизменяющееся, мыслящее, сознающее живое существо, в котором нет разделения на субстрат и свойства, т.е. на конкретное и абстрактное в том смысле, в каком они используются современной аналитической метафизикой. Онтологическое единство сущности в первопричине составляет основу учения о божественной простоте, лежащей в основе современного «классического теизма».

Говоря о доктрине божественной простоты, нельзя не отметить ее апофатический характер. Простота не является каким-то особым положительным божественным атрибутом, а представляет собой указание на не-составленность божественной сущности, поскольку если бы последняя состояла из других компонентов, то она не была бы неизменной, зависела бы от них, имела бы их в качестве своих причин, другими словами, не могла бы быть первопричиной и источником всякого бытия. На это обстоятельство единодушно указывают, как древние, так и современные «классические теисты»¹⁵.

Из понимания божественной простоты как не-составленности следует, что божественная сущность вряд ли может мыслиться как совокупность божественных атрибутов, связанных между собой отношением ко-презентности, т.е. на манер так называемой «теории пучков» (bundle theory) [См.: Loux, 2006, p. 84 ff], популярной наряду с «теорией субстрата» в современной аналитической метафизике моделью субстанции. Поэтому не верно было бы мыслить божественную сущность как всемогущество + всеведение + всеблагодать + любовь + милосердие и т.д. Также, вероятно, что не совсем верно было бы понимать «есть» в суждениях «Бог есть любовь», «Бог есть мудрость», «Бог

¹⁴ Аристотель. Метафизика 1072b 29. Перевод А.В. Кубицкого, с. 310.

¹⁵ Например, см. ST I, q 3: «поскольку мы можем познать о Боге не то, что Он есть, но то, что Он не есть, мы можем исследовать не то, каким Он является, но скорее то, каким Он не является. <...> А показать то, каким Бог не является, можно устранив из [нашего представления о] Нем все то, что Ему не подобает, как то: составленность, движение и т.п. Итак, в первую очередь надлежит исследовать Его простоту, благодаря которой устраняется составленность». Фома Аквинский. Сумма теологии. Перевод А.В. Апполонова, с. 28. Также см.: [Davies, 2011, p. 47 ff].

есть знание» как тождество в строгом смысле, поскольку в этом случае, в силу симметричности тождества, суждения «Любовь есть Бог», «Мудрость есть Бог», «Знание есть Бог» были бы абсолютно непроблематичными. Однако последние суждения не представляются однозначно истинными. Скорее, суждения «Бог есть мудрость» или «Бог есть любовь» можно понять так, что применительно к Богу «мудрость» и «любовь» представляют собой два различных описания, относящиеся к одному и тому же предмету, наподобие того, как «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» являются различными описаниями Венеры.

Апофатическое понимание простоты божественной не означает, что к Богу вообще не приложимы никакие характеристики, но только то, что эти характеристики не конституируют Его сущность, так как она превосходит их все. Тем не менее они позволяют говорить о Нем приблизительно в том же смысле, в каком описание «самое яркое небесное тело на утреннем небе» позволяет нам говорить о Венере, не выражая сущности этого объекта, т.е., не определяя звезда это или планета. Очевидно, что к одному и тому же объекту могут быть применимы несколько подобных описаний. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Бог называется и мудростью, и любовью, и еще другими именами, которые, несмотря на различие своего смыслового содержания, способны иметь общий референт.

Заключение

В современной аналитической теологии и философии религии дискуссия между «теистическим персонализмом» и «классическим теизмом» обычно формулируется как спор о том, является ли Бог личностью. Однако, на мой взгляд, различие между этими разновидностями теизма заключается прежде всего в том, что они предполагают различные онтологические парадигмы, которыми обуславливается различие их онтологических моделей божества. В то же время и само понятие «личность» обладает целой палитрой значений, некоторые из которых применимы к Богу совершенно тривиальным образом, некоторые – с определенным ограничением, тогда как другие не могут адекватным образом применяться к Нему. Это касается не только современного употребления термина «личность» в противоположность древнему, как об этом писал А. Тэтчер [Thatcher, 1985, p. 61].

Не затрагивая особенностей понимания терминов «личность/лицо/ипостась» в контексте тринитарной проблематики, можно отметить, что эти термины могут иметь довольно разные значения. Применительно к поздней античности С.В. Месяц говорит о двух значениях термина «ипостась»: 1) «проявление более высокого принципа на более низком уровне реальности» и 2) «просто реальное существование чего бы то ни было» [Месяц, 2012, с. 261]. Очевидно, что первое значение едва ли применимо к Богу, поскольку Он и есть наивысший принцип, тогда как второе значение, с точки зрения теиста, является применимым к Нему тривиальным образом. И действительно, в отношении Бога как первого начала такие термины, как *ὕψιστος* или *substantia (persona)* [Боэций, 1990, с. 174] применялись древними авторами. Например, Боэций указывает на то, что Бог есть *ὕψιστος* в том смысле, что

«Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве начала» [Бозций, 1990, с. 175].

Что же касается значения термина *личность* в смысле разумного, сознающего живого существа, то он является неотъемлемой частью как теистического персонализма, так и классического теизма. Аристотель говорит о том, что жизнь Бога состоит в мышлении¹⁶. Бозций относит Бога к разумным субстанциям, однако в отличие от души или ангела, субстанция которых «изменчива и страстна по творению», Бог как разумная субстанция по природе неизменен и бесстрастен¹⁷. Фома Аквинский также говорит о Боге как личности:

Следует говорить, что личность, как было сказано, обозначает некую природу и некий способ существования. Природа же, которую личность включает в свое обозначение, есть наиболее достойная среди всех природ, т.е. природа разумная по своему роду. Подобным же образом способ существования, принадлежащий личности, также является наиболее достойным, ибо она есть нечто существующее само по себе. И поскольку всё, что есть наиболее достойного в творениях, следует приписывать Богу, имя личности подобающим образом может быть приписано Богу, как и все имена, которые собственным образом высказываются о Боге¹⁸.

Однако в современном словоупотреблении «личность» зачастую обозначает просто человека или другое сознающее, но *телесное* существо. Современные классические теисты, отрицая, что о Боге уместно говорить как о личности, имеют в виду скорее это значение термина «личность». Брайен Дэвис, например, критикуя понимание Суинберном Бога как бестелесной личности, настаивает, как на бессмысленности такого понятия, как личность без тела, поскольку личность есть всегда нечто телесное, так и неадекватности представления Бога по образцу человеческой личности [Davies, 2006, p. 61–62].

Вместе с тем различные онтологические парадигмы, в рамках которых формулируются представления о Боге, характерные для теистического персонализма и классического теизма, не позволяют игнорировать существование между ними принципиальных различий, наиболее существенное из которых, на мой взгляд, заключается в том, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов в противоположность абстрактным объектам, экземплифицирующим определенные свойства, которые существуют независимо от него, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и его свойства, так и какая-либо составленность из свойств.

¹⁶ *Met* 1072 b 26–27: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» *Аристотель*. *Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Наука. 1976. С. 310.

¹⁷ *Бозций*. Цит. соч. С. 171.

¹⁸ *Thomas de Aquino*. *Questiones disputatae de potentia*. q. 9, a. 3 co: Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

Список литературы

- Аристотель, 1981 – *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Наука, 1981. С. 59–262.
- Бозэций, 1990 – *Бозэций*. Утешение философией и другие трактаты / Пер. Т.Ю. Бородай, Г.Г. Майорова, В.И. Уколовой, М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990. 414 с.
- Гаспаров, 2020 – *Гаспаров И.Г.* Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 91. С. 87–106.
- Месяц, 2012 – *Месяц С.В.* Есть ли ипостась у первоначала? Некоторые замечания к истории понятия «ипостась» в платоновской философии и христианском богословии III–V вв. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2012. № 22. С. 258–262.
- Мишура, 2020 – *Мишура А.С.* Либертарианство и классический теизм: к вопросу о взаимосвязи понятий // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 2. С. 5–20.
- Платон, 1993 – *Платон*. Федон / Пер. С.П. Маркиша // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
- Платон, 1994 – *Платон*. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Фома Аквинский, 2006 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонов. М., 2006. 817 с.
- Шохин, 2020 – *Шохин В.К.* Может ли теизм не быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 23–36.
- Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб: Нестор-История, 2018. 496 с.
- Davis, 2006 – *Davis B.* The Reality of God and the Problem of Evil. London; N.Y., 2006. 254 p.
- Dixon, 2003 – *Dixon Ph.* Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the 17th Century. T&T Clark: Edinburgh, 2003. 236 p.
- Feser E. Classical Theism. URL: <http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html> (дата обращения: 17.02.2020).
- Göcke, 2017 – *Göcke B.P.* Concepts of God and Models of God-world relation // Philosophy Compass. 2017. Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.
- Legenhausen, 1986 – *Legenhausen G.* Is God a Person? // Religious Studies. 1986. No. 22. P. 307–323.
- Lewis, 2001 – *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Wiley-Blackwell, 2001. 286 p.
- Loux, 2006 – *Loux M.* Metaphysics: A Contemporary Introduction. New York and London: Routledge, 2006. 328 p.
- Mawson, 2005 – *Mawson T.J.* Belief in God: An introduction to the philosophy of religion. New York: Oxford University Press. 2005. 288 p.
- Page, 2019 – *Page B.* Wherein lies the debate? Concerning whether God is a person // International Journal for Philosophy of Religion. 2019. 85. P. 297–317.
- Plantinga, 1974 – *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: The Clarendon Press, 1974. 274 p.
- Plantinga, 2003 – *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press, 2000. 528 p.
- Schärtl, Tapp, Wegener, 2016 – *Schärtl Th., Tapp Ch., Wegener W.* (Hrsg.) Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. 249 p.

- Swinburne, 1998 – Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998. 263 p.
- Swinburne, 2004 – Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 2004. 363 p.
- Swinburne, 2016 – Swinburne R. The Coherence of Theism. New York: Oxford University Press. 2016. 328 p.
- Thatcher, 1985 – Thatcher A. The Personal God and a God Who is a Person // Religious Studies. 1985. Vol. 21. Issue 1. P. 61–73.
- Vallicella, 2016 – Vallicella, W.F. God, modality, and morality review // Faith and Philosophy. 2016. Vol. 33. Issue 3. P. 374–381.
- Van Inwagen, 2007 – Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person / van Inwagen P., Zimmerman D. (Eds.) Persons: Human and Divine. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 99–215.
- Webb, 1920 – Webb C.C.J. God and Personality. London: George Allen and Unwin, 1920. 281 p.

References

- Aristotel'. Metafizika [Metaphysics], trans. by A. Kubickoj, in *Aristotel', Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 1. Moscow: Nauka. 1976, pp. 63–368. (In Russian)
- Aristotel', Fizika [Physics], trans. by V. Karpov, in *Aristotel', Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 3. Moscow: Nauka, 1981, pp. 59–262. (In Russian)
- Boeci. *Uteshenie filosofiej i drugie traktaty* [On the consolation of philosophy and other treatises]. Moscow: Nauka, 1990. 414 p. (In Russian)
- Gasparov I.G. “Klassicheskij teizm i otnoshenie Boga ko grekhu” [Classical theism and God's relation to Sin], *Vestnik PSTGU, Seriya I: Bogoslovie. Filosophiya. Religiovedenie*, 2020, No. 91, pp. 87–106. (In Russian)
- Mesyac, S.V. Est' li ipostas' u pervonachala? Nekotorye zamechaniya k istorii ponyatiya «ipostas'» v platonovskoj filosofii i hristianskom bogoslovii III–V vv. [Does the beginning have a hypostasis? Some remarks on the history of the concept of "hypostasis" in Plato's philosophy and Christian theology of the 3rd–5th centuries], *Annual Theological Conference of St. Tikhon Orthodox University for the Humanities*. 2012, No. 22, pp. 258–262. (In Russian)
- Mishura, A.S. Libertarianstvo i klassicheskij teizm: k voprosu o vzaimosvyazi ponyatij [Libertarianism and Classical Theism: Historical and Conceptual Interrelations], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)
- Platon. Fedon [Phaedo], trans by S. Markisha, in *Platon, Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 2. Moscow: Mysl', 1993. pp. 7–80. (In Russian)
- Platon. Timej [Timaeus], trans. by S. Averinceva, in *Platon, Sochineniya v 4 tomah* [Works in four volumes], Vol. 3. Moscow: Mysl', 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Suinbern, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2014. 464 p. (In Russian)
- Foma Akvinskij. *Summa teologii. CHast' pervaya. Voprosy 1–64* [Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64], trans. by A. Appolonov. Moscow: Savin S.A., 2006. 817 p. (In Russian)
- Shokhin, V.K. “Mozhet li teizm ne byt' personalisticheskim?” [Can Theism Be Anything but Personalistic], *Hristianskoe chtenie*, 2020, No. 5, pp. 23–36. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 496 p. (In Russian)
- Davis, B. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London, N.Y. 2006. 254 p.
- Dixon, Ph. *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the 17th Century*. Edinburgh: T&T Clark, 2003. 236 p.
- Feser E. *Classical Theism*, [<http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html>, accessed on 17.02.2020].

- Göcke, B.P. Concepts of God and Models of God-world relation, *Philosophy Compass*, 2017, Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.
- Legenhausen, G. "Is God a Person?", *Religious Studies*, 1986, No. 22, pp. 307–323.
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Wiley-Blackwell, 2001. 286 p.
- Loux, M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge, 2006. 328 p.
- Mawson, T.J. *Belief in God: An introduction to the philosophy of religion*. New York: Oxford University Press, 2005. 288 p.
- Page, B. Wherein lies the debate? Concerning whether God is a person, *International Journal for Philosophy of Religion*, 2019, Vol. 85, pp. 297–317.
- Plantinga, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: The Clarendon Press, 1974. 274 p.
- Plantinga, A. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 528 p.
- Schärtl, Th., Tapp, Ch., Wegener, W. (Hrsg.) *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God*. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. 249 p.
- Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 263 p.
- Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 363 p.
- Swinburne, R. *The Coherence of Theism*. New York: Oxford University Press. 2016. 328 p.
- Thatcher, A. The Personal God and a God Who is a Person, *Religious Studies*. 1985, Vol. 21, Issue 1, pp. 61–73.
- Vallicella, W.F. God, modality, and morality review, *Faith and Philosophy*. 2016, Vol. 33, pp. 374–381.
- Van Inwagen, P. "A Materialist Account of the Human Person", in: P.A. Van Inwagen, *Persons: Human and Divine*, ed. by P.A. Van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 99–215.
- Webb, C.C.J. *God and Personality*. London: George Allen and Unwin, 1920. 281 p.