

Научное мнение. 2025. № 12. С. 20–29.

Nauchnoe mnenie. 2025. № 12. P. 20–29.

Научная статья

УДК 1(091)

DOI: https://doi.org/10.25807/22224378_2025_12_20

РОССИЙСКИЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ: СУЩНОСТЬ И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ

Григорий Константинович Эзри

Благовещенский государственный педагогический университет, г. Благовещенск, Россия
grigoriyezri@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9747-1586>

Аннотация. В настоящей статье автор отвечает на два вопроса: первый — какова философская сущность духовно-академического теизма, второй — каковы хронологические рамки существования данной философской традиции. Показано, что российская духовно-академическая философия, в рамках которой в XIX в. сформировалась православная персонология, может быть охарактеризована как теистический персонализм. В рамках данного направления сформировалось комплексное, систематическое, междисциплинарное философское учение о личности. Духовно-академическая философия личности хронологически не ограничивается XIX в. — в начале XX в. персоналистическая философия продолжала свое развитие в рамках философии языка. Соответственно, как полагает автор, хронологическими рамками существования российского духовно-академического теизма является XIX — начало XX в.

Ключевые слова: российский духовно-академический теизм, русская религиозная философия, личность, Совершенное Существо, человек, православная персонология, персонализм, теизм, теистический персонализм

Original article

RUSSIAN SPIRITUAL AND ACADEMIC THEISM: ESSENCE AND CHRONOLOGICAL FRAMEWORK

Grigoriy K. Ezri

Blagoveshchensk State Pedagogical University, Blagoveshchensk, Russia
grigoriyezri@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9747-1586>

Abstract. In this article, the author answers two questions. First, what is the philosophical essence of spiritual-academic theism? Second, what is the chronological framework for the existence of this philosophical tradition? It is shown that Russian spiritual-academic philosophy, within which Orthodox personology developed in the 19th century, can be characterised as theistic personalism. Within this framework, a comprehensive, systematic, and interdisciplinary philosophical doctrine of personality developed. The spiritual-academic philosophy of person is not chronologically limited to the 19th century; at the beginning of the 20th century, personalistic philosophy continued its development within the framework of the philosophy of language. Accordingly, the author believes that the chronological framework for the existence of Russian spiritual-academic theism is the 19th and early 20th centuries.

Keywords: Russian spiritual-academic theism, Russian religious philosophy, person, Perfect Being, human being, Orthodox personology, personalism, theism, theistic personalism

Введение

Вопрос о сущности и хронологических рамках российского духовно-академического теизма остается дискуссионным в историко-философской науке.

В рамки духовно-академического теизма обычно включаются исследования и учебные материалы преподавателей дореволюционных академий [1, с. 3]. Одним из преподавателей Московской духовной академии был П. А. Флоренский. Но как показал В. И. Коцюба, философские воззрения преподавателя Московской духовной академии П. А. Флоренского значительно отличались от его коллег [2]. Автор согласен с данным тезисом, так как этот отечественный философ опирался на софиологию и идею «всеединства» В. С. Соловьева, поэтому, несмотря на православные корни, онтология и антропология многих других академистов отличалась от таковых у Флоренского. Об этом еще будет сказано ниже. Таким образом, не представляется возможным говорить о том, что духовно-академический теизм как философская традиция был близок для всех преподавателей духовных академий.

Бесспорным с точки зрения историко-философской науки является тот факт, что российский духовно-академический теизм охватывает XIX в. [1, с. 3]. Однако дискуссионным остается вопрос о предреволюционном начале XX в. (например, А. Э. Барсегова и И. В. Мезенцев включили начало XX в. в хронологические рамки своих исследований отдельных направлений духовно академической философии) [3; 4]. Иными словами, нет единого мнения о хронологических рамках российского духовно-академического теизма.

По сути, целью настоящей работы является ответ на два вопроса: первый — какова философская сущность духовно-академического теизма, второй — каковы хронологические рамки существования данной философской традиции. Но оба эти вопроса, как считает автор, можно исследовать как один, полагая, что хронологическими рамками (периодом) существования духовно-академического теизма будет время существования данного направления русской религиозной философии как

целостного историко-философского явления с точки зрения исследовательских задач, направления исследования и выводов. Новизна заключается в том, что, *во-первых*, хронологические рамки духовно-академического теизма определяются в логике развития учения о личности, *во-вторых*, духовно-академическая философия языка рассматривается как дальнейшее развитие учения о человеке, *в-третьих*, эксплицировано соотношение понятий «духовно-академический теизм», «духовно-академическая философия», «теистический персонализм», «православная персонология».

Теоретическая основа данного исследования — труды К. М. Антонова, В. С. Горского, Б. В. Емельянова, В. И. Коцюбы, С. А. Нижникова, С. В. Пишуна, И. В. Цвык, которые во многом определяют современную методологию исследования русской религиозной философии в целом и духовно-академического теизма в частности. Отдельное внимание необходимо обратить на концепции Б. В. Емельянова (рассматривал русскую философию как человековедение) [5], С. А. Нижникова (показал персоналистический характер русской религиозной философии) [6], С. В. Пишуна (доказал, что в рамках духовно-академической философии сформировалась православная персонология) [7]. Методы исследования — метод историко-философской реконструкции, ретроспективный метод, метод моделирования, диалектический метод, системно-структурный метод.

Учитывая большой объем историко-философского материала, касающегося духовно-академического теизма (первоисточники и труды историков философии), автор считает, что для раскрытия заявленной темы целесообразно ограничиться следующим. *Во-первых*, показать сущность Совершенного Существа и человека как личностей в российском духовно-академическом теизме (духовно-академические онтология и антропология). *Во-вторых*, эксплицировав сущность духовно-академического теизма в процессе рассмотрения обозначенных вопросов, представив его модель как историко-философское явление, возможно будет сделать вывод о хронологических рамках

рассматриваемого направления русской религиозной философии.

Совершенное Существо и человек в религиозной философии российских до-революционных духовных академиях. О Совершенном Существо и человеке писали многие духовно-академические теисты, например, А. И. Введенский, В. Н. Карпов, В. Д. Кудрявцев-Платонов и многие другие. Однако учитывая ограниченный объем статьи, не позволяющий процитировать всех академистов по интересующему нас вопросу, необходимо привести и интерпретировать наиболее показательную цитату. Считаем, что наиболее репрезентативно следующее суждение А. Голубинского: «Душа как субстанция, непрестанно действующая из себя, единая и неизменяющаяся в своей сущности, ... носит подобие самостоятельности Бесконечного Существа. ... она, как субстанция ограниченная, в этих же самых свойствах остается несравненно ниже Его. Бесконечное существо имеет самостоятельное бытие от самого себя. А душа человеческая получает самостоятельность от него» [8, с. 41]. Представитель отечественного философского теизма подчеркнул, что бытие Сверхсущего и бытие каждой человеческой личности — это не одно и то же бытие, каждая личность обладает своим собственным самостоятельным существованием. Отличаются лишь свойства такого бытия — бытие Совершенного Существа детерминирует само себя, а бытие каждого человека получило самостоятельность от Бога. И отсутствие тождественности существований каждой конкретной личности — принципиальное для духовно-академического теизма положение.

Принципиальность этого положения академисты доказывали критикой других вариантов онтологии. Например, П. Д. Юркевич критиковал материализм [9], а С. С. Гогоцкий западноевропейские философские системы XVII и XVIII вв. [10], а также учение Г. Гегеля [11].

С. С. Гогоцкий критиковал западноевропейские философские системы XVII и XVIII вв. с опорой на философию И. Канта, не считая ее правильной во всем. Глав-

ная проблема кантовской философии, по его мнению, заключается в том, что дуализм метафизического и феноменального он заменил на дуализм чувственного и феноменального [10, с. 139]. Однако И. Кант утверждал, что личность обладает автономной свободной волей, которая не может допустить господства эмпирической воли, т. е. слепого влечения [10, с. 141]. По сути, немецкий философ утверждал самостоятельность индивидуального бытия личности, ее онтологическую независимость от других личностей. Однако такая постановка вопроса не была характерна для многих западноевропейских философских течений XVII и XVIII вв. В этом смысле является показательным учение Мальбранша, который развивал идеи Р. Декарта. Он не просто полагал, что существование пространства связано с идеей Бога, но шел дальше и утверждал, что бесконечность Божественной субстанции и есть пространство. В этом пространстве (Совершенном Существо), по мысли Мальбранша, находятся схожие с Божественной субстанцией сотворенные души и духи. С. С. Гогоцкий привел показательную цитату Мальбранша: «Мы все видим в Боге» [10, с. 9–10]. Иначе говоря, мысль С. С. Гогоцкого состоит в том, что в подобных онтологиях не может быть автономных свободных личностей, потому что утверждается их субстанциальная связь, потому что они буквально пространственно находятся внутри Совершенного Существа и коммуницируют друг с другом именно благодаря пребыванию в Нем.

Такая же логика обнаруживается и при критике рассматриваемой академистом философии Г. Гегеля. Гегель, вслед за Шеллингом, утверждал тождество идеального и вещественного [11, с. 8]. Но затем он во многом не согласился с Шеллингом и развил учение о диалектическом методе и о развитии всемирного сознания по ступеням. Существование всемирного сознания поддерживается диалектически благодаря высшей идеи единства [11, с. 9–10]. Всемирное сознание — дух в процессе своего развития осознает, что все происходящее — это деятельности его мысли. Фактически в таком случае получается, что речь идет о самосознании всемирного

сознания [11, с. 17]. Далее С. С. Гогоцкий показал, что чистое бытие — это метафизическое определение Безусловного существа (Бога) [11, с. 26]. Иначе говоря, в философии Гегеля российский академист обнаружил ту же идею, что в критикуемых им системах XVII и XVIII вв. — утверждение субстанциальной связи всего существующего — существующее пребывает в Сверхсущем. Другое дело, что в связи с тождеством вещественного и идеального в данном случае затруднительно утверждать, что пребывание в Боге носит пространственный характер, потому что здесь нет картезианского дуализма протяженности (пространственности) и мышления. Все сущее в данной онтологии пребывает в мысли познающего себя Совершенного Существа.

Если говорить о соотношении человека и Бога в гегелевской философии, то необходимо говорить о диалектике Абсолютного духа, который сознает свою тождественность с ограниченным человеческим духом в процессе своего развития [11, с. 109]. Несколько иначе эту же мысль выразил современный исследователь А. С. Чупров: бытие человека он рассмотрел как условие и момент становления Сверхсущего как Сверхсущего. Совершенное Существо не является собой, если не создает человека, а человек не может быть собой, если не осознает себя в Совершенном Существо [12, с. 79–80]. А. С. Чупров предельно точен при изложении философии Г. Гегеля: внимание он акцентировал, во-первых, на диалектической связи человека и Совершенного Существа в процессе становления самосознания Сверхсущего, во-вторых, на тождестве действительности и мышления. При этом сама диалектическая связь возможна именно благодаря тождеству действительности и мышления. Это одно из центральных положений философии Г. Гегеля.

Продолжая исследование дальше, С. С. Гогоцкий перешел к критике философии Гегеля, сопоставляя ее с системами Канта и Шеллинга. Академист показал, что невозможно согласиться с гегелевской интерпретацией присутствия в человеческом духе абсолютного мышления, потому что немецкий мыслитель

отождествил происходящее в действительно происходящем в мышлении [11, с. 148]. Проще говоря, произошедшее в мышлении или представлении человека само по себе не оказывает никакого влияния на окружающий мир. Способность человека формулировать понятия на основе чувственных образов не доказывает того, что сам по себе процесс мышления оказывает влияние на окружающую человека действительность. Вывод С. С. Гогоцкого таков: «Признав чистое мышление способным к производству из себя всех существующих ступень жизни, Гегель отождествляет его с чистым бытием. То и другое есть ни что иное как самоуравнение нашего “я”. Я равно Я» [11, с. 152–153]. Иначе говоря, если убрать из философии Гегеля тождество мышления и действительности, то она будет утверждать только самостоятельность и самодостаточность индивидуального человеческого Я. Соответственно, для каждой человеческой личности характерна тождественность ее индивидуального Я, самостоятельность и самодостаточность ее бытия, диалектически не связанного с другими личностями. Подчеркнем, что индивидуальному Я, личности духовно-академические теисты, как показал С. В. Пишун [7, с. 36–37], и с чем мы безусловно согласны, отводили особую роль, утверждая его как онтологический центр «лица» и обозначая таким путем богоподобие человека. Онтологическое значение Я также подчеркивалось и тем, что с точки зрения нравственного богословия моральный закон имманентен Я, т. е. находится в онтологическом центре человека.

П. Д. Юркевич, утверждая, что материализм является признаком упадка философии, был убежден в том, что материалистические воззрения Фейербаха явились протестной реакцией против теорий Спинозы, Фихте, Гегеля, отрицавших все конечное и индивидуальное, которое и дается человеку в непосредственном созерцании. Конечный вывод академиста — материализм не обосновывается с помощью естественнонаучных дисциплин (в первую очередь физики и физиологии). Академист трактовал материализм как момент в развитии реалистического направ-

ления в философии, который с историко-философской точки зрения победил абсолютный идеализм, что открывало возможность для становления реализма на основе учения об идеальном [9]. Связь материализма и реализма в философии Фейербаха отмечал и современный исследователь А. С. Чупров [13, с. 183]. Однако фейербаховский реализм был построен на отрицании трансцендентного бытия и не имел идеалистической основы. Итак, с точки зрения П. Д. Юркевича (аналогично и у С. С. Гогоцкого), онтологии, отстаивающие монистические идеи, неверны, так как в той или иной форме они отрицают индивидуальное. Не отрицая наличие всеобщего (Совершенного Существа), духовно-академический теист отдавал предпочтение бытию индивидуального, полагая, что бытие конкретных личностей является самостоятельным и самодостаточным.

Рассмотренным выше, как мы полагаем, духовно-академическое учение о человеке не ограничивается. Профессор Московской духовной академии А. П. Смирнов обозначил проблему сохранения корней слов в «индо-европейских» языках, которые появились в глубокой древности. Также он предложил собственное решение этой проблемы: общность корней слов говорит о том, что эти корни восходят к общности в мыслях, в мозге людей [14, с. 345–346]. Исследуя феномен афазии, московский философ показал, что язык вторичен по отношению к разуму. По его мнению, в мозге есть некий «орган языка» и, если в нем возникает проблема, у человека повреждается способность к речи (афазия) [15, с. 317–318]. Иначе говоря, А. П. Смирнов аргументировал мнение о том, что представителям разных народов одной языковой общности присуще сходство мышления. Это означает вторичность языка по отношению к разуму. А следовательно, он напрямую не связан с бытием и не выражает его, а лишь позволяет осуществляться межличностной коммуникации и может быть использован для описания реальности. Итак, с помощью философии языка академики обосновывали возможность межличностного взаимодействия, что автор рассматривает как

дальнейшее развитие духовно-академического учения о личности.

В начале XX в. развитие духовно-академической философии языка происходило в рамках имяславских споров. Следует согласиться с В. И. Кацюба в том, что понимание философии П. А. Флоренским и духовно-академическими мыслителями было различным, между их учениями не было преемственности [2, с. 187]. Одно из главных отличий — П. А. Флоренский был продолжателем «всеединства» и софиологии В. С. Соловьева. Он также солидаризировался с имяславием [16]. С его точки зрения, язык имеет онтологическое значение, для обоснования чего он стремился показать неразрывную символическую связь языка, слова, мысли с бытием: связь вещи или личности с именем такова, что имя есть эта вещь или личность. Фактически, в данном случае имеет место быть тот же феномен, который критиковал С. С. Гогоцкий — вся действительность оказывается Совершенным Существом, в котором пребывают все человеческие личности. Только в данном случае пребывают не в пространстве или мысли, а находятся в языковой и символической связи с Совершенным Существом. Сверхсущее за пределами своей сущности оказывается символическо-языковой реальностью, фундированной на этой сущности. Оно в то же самое время имманентно бытию каждой личности, потому что каждая личность — Его составная часть.

Логично, что с онтологизацией языка духовно-академические философы не согласились и проявили интерес к изучению и опровержению имяславской философии. Профессор Московской духовной академии С. В. Троицкий был одним из самых активных противников имяславия. Он, во-первых, обратил особое внимание на учение Григория Нисского и представителей имяславия об именах вообще и именах Божьих в частности [17, с. 1–151], во-вторых, произвел критику учения о имени представителей русской религиозной философии, во многом согласившихся с точкой зрения имябожников [17, с. 180–200]. Более того, необходимо говорить о формировании негативного отношения к онтологизации языка. У академистов появил-

ся очередной пункт, в котором они расходились с русскими религиозными философами «всеединства». Имябожие и «всеединство» предполагают онтологию, с которой академики и не соглашались. Для отечественных теистов признание правильности идеи «всеединства» было равносильно признанию того, что «диалектика — это диалог человека с миром» [18, с. 88], т. е. согласию с тем, что межличностная коммуникация возможна только в монистической онтологии, что означало бы лишение человека онтологической самостоятельности. Этим самым они продолжали настаивать на коммуникативной функции языка, полагая, что язык имеет в первую очередь прикладное значение, что полностью вписывалось в их плюралистическую онтологию, органически дополняло ее.

Учения о Совершенном Существо, человеке, их взаимодействии — это составные части православной персонологии, описанной С. В. Пишуном. Описанная им персонология — это комплексное междисциплинарное учение о человеке, состоящее из духовно-академической метафизической психологии и метафизической части нравственного богословия. В этом смысле персонология представляет собой систематическое знание о человеке. Иными словами, С. В. Пишун концептуализировал православную персонологию как итог развития российского духовно-академического теизма XIX в.

Исследованием межличностного взаимодействия в рамках философии академики занимались во второй половине XIX — начале XX в. Соответственно, об итогах развития духовно-академической философии языка возможно говорить лишь при исследовании начала XX в., т. е. после дискуссии об онтологическом статусе языка. И, как полагает автор, исходя из имеющихся данных, духовно-академическое учение о языке предполагает отсутствие тождества языка и бытия и утверждает язык в качестве средства коммуникации, которое органически связано с бытием человеческой личности. Следовательно, философия языка — часть духовно-академического учения о человеке. Поэтому автор убежден, что хронологические рамки

существования духовно-академического теизма — это первая половина XIX — начало XX в., т. е. период зарождения и развития учения о человеке.

После революции, естественно, духовно-академическая философия сохранилась, но сейчас нет научных оснований для вывода о том, может ли она рассматриваться как персонология. Академии продолжили готовить богословские кадры, но в новых условиях. Думаем, что, рассуждая в логике И. В. Цвык [19], мы можем считать духовно-академическую мысль XX в. (после 1917 г.) философией. Но дальнейшие рассуждение и исследование по данному вопросу не входят в предмет изучения настоящей статьи.

Теизм и персонализм в религиозной философии российских дореволюционных духовных академий. Если исходить из определения теизма С. С. Аверинцева («религиозное мировоззрение, исходящее из понимания Абсолюта как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром» [20, с. 419]), то российская духовно-академическая философия, безусловно, является теистической. Если следовать определению персонализма И. С. Вдовиной («теистическая тенденция в философии, в которой личность и ее духовные ценности признаются высшим смыслом земной цивилизации» [21]), то русская духовно-академическая философия является персоналистической. Однако И. С. Вдовина в своем определении рассматривает личность с аксиологической точки зрения. Академики же полагали, как показано выше, что личность также является самосознанием и индивидуальным Я. Получается, что персонализм духовно-академической философии имеет теистический характер, т. е. учение или мировоззрение может быть названо теистическим персонализмом.

В западной философии также понятия «теизм» и «персонализм» рассматривают как рядоположенные и органически между собой связанные [22–27]. Более того, Кевин Шминг обратил особое внимание на трактовку личности через самосознание. Также, как показал он, персоналисты стремились обой-

ти крайности эмпиризма, априоризма и абсолютизма [27]. Иначе говоря, западные исследования показали часть процесса эволюции теизма в историко-философском процессе. Мыслители стремились к тому, чтобы показать индивидуальный характер личностного бытия как концептуальное положение, которое необходимо аргументировать, но при этом одновременно не свести его только к практическому опыту взаимодействия со своим Я или всеобщему Я человечества.

Томас Бьюфорд предложил обобщенное определение персонализма. По его мнению, персонализм предполагает метафизическое обоснование достоинства личности и теорию личности, что требует нравственного образа жизни, трансцендентного характера личности, ее ориентации на Космическую Личность. Совершенное Существо превосходит пределы ограниченного личного существования, является моральным компасом и основой межличностных отношений и сообщества. Вывод Томаса Бьюфорда: персонализмом можно считать любую философию, в которой предполагается, что личность — это высшая ценность и основа познания реальности и прав человека [23, р. 2204–2214]. Духовно-академический персонализм значительно отличается от такого взгляда на личность: в христианской философии высшей ценностью является Совершенное Существо, а ценность человеческой личности рассматривается как производная от ценности Сверхсущего. В связи с неразвитостью духовно-академической философии права персонализм вряд ли был фундаментом трактовки вопросов юриспруденции. Однако понимание персонализма академиками и Бьюфордом опирается на метафизическое обоснование достоинства личности. Для первых таким обоснованием было нравственное богословие, а для второго — этика. Также академики и Бьюфорд утверждали, что персонализм фундирован на признании реальности существования Бога, т. е. предполагается, что персонализм имеет теистический характер.

В философии вопрос о теистическом персонализме имеет дискуссионный характер.

Рудольф П. Бошофф акцентировал внимание на том, что в рамках философии существует два вида теизма — классический и персоналистический [22]. В первом нет персоналистического дискурса. Теистический персонализм, по его мнению, возник только в XIX в. Однако, по мнению автора, такая трактовка является слишком строгой. В IV в. н. э. христианские философы, которых принято называть Великими Каппадокийцами, обосновали возможность использования понятия «ипостась», которое в современной терминологии интерпретируется как «личность». Это позволило начать процесс становления персоналистической интенции в христианской философии. Автор не утверждает тождественности теистического персонализма XIX в. и философии Каппадокийцев. Мы лишь пытаемся сказать, что персонализм как таковой в рамках теистической традиции зародился ранее XIX в. В этой связи, как полагает автор, в классическом теизме человек и Сверхсущее являются личностями, однако персоналистическая интенция в таком случае не рассматривается как доминирующая.

И. Г. Гаспаров свел различие классического теизма и персоналистического теизма к различию в понимании Совершенного Существа. «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» [28, с. 5]. Не согласимся с выводом И. Г. Гаспарова. Если принять вывод исследователя, то теистический персонализм не является теизмом вовсе, так как. Сверхсущее утрачивает ряд своих онтологических свойств и будто бы становится ограниченным во времени и пространстве. С точки зрения христианской философии правильно было бы утверждать, что Совершенное Существо восприняло дополнительные свойства. Такая логика ближе к православно-философскому пониманию сущности ипостаси. Ипостась — «конкретное лицо (личность), индивидуум, предмет, в котором действительным и кон-

кретным образом осуществляется сущность» [28]. Полагаем, что в рамках теистического персонализма происходит не утрата Совершенным Существом каких-либо онтологических свойств, а дальнейшая концептуализация этих свойств в рамках философского дискурса.

В. К. Шохин на историко-философском материале показал, что теизм не может не быть персоналистическим, потому что с момента концептуализации теизма в рамках философского дискурса он рассматривался одновременно с персонализмом: теизм изначально воспринимался как персоналистическое религиозно-философское учение. В. К. Шохин подчеркнул, что персонализм не равнозначен антропоморфизму [29]. Мы согласны с отечественным исследователем в том, что теистическая философия имплицитно является персоналистической. Фактически, развитие теизма и зарождение теистического персонализма связаны с тем, что учение о личности начало зарождаться в рамках теизма.

Таким образом, как считает автор, духовно-академическую философию XIX — начала XX в. философски оправдано характеризовать как теистический персонализм. Это определяется тем, что в рамках данного направления русской религиозной философии сложилось персоналистическое учение на православно-теистической почве, концептуализированное С. В. Пишуном как православная персонология. При этом академики в своем философствовании опирались не только на западноевропейскую философию XVIII–XIX вв., но и традиции православной философии, в которой понятие «личность» («ипостась») существовало еще с IV в. н. э. Кроме того, как полагает автор, соглашаясь с В. К. Шохиним, теистическая философия по определению является персоналистической. Соответственно, в теистическом персонализме произошла концептуализация личностного бытия в рамках персоналистической философии, а в других видах теизма нет, но персоналистическая интенция им имманентна и имеет имплицитный характер.

Заключение. Российская духовно-академическая философия, в рамках которой в

XIX в. сформировалась православная персонология, может быть охарактеризована как теистический персонализм. В рамках данного направления сформировалось комплексное, систематическое, междисциплинарное философское учение о личности. Духовно-академическая философия личности хронологически не ограничивается XIX в., в начале XX в. персоналистическая философия продолжала свое развитие в рамках философии языка. Соответственно, как полагает автор, хронологическими рамками существования российского духовно-академического теизма является XIX — начало XX в.

Полагаем, что существует однозначная связь между понятиями «русский духовно-академический теизм», «православная персонология» и «теистический персонализм». Соответственно, убеждены, что духовно-академическими теистами являлись не все философы, которые преподавали в дореволюционных духовных академиях. Например, П. А. Флоренский как преподаватель Московской духовной академии, безусловно, являлся духовно-академическим философом, но к традиции православной персонологии и теистического персонализма он не принадлежал, поэтому мы не можем отнести его к числу духовно-академических теистов.

В настоящей статье автор эксплицировал философские основания духовно-академического теизма, показав, что он с историко-философской точки зрения может быть охарактеризован как теистический персонализм, что позволило, во-первых, уточнить соотношение понятий «духовно-академическая философия», «духовно-академический теизм», «православная персонология», «теистический персонализм», во-вторых, привести аргументы в пользу того, что хронологическими рамками духовно-академического теизма был XIX — начало XX в. Однако необходимо дальнейшее исследование духовно-академической философии, чтобы эксплицировать дальнейшую трансформацию персонализма в отечественных духовных академиях в XX в. (в первую очередь необходимо понять сохранился ли он).

Список источников

1. Коцюба В. И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии: автореф. дис. д-ра философ. н. М., 2014. 42 с.
2. Коцюба В. И. П. А. Флоренский и духовно-академическая философия первой половины XIX века // Пространство и время. 2015. № 1-2 (19-20). С. 187–194.
3. Берсегова А. Э. Метафизические основания феномена эстетического в духовно-академическом теизме XIX — нач. XX вв.: дис. ... канд. философ. н. Хабаровск, 2011. 174 с.
4. Мезенцев И. В. Католическая философия в интерпретации православного духовно-академического теизма кон. XIX — нач. XX вв.: дис. ... канд. философ. н. Владивосток, 2016. 189 с.
5. Емельянов Б. В. Русская философия как человековедение: избранное. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2014. 327, [3] с.
6. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2023. 312 с.
7. Пишун С. В. Становление и развитие православной персонологии в России на протяжении XIX века: автореф. дис. д-ра философ. н. М.: МПГУ, 1996. 40 с.
8. Голубинский Ф. А. Лекции философии. М.: тип. Снегиревой, 1884. 490 с.
9. Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии. Санкт-Петербург: Лань, 2013. 24 с.
10. Гогоцкий С. С. Философия XVII и XVIII вв. в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию (из лекций по истории философии). Киев: типография Киевского университета, 1884. 140 с.
11. Гогоцкий С. С. Обзорение системы философии Гегеля. 1860. 210 с.
12. Чупров А. С. Антропология Гегеля как учение о душе человека // Социум и власть. 2023. № 3 (97). С. 78–92.
13. Чупров А. С. Человек в философии Шопенгауэра и Фейербаха: монография. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2012. 298 с.
14. Смирнов А. П. Язык и Разум (окончание) // Вера и разум. Журнал богословско-философский. 1889. № 20. Октябрь. Кн. 2. С. 329–354.
15. Смирнов А. П. Язык и Разум // Вера и разум. Журнал богословско-философский. 1889. № 19. Октябрь. Кн.1. С. 306–328.
16. Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 2000. 622 с.
17. Троицкий С. В. Об именах божиих и имябожниках. СПб.: Синод. тип., 1914. VIII, 200, XXVII с.
18. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 82–95.
19. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в.: дис. ... д-ра философ. н. М., 2002. 373 с.
20. Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. Киев: Дух и Литера, 2006. 912 с.
21. Вдовина И. С. Персонализм / Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0124a25838338d28dbc56924> (дата обращения: 01.11.2025).
22. Boshoff R. P. Classical Theism vs. Theistic Personalism / Ad Lucem (Бошофф Р.П. Классический теизм vs. теистический персонализм). URL: <https://adlucem.co/theistic-personalism/exploring-theological-personality-classical-theism-vs-theistic-personalism-by-rudolph-p-boshoff/> (дата обращения: 01.11.2025).
23. Encyclopedia of Global Bioethics (Энциклопедия глобальной биоэтики). Cham: Springer International Publishing, 2016. 3031 p.

24. *Gallagher S.* Personalism: A Brief Account (Галлахер С. Персонализм: краткий обзор). URL: <https://web.archive.org/web/20090908025243/http://www.philosophy.ucf.edu/pcs/pers.html> (дата обращения: 01.11.2025).

25. Personalism / Stanford encyclopedia of philosophy (Персонализм / Стэнфордская философская энциклопедия). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (дата обращения: 01.11.2025).

26. *Runes D. D.* Dictionary of Philosophy (Ancient — Medieval — Modern) (Рунес Д. Д. Философский словарь (древний — средневековый — современный)). URL: <https://www.ditext.com/runes/t.html> (дата обращения: 01.11.2025).

27. *Schmiesing K.* A History of Personalism (Шмисинг К. История персонализма). URL: https://web.archive.org/web/20020628043929/http://www.acton.org/research/pubs/papers/history_personalism.html (дата обращения: 01.11.2025).

28. *Гаспаров И. Г.* Онтологические модели божественного: «классический теизм» vs. «персоналистический теизм» // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 5–26.

29. *Шохин В. К.* Может ли теизм не быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 23–36.

Статья поступила в редакцию 20.11.2025; одобрена после рецензирования 10.12.2025; принята к публикации 15.12.2025.

The article was submitted 20.11.2025; approved after reviewing 10.12.2025; accepted for publication 15.12.2025.

Информация об авторе:

Г. К. Эзри — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры педагогики и психологии.

Information about the Author:

G. K. Ezri — Candidate of Sciences (Philosophy), senior lecturer at the Department of Pedagogy and Psychology.