

## КУЛЬМІНАЦІЯ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ТА ЕТИКИ У ТВОРЧОСТІ ЙОЗЕФА ЗАЙФЕРТА<sup>1</sup>

*У статті йдеться про спроби філософської думки, вже від ранніх століть християнської історії, випрацювати власне розуміння Найвищого Буття – у філософській термінології, що відповідає поняттю «Бог» у теології – та емансипуватися від антропоморфних образів Бога, які містяться в текстах Старого Завіту. Автор стверджує, що таку емансипацію осягнуто у двох книжках Йозефа Зайферта: «Essere e persona» та «Gott als Gottesbeweis». У першій Зайферт переосмислює поняття Першопричини як свобідної, тобто як Особового Буття, і показує, що тільки Найвища Досконалість, існування якої доводить «Четвертий шлях», заслуговує на ім'я «Бог» та релігійне поклоніння. У другій книжці Зайферт виразно показує, що «Те, більше від чого ніщо не може бути помисленим», щоби бути таким, мусить бути Вершиною всіх досконалостей і, таким чином, ще більше заслуговує поклоніння. Таке поклоніння є водночас справжнім сповненням відповіді на цінність та стосунку належності, а отже – сповненням усякої об'єктивної етики.*

**Ключові слова:** філософська теологія, емансипація, філософське поняття про Бога, «сутність» та «особа», Причина, «П'ять шляхів», Найвище Буття, Найвище Добро, Онтологічний аргумент, Вершина досконалостей, поклоніння, відповідь на цінність, стосунки належності, сповнення етики.

Від ранніх століть християнські богослови й філософи намагалися ґрунтовно осмислити поняття Бога, що його вони отримали як об'явлення, записане на сторінках Біблії. Спонукані викликами часу, особливо – виникненням ересей, і не в останню чергу тим фактом, що образи Бога в текстах Старого Завіту часто були антропоморфними<sup>2</sup>, вони намагалися випрацювати

<sup>1</sup> Ця стаття є розширеною україномовною версією англійської доповіді, виголошеної на Міжнародному конгресі «Realist Phenomenology – Josef Seifert & the Christian Tradition» з нагоди 70-ліття Йозефа Зайферта, що відбувся 18-21 вересня 2015 р. в Іранаді (Іспанія).

<sup>2</sup> У Ягвістичній традиції Старого Завіту Бога часто зображали як антропоморфне, у кращому разі – як надлюдське, але контингентне ество. Наприклад, Він ходить по саду (Бут 3:8),

адекватніше розуміння Бога як Найвищого Адресата «правильного» (ὀρθοδόξος – «православного», тобто не еретичного) християнського поклоніння та належної основи для християнського богослов'я, яке дозволяло б їм спростовувати ересі. Численні такі формулювання є насправді філософськими, вони постали під впливом поширених у ті часи філософських систем або ж із застосуванням їхньої термінології.

У цій статті, яка не претендує на вичерпний огляд, я обмежуся кількома ключовими постатями та думками в їхньому богословському розвитку.

Найперше згадаю Атанасія Александрійського (295–373) та каппадокійських отців Василя Великого (330–379), Григорія Назіанзина (329–389) і Григорія Нисського (332–395). Розвиваючи богослов'я у протистоянні аріанській ересі після I Нікейського собору (325) з метою обґрунтувати тринітарне вчення, вони виробили розрізнення між οὐσία (= сутність чи природа) і ὑπόστασις (= особа, конкретизація «спільної» οὐσία), стверджуючи, що Бог є одна οὐσία, яка існує у трьох ὑποστάσεις. Οὐσία означає одну Божу Сутність, а ὑποστάσεις 'περιγραφοῦν' («описують», тобто відмежовують їх одну від одної) та 'χαρακτηρίζουν' («характеризують», тобто визнають їхні особисті властивості як Отця, Сина і Святого Духа) Три Божі Особи, які існують у вічній κοινωνία (спільноті Осіб)<sup>3</sup>. Це суто філософські поняття, яких немає в текстах Старого Завіту. (Зауважте, що Нікейсько-Константинопольський символ віри не містить покликань на старозавітні тексти<sup>4</sup>).

Формулювання тринітарної догми суто раціональне, хоч і мотивоване твердженнями про божественність Ісуса Христа<sup>5</sup> і божественність та

---

з'являється у вигляді людини (Бут 18:2; Єз 1:26) в супроводі двох «ангелів» (Бут 18:2; вони обидва пішли тоді пішки й прийшли в Содом тільки надвечір – Бут 18:16-19:1); Він стоїть на драбині (Бут 28:13), є кимось, з ким Яків міг фізично боротися (ім'я «Ізраїль» означає «Той, хто боровся з Богом» – Бут 32:25-30). Він з'являється у вогні й димі, гromі та блискавках (Вих 3:3; 13, 21-22; 19, 16-18); Він літає на крилатій істоті (чи пристрої?), видихає дим і вогонь із ніздрів та уст (чи з носової частини пристрою?); кидає палаюче вугілля з блискавками (2 Сам 22:9-13; Пс 19:11-13), град, змішаний з вогнем (Вих 9:18, 24; Пс 105:32; Єзек 38:22), і каміння (Ін 10:11); їздить на колесах (Єз 1:15-20). Він є кимось, для кого запах паленого жиру, м'яса й кісток тварин є «приємним запахом» чи «любими пахощами» (Бут 8:21; Вих 29:18, 25, 41; Лев 1:9, 13, 17; 2:9; 3:5, 16; 4:31; 8:21, 28; Чис 15:3, 24; 18:17; 29:2, 8, 13, 36). Можна знайти ще більше таких прикладів.

<sup>3</sup> Див.: Антоніс Фірігос. *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії (від початків християнства до іконоборства)* / перекл. з італ. С. Угрин; наук. ред. М. Горяча. Львів 2017 (глава 9: *Арій та Атанасій*; глава 12: *Василій, званий Великим*; і далі).

<sup>4</sup> Там лише згадується: «І воскрес у третій день згідно з Писанням» (маються на увазі Писання *Нового Завіту*, які розповідають про Воскресіння Ісуса) та: «І в Духа Святого [...] що говорив через пророків», без докладнішої ідентифікації тих пророків.

<sup>5</sup> Йо 1:1, 14, 18; 5:23; 8:58; 10:30; 12:45; 14:9; 16:15; 17:10; 20:28; Рим 9:5; 2 Кор 4:4-6; Фил 2:5-6; Кол 2:2-3, 9; Тит 2:13; Євр 1:8; 1 Йо 2:23; 5:10.

особовість Святого Духа<sup>6</sup>, які містяться в текстах Нового Завіту. Воно не має відповідників у старозавітних текстах (особливо в Ягвістичній традиції).

Іншою знаковою постаттю є Псевдо-Діонісій Ареопагіт (VI–VII ст.), який у трактаті «Про містичне богослов'я» заперечує (тобто апофатизує) всі позитивні Божественні імена, що їх він ґрунтовно розглянув у попередньому трактаті «Про Божественні імена». Він заперечує передовсім виразно антропоморфні імена (як-от «тіло», «форма» (εἶδος), «чуттєвість», «чуттєве сприйняття», «стояння», «рух», «спокій»), але також і ті, котрі можна знайти у Старому Завіті (наприклад, «Життя», «Мудрість», «Світло», «Єдиність» і «Буття» [пор.: «Я є» – Вих 3:14])<sup>7</sup>. Не маючи інструментарію, щоб відрізнити антропоморфні поняття від позитивних Божих атрибутів, Діонісій визнає тільки негативний підхід, який вважає більш придатним для містичного споглядання, ніж для формування раціонального поняття про Бога. Діонісій не заперечує (не апофатизує) тільки одного імені: ἡ Αἰτία (або: ὁ Αἴτιος – у чоловічому роді) – Причина. Приблизним богословським відповідником цього суто філософського поняття може бути образ Бога Елогім – Творця світу в Бут 1.

Добре відома книга Бонавентури (1217–1274) «Путівник душі в Бога» (*Itinerarium mentis in Deum*) перебуває під суттєвим впливом творів Діонісія Ареопагіта. Вона починається із суто філософського розгляду (речей) світу і складається із шести ступенів (та сьомого – остаточної стадії містичного екстазу).

П'ятий ступінь «Путівника» присвячений спогляданню Бога як Найвищого Буття. Хоч Бонавентура каже, що такий тип споглядання – це споглядання Бога Старого Завіту, який об'явив себе Мойсеєві як «Той, хто є» (Вих 3:14), і порівнює це споглядання зі входом у Святеє Святих Намету зборів, атрибути, якими він характеризує це Буття, є все ж суто філософськими: «...саме існування нічого не має з неіснування, ні актуально, ні потенційно»; «й існування означає сам чистий акт буття»; «Таким чином, Існування, яке є чистим, простим і абсолютним, є першим, вічним, найпростішим, найактуальнішим, найдосконалішим і найвищою мірою єдиним [у значенні внутрішньої єдності, неподільності й простоти. – П. Г.]»<sup>8</sup>. Вони не виводяться ані зі змісту об'явлення в Палаючому кущі, ані з інших текстів Старого Завіту.

<sup>6</sup> Мт 28:9; Йо 14:16-17; Єв 9:14; Ді 5:3-4; 1 Кор 6:11; 2 Кор 13:13.

<sup>7</sup> Діонісій Ареопагіт. *Про містичне богослов'я*, глави 4 і 5 (див.: Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах; О мистическом богословии – со схолиями св. Максима Исповедника* / перекл. і вступ Г. Прохоров. Санкт-Петербург 1995 [білінгвальне грецько-російське видання], с. 361-367).

<sup>8</sup> «...ipsam esse nihil habet de non-esse, nec actu, nec potentia»; «et esse nominat ipsam purum actum entis»; «Esse igitur, quod est Esse purum et Esse simpliciter et Esse absolutum, est Esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum perfectissimum et summe unum» (Бонавентура).

На шостому ступені, про який Бонавентура каже, що це – *новозавітне* споглядання Бога як Найвищого Добра, ми знаходимо найпереконливіше раціональне (тобто філософське) пояснення тринітарної догми, базоване на основній властивості Добра – тому факті, що *Добро поширює себе*<sup>9</sup>. Вся аргументація й уся предикація властивостей Найвищого Добра, що їх Бонавентура розвиває в цій главі, ще віддаленіша від понять про Бога, які містяться в Старому Завіті, ніж на п'ятому ступені (в V главі) «Путівника». І Найвище Буття, і Найвище Добро як об'єкти споглядання є філософськими поняттями.

Тома Аквінський (1225–1274) на самому початку своєї «Суми теології» ставить фундаментальне питання про існування Бога та про можливість пізнати це раціональним чином (без допомоги біблійних текстів). Відкидаючи природне знання про існування Бога та пряме знання Божої сутності, яке людина могла б мати *in statu viae* («в стані дороги», тобто в земному житті), Тома висуває п'ять раціональних *апостеріорних аргументів* (тобто висновків, зроблених на основі досвідчування світу), що відтоді відомі як «п'ять шляхів» або як «класичні докази існування Бога»<sup>10</sup>. Докази існування Першорущія, Першопричини, Необхідного Буття, Найвищої Досконалості та Найвищого Інтелекту всі є **суто філософськими поняттями** про Бога, хоч поняття Першорущія і Першопричини (подібно, як і в Діонісія Ареопагіта) мають приблизний богословський відповідник в образі Бога Елогім – Творця світу (Бут 1). Поняття Найвищого Інтелекту має приблизний богословський відповідник у девтероканонічній книзі Мудрості (Мудр 13:1-5)<sup>11</sup>, але розуміння світу як системи доцільних причин є аристотелівською спад-

*Путеводитель души к Богу (Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum)*. Москва 1993, гл. V, с. 124-128). Тут і далі переклад мій.

<sup>9</sup> «...nam bonum dicitur diffusivum sui, summum igitur bonum summe diffusivum est sui, summa autem diffusio non potest esse, nisi ... in summo bono aeternaliter esset productio actualis et substantialis et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis, – ita ... quod ... esset Dilectus et Condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. ... et potest ... diffusio cogitari ..., in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam...» – «...бо добро зветь тим, що поширює себе, а найвище добро поширює себе в найвищий спосіб, і найвище поширення не може бути інакшим, як тільки таким, що... в найвищому добрі є актуальне і єдиносущне та іпостатичне продукування, однаково шляхетне, тобто шляхом родження і дихання, так, ... що є ... Люблений і Спів-Люблений, роджений і видихнутий, тобто – Отець, і Син, і Святий Дух; тому що воно не було б найвищим добром, якби не поширювало себе найвище мислимим способом. ... [Отож] мислиме таке поширення, в якому той, хто поширює себе, передає іншому цілу [свою] субстанцію і природу...» (Бонавентура. *Путеводитель*, гл. VI, с. 140).

<sup>10</sup> St. Thomas Aquinas. S.Th. I, q. 2, a.3: Whether God exists? // *The 'Summa Theologiae' of St. Thomas Aquinas*, Part I, QQ. I – XXVI / Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, 2-ге вид. New York – Cincinnati – Chicago – San Francisco 1920, с. 24-27.

<sup>11</sup> Особливо Мудр 13:5: «Бо з величі та краси створінь через уподібнення можна дійти до пізнання Творця їх».

щиною<sup>12</sup>. На протипагу до цього, поняття про Бога як про Найвище Буття (3-й шлях) і про Найвищу Досконалість (4-й шлях) не мають прямих відповідей у Старому Завіті та є суто філософськими<sup>13</sup>.

Можна доглядити, що всі згадані мислителі намагались емансипуватися від антропоморфних образів Бога, які містяться у старозавітних текстах (це помітно також з їхніх спроб називати Бога суто раціональними іменами). Однак у рамках традиції Церкви вони могли тільки ототожнити свої висновки з образами Бога, присутніми в Ягвістичній традиції Старого Завіту, і ці спроби були ледве чи вдалим й не надто переконливими<sup>14</sup>. На користь такого ототожнення промовляла позірнa неможливість поклонитися (як Божественному Началу) «Першорудієві», «Причині» чи «Необхідному Буттю» без особовості Бога та інших Божих досконалостей, відомих зі Старого Завіту. Такий підхід був потверджений і католицьким вірвченням<sup>15</sup>. Макс Шелер описує його так:

Людина може осягнути достовірне знання про існування Бога засобами філософуючого розуму, але вникнути в Божу внутрішню сутність (або ж у Його сутність без її зовнішнього стосунку до світу) можливо тільки прийняттям у вірі змістів об'явлення у Христі, представлених у позитивній теології.<sup>16</sup>

Таким чином, усе, чого згадані вище мислителі осягнули раціональним шляхом, – це відповіді на питання «Чи Бог існує?», а також знання про деякі

<sup>12</sup> Див.: Аристотель. Метафізика А. III // Аристотель. *Метафізика* / перекл. з грец. П. Первов, В. Розанов; комент. В. Розанов. Москва 2006, с. 37-38. Див. також: Аристотель. *Фізика* / перекл. В. Карпов // *Філософи Греції. Основи основ: логика, фізика, етика*. Харьков 1999 (Фізика II, гл. III, ст. 2-3).

<sup>13</sup> Найвища Досконалість Бога згадується тільки в Новому Завіті: «Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий» (Мт 5:48), – а про необхідність Божого існування можна зробити висновок тільки у *виведеному значенні* – з Його постійного буття: «Ти ж усе той самий, і літам твоїм кінця немає» (Пс 102:28).

<sup>14</sup> Наприклад, блаженний Йоан Дунс Скот (1265–1308) у першій главі свого трактату «Про Першопринцип» (*De Primo Principio*) ототожнює ім'я (власне кажучи, це радше *онтологічний статус*, аніж ім'я) «Я той, хто є» (Вих 3:14), промовлене з палаючого куща, із суто філософськими поняттями *verum esse* («правдиве існування») і *totum ess* («ціле, всеохопне існування»), а тоді за допомогою логічних полісилогізмів і висновків, побудованих на філософських поняттях і теоріях, доводить існування цього правдивого й цілого Буття як Першопринципу. Див.: Блаженний Йоанн Дунс Скот. *Трактат о Первоначалe (Doctoris Subtilis et Mariani Iohannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Tractatus de Primo Principio)*. Москва 2001, с. 2н.

<sup>15</sup> Див.: *Катехизм Католицької Церкви*, пп. 31-38 та наведені там посилання.

<sup>16</sup> Max F. Scheler. *Vom Ewigen im Menschen*, т. I/I: *Religiöse Erneuerung*. Leipzig 1923, с. 44. Шелер виразно стверджує: «Об'явлення у Христі», – але назагал прийнято вважати, що Бог Отець, об'явлений у Новому Завіті, є тим самим Богом, що об'явлений у Ягвістичній традиції Старого Завіту. Щоб перевірити це загальне переконання на беззакидність, потрібен ретельний аналіз текстів Нового Завіту.

безсумнівні Божі характеристики чи атрибути (такі, як вічність, незмінність, усемогутність, всюдиприсутність, усевідучість тощо). Проте все це було заслабким, щоб визнати такого «Бога філософів» об'єктом належного релігійного поклоніння. На підставі цього залишалося в силі добре відоме розрізнення між «Богом Авраама, Ісаака та Якова» і «Богом філософів та вчених», що про нього пише Блез Паскаль у своєму «Заповіті»<sup>17</sup>.

Однак існував також інший шлях «природної теології», тобто філософії про Бога: за два століття перед Томою Аквінським бенедиктинець Ансельм Кентерберійський (1033–1109) у творі «Прослогіон» розвинув найбільш зв'язний і переконливий доказ існування Бога, відомий як «онтологічний аргумент»<sup>18</sup>. Важливо зауважити, що Ансельм не приймає тут за вихідний пункт для аргументу широко коментоване ім'я «Я є той, хто є» (Вих 3:14), а називає Бога суто філософським ім'ям<sup>19</sup> «Те, *більше* від чого ніщо не може бути помисленим» (*Aliquid quo maius nihil cogitari potest*)<sup>20</sup>. Ансельмівське поняття «більше» (*maius*) необхідно включає в себе реальне існування<sup>21</sup>. Тож, щоб відповідати правдивому змістові й значенню цього імені, «Те, *більше* від чого ніщо не може бути помисленим» мусить реально й необхідно<sup>22</sup> існувати. Однак ансельмівське поняття *maius* включає в себе не лише реальне існування, бо в такому випадку воно не відрізнялося б від «необхідного буття», існування якого двома століттями пізніше доводить 3-й шлях Томи Аквінського, і «саме [тільки] існування» не відповідало би глибинному сенсові «Того, *більше* від чого ніщо не може бути помисленим». Для того, щоби бути дійсно *maius*, воно з необхідністю мусить включати в себе всі ті властивості (що їх Ансельм розгля-

<sup>17</sup> Див.: Blaise Pascal. *Le Mémorial* (цит. за: Josef Seifert. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg 2000, с. 49-50, прим. 55).

<sup>18</sup> Цей аргумент повертається – незалежним шляхом та у власному формулюванні – у «Метафізичних розмислах» Рене Декарта. Саме картезіанську версію аргументу Іммануїл Кант у своїй «Критиці чистого розуму» назвав «онтологічним аргументом», і цю назву тепер широко вживають для означення всіх версій аргументів такого типу. Див.: Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft / Text der Ausgabe von 1781*. Köln [б. р.], с. 342н.

<sup>19</sup> Див.: Josef Seifert. *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milano 1989, с. 552.

<sup>20</sup> Anselmus Cantuariensis. *Proslogion*, II // Ансельм Кентерберійський. *Монологіон. Прослогіон*. Львів 2012, с. 172.

<sup>21</sup> На протипагу до платонівської думки, яка підносить ідеальні змісти до рівня правдивого і Найвищого Буття, це аристотелівська спадщина: конкретне реально існуюче єство (тобто  $\tau\acute{\iota}$ ) є «*maius*», аніж ідеальні  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$  та  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ . Див.: Seifert. *Essere e persona*, с. 307-317.

<sup>22</sup> «*Nam potest cogitari esse aliquid, quod non posit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest*» – «Тому що може мислитися щось, що його неможливо помислити неіснуючим; і воно більше, ніж те, що можливо помислити неіснуючим» (Anselmus Cantuariensis. *Proslogion*, III // Ансельм Кентерберійський. *Монологіон. Прослогіон*, с. 172).

дав у своєму ранішому творі «Монологіон»), які означають його *просто* (тобто безвідносно й без порівнянь) і завжди є кращими, ніж «не-вони» (*tale sunt, ut ipsa omnino melius sint quam non ipsa, melius simpliciter*): живе, мудре, сильне, всемогутнє, істинне, справедливе, блаженне, вічне й усе те, що абсолютно краще, ніж «не-воно»<sup>23</sup>.

Саме такий шлях «природної теології», прокладений Ансельмом Кентерберійським, є основою філософської теології відомого австрійського філософа Йозефа Зайферта (1945–). У трактаті «Бог як доказ існування Бога»<sup>24</sup> він поглиблює та роз'яснює справжній зміст онтологічного аргументу, захищаючи його від усіх можливих закидів, що їх висували супроти цього аргументу в історії західної філософії. Зайферт виразно показує, що «Те, *більше* від чого ніщо не може бути помисленим», щоби бути таким, мусить бути Епітоме («Вершиною») всіх досконалостей – передовсім так званих «чистих досконалостей», тобто властивостей, котрі вже називав і характеризував Ансельм Кентерберійський, але, крім них, також інших, не менш благородних: у першу чергу, *особовості*, що розуміється як (само-)свідома і свобідна субстанційність, здатна до спонтанності та афективних відповідей<sup>25</sup>. (Ми бачимо, що й ті властивості, котрі навів Ансельм (мудрість, усемогутність, правдивість, справедливість, блаженство тощо) є насправді *особовими* якостями: вони можуть існувати тільки в поєднанні з особовістю – в *реальній особі* як їхньому носії.) Таким чином, Бог як «Те, *більше* від чого ніщо не може бути помисленим» (існування Його доводить «онтологічний аргумент», очищений і поглиблений Йозефом Зайфертом) є, з одного боку, Буттям, яке просто є і не може не бути, – і як таке є онтологічною основою, придатною фактично для всіх філософських систем (адже всі філософські системи мають якість поняття «екзистенційної підстави», якої не може не бути), та джерелом усього й кожного іншого буття – у світі чи навіть поза ним<sup>26</sup>. З іншого боку, Бог є Нескінченим Добром – і як такий є правдивим об'єктом релігійного поклоніння, котрий заслуговує нашої любові як належної відповіді на Його досконалисть. (Таким чином, наша любов до Бога і релігійне поклоніння Йому стають найвищими *відповідями на цінність*<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Anselmus Cantuariensis. *Monologion*, XV // Ансельм Кентерберійський. *Монологіон*. *Прологіон*, с. 38-42.

<sup>24</sup> Seifert. *Gott als Gottesbeweis*.

<sup>25</sup> Поняття «афективна відповідь» опрацьовує Дітріх фон Гільдебранд у своїй «Етиці». Воно означає відповідь особового почуттєвого центру («серця») на щось, що заслуговує такої відповіді, що «торкнуло» чи «зворушило» цей центр (Дітріх фон Гільдебранд. *Етика*. Львів 2002, с. 29-32 і далі).

<sup>26</sup> Пор.: Seifert. *Gott als Gottesbeweis*, с. 25-27.

<sup>27</sup> «...зв'язок між будь-якою втіленою у сотвореному суццю цінністю і Богом має характер певного відображення. Кожна така цінність по-своєму відображає Бога, Який є повнотою

та сповненням *стосунку належності*<sup>28</sup>, а отже, вершиною і сповненням всякої *об'єктивної етики*<sup>29</sup>.)

До того ж, на протигау до можливості помилки, що завжди присутня в ситуаціях, відомих із релігійних текстів (наприклад, Авраам міг повірити «не тому», «неправильному божеству» – пор. Бут 15:6), у визнанні Найвищої Досконалості, яка є водночас Найвищим Буттям і Найвищою Особою («*Id quo maius nihil cogitari potest*»), будь-яка помилка виключена: тут просто є Особове Буття, Яке не може не бути.

Йозеф Зайферт застосовує такий уточнюючий підхід не лише до «онтологічного аргументу». У своїй ранішій книжці «Буття і особа» він поглиблює та розвиває також «космологічні аргументи» – «П'ять шляхів» Томи Аквінського. Особливої уваги заслуговує Зайфертове переосмислення 2-го «шляху» (доказу існування Першопричини), 3-го «шляху» (доказу існування Необхідного Буття) та 4-го «шляху» (доказу існування Найвищої Досконалості) з погляду *особових* характеристик Божого Буття.

Наприклад, у контексті 2-го «шляху» Зайферт переосмислює поняття Першопричини як *свобідної*, бо якщо є «нескінченна кількість можливих світів та нескінченна кількість можливих контингентних істот», тобто «потенційна нескінченність необмежених можливостей», що їх Першопричина в принципі могла б коли-небудь привести в існування, то «актуально існуючі ества мусять бути свобідно вибрані Першопричиною з необмеженого числа можливих істот і світів»; «[такий стан речей] мусить включати в себе таємничий свобідний вибір Першопричини, Яка вибирає привести в буття ті, а не інші контингентні ества»<sup>30</sup>.

У контексті 3-го «шляху» Зайферт стверджує, що

якщо немає ні внутрішньої, ні зовнішньої абсолютної необхідності для буття світу та якщо світ справді контингентний і не-необхідний, то [...] необхідно існує Буття може дати початок контингентним ествам, тільки

---

всіх цінностей» (фон Гільдебранд. *Етика*, с. 155). Див. також: Там само, с. 183-237 (глава 17: «Відповідь на цінність»).

<sup>28</sup> *Стосунок належності* означає моральне запрошення чи моральну вимогу – залежно від типу цінності – дати на неї адекватну відповідь. Див.: фон Гільдебранд. *Етика*, с. 238-249 (глава 18: «Стосунок належності»), зокрема: «...стосунок належності зростає відповідно до ерархічного становища суцього. Тому й дисгармонія, зумовлена нехтуванням принципу «належності», є незрівнянно більшою в разі зневажливого ставлення до святого, ніж у разі такого ставлення до просто респектабельної людини. Що ж стосується відповіді на безмежну доброту абсолютної особи, звеличення Бога та поклоніння Йому, то цей принцип набуває ще більшої, справді безмежної, ваги» (там само, с. 243).

<sup>29</sup> *Об'єктивною* я називаю всяку етику, в якій у правильному ерархічному порядку присутні незмінні категорії добра і зла та яка визнає їх властивостями суцього, а не тільки поняттями чи регулятивними принципами свідомості.

<sup>30</sup> Seifert. *Essere e persona*, с. 486.



якщо воно володіє свободою. [...] Мало того, тільки якщо Необхідне Буття є особою і має свободу дії, а тим паче – тільки [в тому випадку], коли воно може вільно вибирати: творити контингентні ества [чи ні], може мати пояснення дійсна контингентність їхнього існування.<sup>31</sup>

Якщо додамо до цього, що існують «контингентні особи, які самі наділені свободою», і візьмемо до уваги, що «причиною свобідного суб'єкта може бути тільки свобідне буття, [...] бо] жодне буття, окрім свобідного, не може створити свободу»<sup>32</sup>, то стає очевидним, що таким поглибленням та уточненням Зайферт перетворив 2-й і 3-й «шляхи» в раціональні докази існування Божого *особового* Буття, з Яким контингентні особи можуть увійти в спілкування та Якому від цих контингентних осіб за сам дар їхнього існування належиться вдячність, виражена в молитві й поклонінні.

Стосовно 4-го «шляху» Йозеф Зайферт переконливо показує, що цей аргумент доводить не лише існування чогось «максимального в кожному роді досконалості», а й існування нескінченної Реальності та Актуальності всіх досконалостей кат' *ἐξοχήν* – Найвищої Досконалості. Тільки така Найвища Досконалість заслуговує імені «Бог» та гідна релігійного поклоніння. За словами Зайферта:

Четвертий шлях – аргумент, який виходить з обмеженої досконалості й робить висновок про існування абсолютно безмежної досконалості – має величезну перевагу, тому що тільки тут стає ясно, що Бог є дійсно Богом, тобто що Абсолютне Буття є абсолютно нескінченним у доброті, у силі й цінності – і, таким чином, гідне всякого поклоніння і любові, всього возвеличення і прослави. [...] Отож, тільки такий аргумент, який виходить із недосконалого буття у світі й робить висновок про існування абсолютно досконалого Бога (а всі інші аргументи – тільки в поєднанні з ним), становить ту частину космологічного аргументу, яка дозволяє нам справді говорити про доказ існування Бога.<sup>33</sup>

Беручи до уваги все вищенаведене, можна стверджувати, що філософська теологія Йозефа Зайферта, насамперед у двох його творах: «*Essere e persona*» і «*Gott als Gottesbeweis*», завершила процес емансипації від антропоморфних образів Бога Старого Завіту та запропонувала адекватніше розуміння Бога як Найвищого Адресата християнського поклоніння, а також належну філософську основу для християнської теології. Від філософської теології Зайферта можна зробити наступний крок, який веде нас поза межі філософії прямо у сферу релігійних актів – власне кажучи, без необхідності вдаватися до текстів Ягвістичної традиції Старого Завіту: вона

<sup>31</sup> Там само, с. 483.

<sup>32</sup> Там само, с. 484.

<sup>33</sup> Там само, с. 502-503.

сама запевняє належне розуміння істинного Об'єкта належного релігійного поклоніння<sup>34</sup> і водночас творить основу для остаточного сповнення всякої об'єктивної етики.

### Бібліографія – Bibliography

- Ансельм Кентерберійський. *Монологіон. Прослогіон*. Львів: Видавництво УКУ 2012.  
Anselm Kenterberijski. *Monolohion. Proslohion*. Lviv: Vydavnytstvo UKU 2012.
- Аристотель. *Метафизика* / перекл. з грец. П. Д. Первов, В. В. Розанов; комент. В. В. Розанов. [= Bibliotheca Ignatiana: Богословие, Духовность, Наука]. Москва: Институт философии теологии и истории св. Фомы 2006.  
Aristotel'. *Metafizika* / tr. P. D. Pervov, V. V. Rozanov; ed. V. V. Rozanov. [= Bibliotheca Ignatiana: Bogoslovie, Duhovnost', Nauka]. Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy 2006.
- Аристотель. *Физика* / перекл. В. П. Карпов // *Философы Греции. Основы Основ: Логика, Физика, Этика*. Харьков: ЭКСМО-Пресс 1999, 579-790.  
Aristotel'. *Fizika* / tr. V. P. Karpov // *Filosofy Grecii. Osnovy Osnov: Logika, Fizika, Etika*. Har'kov: ЭКСМО-Пресс 1999, 579-790.
- Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о Первоначале*. Москва: Издательство Францисканцев 2001.  
Blazhennyj Ioann Duns Skot. *Traktat o Pervonachale*. Moskva: Izdatel'stvo Franciskancev, 2001.
- Бонавентура. *Путеводитель души к Богу*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина 1993.  
Bonaventura. *Putevoditel' dushi k Bogu*. Moskva: Greko-latinskij kabinet YU. A. Shichalina 1993.
- Гильдебранд Дитрих фон. *Этика*. Львів: Видавництво УКУ 2002.  
Hildebrand, Ditrikh fon. *Etyka*. Lviv: Vydavnytstvo UKU 2002.
- Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах; О мистическом богословии – со схождениями св. Максима Исповедника* / перекл. і вступ Г. М. Прохоров. Санкт-Петербург: Глаголь 1995.  
Dionisij Areopagit. *O Bozhestvennyh imenah; O misticheskom bogoslovii – so skholiyami sv. Maksima Ispovednika* / tr., intr. G. M. Prohorov. Sankt-Peterburg: Glagol 1995.

<sup>34</sup> Хоч такий підхід не є досягненням виключно Йозефа Зайферта. Уже згаданий вище блаженний Йоан Дунс Скот розумів таку можливість, тому що в перших рядках свого трактату «De Primo Principio» він звертається до *Першопринципу речей* як до об'єкта молитви і споглядання: «*Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere, ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras*» – «Нехай Першопринцип речей зволить мені вірити, мислити і представити те, що подобається Його величі, та підніме наші уми до споглядання Його!». Однак Дунс Скот був недостатньо послідовним і не витривав у своєму філософському намірі: у наступних рядках від повертається до призивання «Я є той, хто є» з Вих 3:14. Див.: Блаженный Иоанн Дунс Скот. *Трактат о Первоначале*, с. 2.

*Святе Письмо Старого та Нового Завіту* / Повний переклад о. Івана Хоменка, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Madrid: Editorial Verbo Divino 1990.

*Sviate Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu* / tr. o. Ivana Khomenko. Madrid: Editorial Verbo Divino 1990.

Фіріґос Антоніс. *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії (від початків християнства до іконоборства)* / перекл. з італ. С. Угрин, наук. ред. Марія Горяча / Львів: Видавництво УКУ 2017.

Firihos, Antonis. *Vstup do istorii patrystychnoi ta vizantiiskoi filosofii (vid pochatkiv khrystyanstva do ikonoborstva)* / tr. S. Uhryn, ed. Mariya Horyacha. Lviv: Vydavnytstvo UKU 2017.

*Good News Bible. Today's English Version*. New York: American Bible Society 1992.

Husak Petro. *Die Gottesidee beim hl. Dionysius Areopagita: Die Möglichkeit einer adäquaten Prädikation der Vollkommenheitsattribute von Gott* (Unpublished masters dissertation at the International Academy for Philosophy in Principality of Liechtenstein, 1996).

Kant Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Text der Ausgabe von 1781 / перевид. Karl Kehrbach за вид. Richard Hoyer. Köln: Atlas-Verlag [s. a.].

*Saint Josef 'New Catholic Edition' of the Holy Bible. The Old Testament: Confraternity-Douay Version*. New York: Catholic Book Publishing Company 1962.

Scheler Max F. *Vom Ewigen im Menschen*, vol. I/I: *Religiöse Erneuerung*. Leipzig: Der Neue Geist – Dr. Peter Reinhold 1923.

Seifert Josef. *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milano: Vita e Pensiero 1989.

Seifert Josef. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2000.

*The 'Summa Theologiae' of St. Thomas Aquinas, Part I, QQ. I – XXVI* / Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, 2 ed. New York – Cincinnati – Chicago – San Francisco: Burns Oates & Washbourne Ltd. – Benzinger Brothers 1920.

**Petro Husak**

**CULMINATION OF THE WESTERN PHILOSOPHICAL THEOLOGY  
AND ETHICS IN THE WORK OF JOSEF SEIFERT**

*The article deals with the attempts of philosophical thought, undertaken since the early centuries of Christian history, to elaborate its own understanding of the Supreme Being (in philosophical terminology, which corresponds to the notion of “God” in theology), and to emancipate itself from the anthropomorphic images of God, found in the texts of the Old Testament.*

*The author states, that such emancipation is achieved in the two books of Josef Seifert: “Essere e persona” and “Gott als Gottesbeweis”. In the first, Seifert rethinks the notion of the First Cause as the free, i.e. Personal Being, and shows, that only the Supreme Perfection (proven in the “Fourth way”) deserves the name of “God” and is worthy of religious worship. In the second, Seifert shows explicitly, that “Id quo maius nihil cogitari potest”, in order to be so, shall be the Epitome of all perfections and therefore deserves to be worshipped even more. Such a worship is simultaneously the very fulfillment of value response and due relation, and with it – of every objective ethics.*

**Keywords:** philosophical theology, emancipation, philosophical notion of God, “essence” and “person”, the Cause, “Five Ways”, Supreme Being, Supreme Good, Ontological argument, Epitome of perfections, worship, value response, due relation, fulfillment of ethics.