
ФИЛОСОФИЯ*(шифр научной специальности: 09.00.03)*

УДК 101

Г.К. Эзри*Дальневосточный федеральный университет**г. Владивосток, Россия*

grigoriyezri@mail.ru

**ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЕВРОПЕЙСКОГО ТЕИЗМА XIX В.****[*Gregory K. Ezri* Philosophical foundations
of the European theism of the XIX century]**

Philosophical foundations of the European theism of the XIXth century are studied on the basis of French spiritualism and German post-Hegelian theism. Ontology and epistemology of this philosophical direction was based on psychology and theology. European theism of the XIXth century was a subjective idealism by its ontological essence. This philosophical direction was characterized by a personalistic trend, which had a trend for strengthening. The most consistent personalist among the philosophers-theists of the XIX century was Teichmuller. He relied on the study of the ontological problem (being) in building a personalistic philosophy. Also Teichmuller divided consciousness and knowledge, which allowed not to identify thinking and being, not to consider the "I" as a derivative of thinking, because thinking follows the "I". Spiritualism was born and developed in the writings of Plato, Augustine, Leibniz, although the influence of Descartes and Spinoza was significant.

Key words: European theism of the XIX century, French spiritualism, German post-Hegel theism, subjective idealism, personalism, personality, individual.

Европейский теизм XIX в. является интересным историко-философским феноменом. По своей сути данное философское течение имеет спиритуалистическую направленность. Главными направлениями европейского теизма XIX в. являлись французский спиритуализм и немецкий постгегелевский теизм XIX в. В персональном плане среди немецких теистов можно выделить Фихте-младшего, Вейссе, Фехнера, Каррьера, Транделенбурга, Ульрици, Лотце, Тейхмюллера. Представители французского спиритуализма: Мен де Биран, Бутру, Кузен, Равенсон, Лашелье, Жане, Шатобриан, Брюнтеньер, Бергсон.

Тема актуальна. Во-первых, интерес к европейской философии XIX в., французскому спиритуализму и немецкому постгегелевскому теизму. Во-вторых, изучение различных мировоззренческих систем и эволюции человеческого мышления имеет непреходящее значение, так как невозможность человека и общества ориентироваться в мире ведет к экзистенциальному кризису. В-третьих, исследование данной темы, как и любой историко-философский анализ, показывает непрерывность, поступательность и диалектичность развития философской и человеческой мысли.

Настоящее исследование заключается в экспликации и рассмотрении философских оснований европейского теизма XIX в. Несмотря на значительное количество вышедших по данной теме работ, ни в одной из них не было произведено комплексное исследование философских оснований европейского теизма XIX века. В них рассматривались лишь отдельные аспекты, порой применимые лишь к одному философу или только к одному направлению данного философского течения.

По определению профессора С.С. Аверинцева, теизм предполагает признание трансцендентности Бога миру и личный характер Божества, а также сознательный характер его деятельности в мире. Последнее отличает данное учение от деизма, в рамках которого Бог не участвует в делах мира, а также от пантеизма, в рамках которого Бог тождествен миру [1]. Европейский теизм XIX в. признавал данные положения. Как отметил Поль Жане: «Если вы признаете Бога, душу, свободу, будущую жизнь, вы спиритуалист; если же вы их не признаете, то вы им не являетесь» [4, с. 13].

Немецкие теисты XIX в. в своих философских изысканиях уделяли внимание и вопросу о Боге, и его отношениях с миром. По их мнению, религия охватывает все способности человеческой души – разум, волю, сердце. В отличие от объективного идеализма, особенно от абсолютного идеализма Гегеля, немецкие теисты XIX в. считали Бога существом личным.

По мнению Фихте-младшего, личный и всеблагой Бог сотворил разумного и свободного человека, который в силу нравственной обязанности должен любить и познавать Бога, а также подчиняться ему. В области чувств Бог должен вызывать у человека благоговение. Наличие совести говорит о господстве в духе доброй воли. Когда сердце возвышается до нравственного долга, оно чувствует любовь к Богу и ближнему, а также единение с Богом.

Рассматривал душу как строителя тела, бессмертную и не подвластную смерти, потому что разлагаются лишь химические вещества тела. Душа ассимилирует тело как низшее, жизнь есть выражение высшего через низшее. Подтверждение данного обстоятельства философ видел в целесообразном устройстве тела. Телесность души и ее количественная форма состоят в создании ею при помощи фантазии пространства и времени. Однако самостоятельность представлений о пространстве и времени не априорна, а объективна, представления о пространстве и времени порождаются также как и другие представления и ощущения. Объективными данными для порождения представления о пространстве и времени является мускульное чувство, испытываемое в процессе различных движений [5, с. 412; 6].

Философ Ульрице критиковал натуралистическую теорию происхождения религии. Естественные религии, по мнению немецкого мыслителя, произошли из смутных представлений о божественном, а не из обожествления природы и ее сил. Явления природы рассматривали как проявления божественного. Затем стали отождествлять явления природы с божественным, то есть признание существования божественного Существа родилось не из восприятия явлений природы, а изучение явлений природы стало следствием наличия у человека религиозного сознания, появляющаяся вера в действие божественных сил. Доказательства бытия Бога не создают представления о нем, более того они не достаточны и возникают в силу уже существующего понимания о реальности бытия Бога. Представление о Боге в душе существует только благодаря действию самого Бога. Мир существует только благодаря постоянному действию на него его творческой силы. Чувство Бога в человеческой душе – религиозное чувство, которое является субъективной стороной религии. Религиозное и нравственное чувство позволяют принять откровение от Бога [5, с. 415].

Лотце считал, что Бог находится в мире и заключает в себе все вещи, но является существом личным и бесконечным. Религия – это живой союз человека и Бога. Человеку присуще неопределимое влечение к Богу – это источник религии. Данное стремление человека удовлетворяется только сверхъестественным откровением. Немецкий мыслитель отвергал онтологическое, космологическое и телеологическое доказательства бытия Бога. В своем доказательстве Лотце показал, что необходимо признать следую-

щее. Во-первых, единую сущность в силу реальности факта взаимодействия между вещами. Во-вторых, духовную природу этой сущности в силу особенностей материи (она выводима из духовного начала). В-третьих, личный характер этой сущности – Бога в силу возможности существования «я» в отсутствии «не-я», потому что понятие «не-я» отрицательно и имеет смысл только при существовании «я». По мнению Лотце, Бог един, вездесущ, вечен, всемогущ. Моральная идея появляется у человека в силу того, что Бог есть Любовь [5, с. 424; 11].

Мен де Биран и Бергсон в своем философском творчестве приходили к исследованию вопросов религии только на последних этапах жизни. Они не являлись ортодоксальными католиками.

С точки зрения Мен де Бирана, мораль – одна из тех областей, где человек встречается с Богом, так как в основе морали лежит познание человеком некоторых абсолютных истин, возможное только с помощью Бога. Французский философ отождествлял абсолютную истину с Богом, поэтому некоторые моральные истины познаются с помощью мистического созерцания. Но мораль и моральное чувство, а также исполнение морального долга не достаточны для возникновения религии. Для возникновения религии еще необходимы религиозное чувство и божественное откровение. Религиозное чувство подсказывает человеку идею единого Бога, то есть Бог может открыться разуму человека через сердце и чувство, так как разум сам по себе подвержен воображению. С помощью разума человек может осознать свою ограниченность и, следовательно, что причиной существования души является Бог. Разум может сделать вывод о бытии Бога через понимание вечного и неизменного характера научных истин. Истины пребывают в человеческом разуме, но не создаются им, следовательно, есть причина существования истин – Бог.

Кроме того, Мен де Биран признавал гносеологическую ценность за религиозным опытом. Считал, что между истинной философией и теологией нет противоречия: они ведут к Богу разными путями. Историю философии необходимо сократить, изучая лишь тех, кто признавал бытие Бога, бессмертие души, вечность морального закона, свободу человека [7, с. 68].

Бергсон в своем учении о динамической религии оказался близок к иудео-христианской традиции: в его философии были обнаружены точки соприкосновения с Плотинем, христианством, иудаизмом. Бергсон отстаивал

свободу человека, духовность души, свободное, божественное творчество. Динамичность в религии подразумевает, что религия воплощается в своей полноте в избранной личности, которая становится нравственным образцом для остальных. В динамической морали стремление следовать образцу проистекает из глубин души. Высшее проявление динамической религии – христианский мистицизм. В философии Бергсона не очень много внимания уделено проблеме Бога, поэтому сложно судить о понимании данной проблемы Бергсоном. Проблемой является отношения Бога и времени: только длящийся во времени, развивающийся Бог (Абсолют) может быть творцом, но христианский Бог имеет вневременной характер.

У Бергсона нет идеи личной ответственности человека перед Богом. С религиозной точки зрения, Бога Бергсон рассматривал как личное существо. Неоплатонически трактовал французский философ материю: несовершенство и ограниченность человека объясняются его материальной природой, данная проблема преодолевается только мистически, мистицизм (занятие мистикой) одухотворяет материю. С Богом возможно общаться непосредственно только в мистическом опыте, поэтому в непосредственном общении с ним находятся мистики. Иисус Христос у Бергсона не Богочеловек, а самый совершенный из мистиков. Церкви французский философ отводил роль препятствия на пути к возврату к негуманным статическим религиям [3, с. 525].

Прямым продолжением философско-теологических изысканий Мен де Бирана были учения Равессона и Кузена. Спиритуалистический позитивист Равессон создал свою онтологию на базе теологии, богословская цель находилась в основе его онтологии. Отношения человека и Бога Равессон рассматривает через человеческое сознание, человеческий ум: человек верит, что взаимодействует с реальностью самой по себе (интуиция реальности) [15]. Спиритуалист-эклетик Кузен в своих трудах тоже много рассуждал о взаимоотношения человека, Бога и мира. Однако он, как и Мен де Биран, строил философию исходя из психологии, но, в отличие от него, разрабатывал вопросы не гносеологии, а онтологии: «В случае Кузена психология – это обратное зеркало онтологии: сознание уже содержит то, что будет развиваться в контексте онтологии, потому что психология должна вести к объективным истинам, истинам рациональной психологии (существование психологии души), космологии (существования мира) и богословия (существование Бога)» [14, р. 37].

Итак, в области философии религии европейский теизм XIX в. близок к христианству в западном его варианте с пониманием личного характера человека и Бога, личностного характера из взаимодействия. Хотя немецкие мыслители оказались ближе, чем французские, к построению персоналистической антропологии и теологии. Французские спиритуалисты ближе к оценке человека как индивида, индивидуальности, а немецкие теисты как личности.

Значит, теизм органически связан не только со спиритуализмом (несводимость сознания к физиологии, объяснение природы исходя из духа), но и с персонализмом. Соответственно, немецкому теизму XIX в. не чужда персоналистическая интенция. По мнению русского философа В.С. Шилкарского, окончательное формирование персоналистической философии завершил Тейхмюллер, хотя к этому был близок и Лотце [13, с. 278]. Как показал русский философ Н.О. Лосский, персонализм можно обосновать двумя способами: путем исследования ценности для-себя-бытия и ценности бытия для других существ и путем исследования основной онтологической проблемы (бытия) [9, с. 75]. Тейхмюллер обосновывал персонализм онтологически, то есть путем исследования понятия «бытие», выявив в нем три аспекта: содержание, деятельность, «я». Он разделил сознание и знание, дух и идею, и, тем самым, преодолел идеалистический проективизм [13, с. 292].

Лотце в своем антропологическом учении исходил не только из исследования бытия, но и из ценностного подхода. Он определил духовность как для-себя-бытие и реальность, подчеркнув, что, во-первых, всякое сущее обладает духовностью, во-вторых, одно сущее отличается от другого интенсивностью сознания. Лотце попытался преодолеть интеллектуализм в лейбницанском идеализме: природа «я» обнаруживается в самочувствии, а не в познавательной, интеллектуальной способности; «я», сознание предшествует мышлению. Немецкий философ определял бытие как «пребывание в отношениях». Но развить персоналистическую философию он не сумел, потому что, делает вывод русский философ В.С. Шилкарский, свел все духовные существа к единой Субстанции [13, с. 278].

Французский спиритуализм не сумел создать персоналистической философии, хотя и был близок к этому, данное философское направление отличал психологизм. Характеризуя французскую философию XIX в., русский философ Н.А. Бердяев отмечал следующее: «У французских философов XIX века

нет метафизических глубин и творческой философской фантазии ... она более отрывочно-индивидуальна. Французская философская мысль не соприкасается с предельными, конечными проблемами, она не эсхатологична, в ней не приоткрывается жизненная судьба человека. Но у французских мыслителей есть большая психологическая тонкость ...у них больше выражены персоналистические тенденции...» [2, с. 181].

Как показал В.С. Шилкарский со ссылкой на самого Мен де Бирана, учение французского философа имеет много общих черт с монадологией Лейбница. Более того, Мен де Биран внес поправку в учение Лейбница: французский философ утверждал, что апперцепция «я» не следует из интеллектуальной способности, что «я» и познание нетождественны. Русский философ В.С. Шилкарский считал, что Мен де Бирану и его последователям не удалось создать персоналистическую философию, потому что французский спиритуализм носил в целом эклектический характер (смесь спиритуалистических представлений, философии французских идеологов, сенсуалистов, английской «философии здравого смысла») [13, с. 275]. С оценкой французского спиритуализма как эклектики согласен и французский философ-персоналист Жак Лакруа [8, с. 286].

Такие философы-спиритуалисты как Лейбниц и Мен де Биран разделяли понятия «материальное» и «материя». Как показали философы-спиритуалисты, материальность человеческого тела делает человека существом индивидуальным. В этой связи французский философ-персоналист Жак Лакруа отметил следующее: «Тело и есть действительно то, что меня индивидуализирует, то есть включает в мир, что определяет мое местоположение. И если бы я утратил это местоположение, то перестал бы существовать ... однако необходимо, чтобы эта телесность, коль скоро я есмь, всегда была мне присуща» [8, с. 534].

Тенденция сводить вместе феномены «я», сознания и бытия характерна и для французского философа Бергсона. Он соединил «я», сознание и бытие с помощью феномена времени, преломленное на индивидуальном уровне как временной характер Духа – Память. В этой связи отечественный философ И.И. Блауберг отметила, что «...главную роль в обеспечении единства сознания играет его временная природа, непрерывное взаимодействие в нем прошлого и настоящего», длительность обеспечивает единство сознания [3, с. 133].

Важная онтологическая проблема – вопрос о монистическом или дуалистическом характере спиритуалистической и персоналистической онтологии. Большинство европейских теистов XIX в. считали свою философию преодолением дуализма материи и идеи, духа и природы.

В классификации простых философских учений Транделенбурга-Тейхмюллера спиритуализм обозначен как дуализм, что вызвало вопрос у В.С. Шилкарского. Как показал Л.М. Лопатин, под дуализмом имеется в виду абсолютная противоположность духа и материи, сочетание принципов спиритуализма и материализма в их понятой (в противоположность гилозоизму) противоположности в единое целое. Русский философ отождествлял идеализм и спиритуализм. В классификации Транделенбурга-Тейхмюллера не является трудностью установление двойственности духовного и материального начала. Тейхмюллер считал материализм, идеализм, спинозизм (у Транделенбурга, платонизм у Тейхмюллера) неправильным противопоставлением материального и духовного бытия. Примирение материального и духовного наступает у Тейхмюллера через признание материального феноменом, явлением, данным в восприятии, созерцании органами чувств. Подлинная реальность, по мысли немецкого философа, принадлежит духовным существам, мыслиться по аналогии с человеческим «я» [13, с. 15].

Таким образом, в своей онтологической основе немецкий теизм XIX в. представляет собой субъективно-идеалистическую философскую систему. Данное направление немецкой философии рождено в полемике с материализмом и объективным идеализмом, поэтому кроме субъективного идеализма ничего другого не было возможно. Тем более что сам способ введения персонализма в философии Тейхмюллера основан на анализе бытия, одна из сторон которого – «я».

Европейский теизм XIX в. являлся, во многом, продолжением философии Лейбница, его монадологии. Кроме того, как показала В.Е. Луценко на европейскую теистическую традицию XIX в. в целом влияние оказали также платонизм, схоластика, картезианство [10]. Как отметила Ю.В. Шапошникова, на философию Лотце наиболее существенное влияние оказали, кроме Лейбница, Н. Кузанский, Декарт, И. Кант [12]. Влияние Августина на философию Мен де Бирана показал А.А. Кротов со ссылкой на Эме Форе [7, с. 83]. На Бирана повлиял и Платон, его и некоторых других философов французский спиритуалист причислял к «подлинным» [7, с. 75].

В.С. Шилкарский отметил философов, оказавших наибольшее влияние на немецкий теизм XIX в. с точки зрения развития персоналистической тенденции. Во-первых, заслугой Платона было обоснование учения об идеях как индивидуальных творческих силах. Во-вторых, заслугой Августина было обоснование спиритуалистической психологии. В-третьих, Лейбниц положил спиритуалистическую психологию в основание конкретно-идеалистической онтологии. В-четвертых, Тейхмюллер создал систему персонализма, окончательно преодолев физический и идеалистический проективизм [13, с. 217, 342].

В этой связи, если рассуждать по В.С. Шилкарскому, то генезис французского спиритуализма и немецкого теизма XIX века схож: в области формирования спиритуалистической онтологии и психологии наибольший вклад внесли Платон, Августин и Лейбниц. Но затем линии двух философских направлений разошлись: немецкая философия в лице Тейхмюллера породила персонализм, французская – эклектику. С другой стороны, если считать философию Бергсона продолжением философии французского спиритуализма, то картина немного меняется.

Во-первых, возможность создания персоналистической философии Мен де Бираном отмечал В.С. Шилкарский. Во-вторых, русский философ И.И. Блауберг в работе о французском философе уделила внимание и персоналистической направленности в его философии. Итак, у философии Бергсона с персонализмом есть следующие точки пересечения. Во-первых, концептуальная близость его идей идеям персоналистов [3, с. 543, 572]. Во-вторых, И.И. Блауберг ссылается на оценку философии Бергсона Виолеттом: «Таковы итоги философских поисков Бергсона в области религии в 1932 г. В это время он – «он еще не христианин, а философ-персоналист, духовная философия которого приближается к философии очень либерального протестанта»» [3, с. 568].

Из данного анализа нельзя, конечно, сделать вывод, что Бергсон такой же последовательный персоналист, как и Тейхмюллер. Тем более, что Виолетт характеризует Бергсона как персоналиста на основании его философии 1930-х гг., а не конца XIX в. Кроме того, во Франции в XX в. появилась полноценная персоналистическая философия, родоначальником которой был Мунье. В этой связи, как представляется, можно сделать вывод об усилении персоналистической тенденции во французском спиритуализме в XIX веке (Бергсон был большим персоналистом, чем Мен де Биран) и во французской философии XIX–XX в. в целом.

Таким образом, для европейского теизма XIX в. была характерна персоналистическая тенденция, которая имела тренд на усиление, что вполне логично, так как XX век принес так называемый антропологический поворот. В середине XIX в. в рамках немецкого теизма персонализм уже сложился и, более того, продолжил свое развитие в трудах, например, у психолога и философа Штерна и этического персоналиста Шелера, а также оказала существенное влияние на русскую религиозную и духовно-академическую философию. А во французском спиритуализме персоналистическая философия на базе спиритуализма окончательно не сложилась. Полноценный персонализм окончательно сложился лишь в трудах Мунье и его последователей в XX в., но данная философия не является частью европейского теизма XIX века.

Итак, европейский теизм XIX в. имел следующие философские основания.

Во-первых, европейская спиритуалистическая философия XIX в. носила подлинно теистический характер, религиозной основой данного философского направления было христианство. В области онтологии европейские теисты XIX в. были субъективными идеалистами. Онтология и гносеология европейского теизма XIX в. неразрывно связаны с психологией и теологией, потому что формировались на их основе.

Во-вторых, в рамках немецкого теизма XIX в. Тейхмюллер построил последовательно персоналистическую философию на основе исследования онтологической проблемы (бытия). Были разделены сознание и знание, что позволило не отождествлять мышление и бытие, не считать «я» производным от мышления, потому что мышление следует за «я».

В-третьих, для европейского теизма XIX в. характерна персоналистическая тенденция, которая имела тренд на усиление. В немецкой философии XIX в. путь построения персонализма пройден полностью, а во французской – спиритуализм приобрел черты эклектизма. Спиритуалистическое учение зародилось и развивалось в трудах Платона, Августина, Лейбница, хотя значительным было влияние Декарта и Спинозы.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. *Аверинцев А.А.* Теизм [Электронный ресурс] // <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01169b48a469a83c6b8d4d16> (дата обращения: 05.08.2018 г.).
2. *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики [Электронный ресурс] // http://www.odinblago.ru/tvorch_i_objektiv/ (дата обращения 05.08.2018 г.).
3. *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003.
4. *Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М., 2014.
5. *Буткевич Т.И.* Религия, ее сущность и происхождение. (Обзор философских гипотез): В 2 кн. Кн. 2. Харьков, 1904.
6. *Гусев А.Ф.* Теистическая тенденция в психологии Фихте-младшего и Ульрице. Киев, 1874.
7. *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М., 2000.
8. *Лакруа Ж.* Избранное: персонализм. М., 2004.
9. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931.
10. *Луценко В.Е.* Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX в. // Дис. канд. филос. наук. Уссурийск, 2008.
11. *Соколов В.В.* Религиозная вера и религиозная философия: критической обзор религиозной философии Лотце // Христианское чтение. 1904. № 1.
12. *Шапошникова Ю.В.* Философская антропология Г. Лотце в контексте новейшей европейской метафизики // Дис. канд. филос. наук. СПб., 2005.
13. *Шилкарский В.С.* Проблема сущего. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1917.
14. *Giassi L.* Psychologie, éclectisme et spiritualisme: Maine de Biran, Victor Cousin et Félix Ravaisson [Электронный ресурс] // <http://www.hses-online.ru/2018/03/01.pdf> (дата обращения 05.08.2018 г.).
15. *Janicaud D.* Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français. Paris: Librairie philosophique, 1997.

R E F E R E N C E S

1. *Averintsev A.A.* Theism [Electronic resource] // <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01169b48a469a83c6b8d4d16> (circulation date 05/08/2018).
2. *Berdyayev N.A.* Creativity and objectification. The experience of eschatological metaphysics [Electronic resource] // http://www.odinblago.ru/tvorch_i_obiek-tiv/ (circulation date 05/08/2018).
3. *Blauberg I.I.* Henry Bergson. M., 2003.
4. *Blauberg I.I.* Origins of Bergsonism. Philosophy of Felix Ravesson. M., 2014.
5. *Butkevich T.I.* Religion, its essence and origin. (Review of philosophical hypotheses). In 2 books. Book 2. Kharkov, 1904.
6. *Gusev A.F.* Theistic tendency in the psychology of Fichte-Jr. and Ulrice. Kiev, 1874.
7. *Krotov A.A.* Philosophy of Men de Birana. M., 2000.
8. *Lacroix J.* Selected: personalism. M., 2004.
9. *Lossky N.O.* Value and being. God and the Kingdom of God as the foundation of values. Paris, 1931.
10. *Lutsenko V.E.* Spiritual and academic philosophy in Russia and European theism of the second half of the XIX century: Thesis. Ussuriysk, 2008.
11. *Sokolov V.V.* Religious belief and religious philosophy: a critical review of Lotze's religious philosophy // Christian reading. 1904. No 1.
12. *Shaposhnikova Yu.V.* Philosophical anthropology G. Lotze in the context of the New European metaphysics: Thesis. SPb., 2005.
13. *Shilkarsky V.S.* The problem of existence. Yuryev, 1917.
14. *Giassi L.* Psychologie, éclectisme et spiritualisme: Maine de Biran, Victor Cousin et Félix Ravaisson [Electronic resource] // <http://www.hses-online.ru/2018/03/01.pdf> (circulation date 05/08/2018).
15. *Janicaud D.* Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français. Paris: Librairie philosophique, 1997.

5 сентября 2018 г.