

*А.М. Гагинский*

## СКРЫТЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

*Гагинский Алексей Михайлович* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

В статье предпринята попытка осветить некоторые предпосылки рациональной теологии, которые, как правило, представляются само собой разумеющимися и потому принимаются по умолчанию. В частности, важнейшей предпосылкой для научной рациональности является допущение бытия исследуемого предмета. Однако в случае теологии, как показывает автор, такое допущение является проблематичным, поскольку оно ставит Бога в зависимость от бытия, вследствие чего божественное оказывается вторичным по отношению к бытийному. А именно, если доказывается бытие Бога, значит, допускается, хотя бы на уровне теоретической возможности, что Бога может и не быть. После того как такой способ мышления становится логически приемлемым, открывается возможность и для психологического сомнения в бытии Бога. В качестве альтернативы представители теологии постмодерна предлагают говорить о свободе Бога от бытия, однако такой дискурс является проблематичным ввиду того, что он принимает в качестве аксиомы тезис об отсутствии Бога. В заключение автор намечает возможный выход из сложившейся ситуации, предлагая с помощью учения о божественных энергиях пройти между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна.

**Ключевые слова:** Бог, бытие, доказательство, рациональность, философская теология

---

Когда все узнают, что доброе является добром,  
возникает и зло. Поэтому бытие и небытие  
порождают друг друга...

*Дао дэ цзин*

Заглавие этой статьи предполагает постановку вопроса об основаниях рациональной теологии, ибо для того, чтобы такого рода теология была возможна, необходимы определенные теоретические предпосылки, которые, как правило, кажутся само собой разумеющимися и потому принимаются по умолчанию. Важнейшая из этих предпосылок – приоритет онтологии в научном познании и психологии восприятия. В случае рациональной теологии

это означает, что необходимо прежде всего признавать существование Бога. А это уже не является само собой разумеющимся. Несмотря на то, что идею Бога нередко связывают с понятием «необходимое сущее», в действительности лишь бытие необходимо и самоочевидно, тогда как бытие-чего-либо нуждается в подтверждении, тем более если это нечто непостижимое. По этой причине были созданы доказательства бытия Бога, чтобы неочевидное (Бог) подтвердить с помощью необходимого (бытие). Эти доказательства давно сложились, но до сегодняшнего дня перерабатываются и переосмыслиются. Их значение обусловлено простой предпосылкой: если Бога нет, т. е. если Его не существует, то и говорить не о чем – нет предмета для обсуждения, нет ничего, что обеспечивает выполнимость религиозных упований. Поэтому существование Бога имеет первостепенное значение как для рациональной теологии, так и для религии вообще. Такое положение дел является общим местом, но именно поэтому оно и нуждается в осмыслении, ибо очевидное еще не значит – истинное.

Прежде всего, если Бог должен существовать, то Он нуждается в бытии, а значит, вопреки Ансельму, бытие нельзя понимать как неотъемлемое свойство Бога (в этом внутреннее противоречие онтологического аргумента). Более того, отсюда можно сделать вывод, что бытие вообще не есть какое-либо свойство. Вероятно, И. Кант осознал это, когда осмыслил онтологическое доказательство, и это был важнейший шаг в прояснении понятия бытия. Если доказывается, что Бог существует, значит, допускается, хотя бы в качестве теоретической возможности, что Он может и не существовать. Ведь как трудно сомневаться в том, что у квадрата четыре угла, так нельзя доказывать бытие того, что не может не существовать. Но доказательства бытия Бога существуют, следовательно, Бог может не существовать. Как говорит Фома Аквинский: «Никто не может помыслить противоречащее самоочевидному... Но противоречащее бытию Божию помыслить можно, ибо *сказал безумец в сердце своем: нет Бога* (Пс. 52:1). Следовательно, **бытие Божие не самоочевидно**»<sup>1</sup>. Далее Фома поясняет, что бытие Бога не самоочевидно *для нас*, но самоочевидно *по природе*. К этому тезису я вернусь ниже, сейчас же нужно отметить, что речь пока идет только о логической возможности помыслить небытие Бога, которая распространяется и на психологию, т. е. оказывается вполне естественной для восприятия. Например, какой-либо ученый, сомневающийся в бытии Бога, не совершает в этом отношении ничего подозрительного с точки зрения психиатрии, скорее наоборот, верующий человек в секулярном обществе чувствует себя несколько некомфортно, ему приходится проверять на прочность свою веру. Так сомнение в бытии Бога оказывается логически и психологически допустимым.

Теистические доказательства призваны подтвердить то, что Бог причастен бытию, или включен в сферу бытия, т. е. существует. А это значит, что *Бог вторичен по отношению к бытию*. Именно на этом М. Хайдеггер строит свою критику христианства: «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»<sup>2</sup>. Глагол «есть» указывает на сущее, но сущее – после бытия, следовательно, бытие прежде Бога: «Бытие шире, чем все сущее... будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог»<sup>3</sup>. В соответствии с этим бытие выступает как предпосылка любого рационального суждения (когда мы говорим о чем-то, что оно существует), как некое беспредпосылочное начало, тождественное истине, причем начало самоочевидное и по-

<sup>1</sup> Thomas Aquinas. Summa theologia I, q. 2, a. 1 (пер. А.В. Апполонова).

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 92.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 202.

тому не нуждающееся в доказательстве. Странно было бы доказывать бытие бытия – особенность этого понятия в том, что его невозможно (непротиворечиво) отрицать. А доказывать или отрицать бытие какого-либо сущего, в том числе и Бога, вполне возможно, иначе не было бы почтенной традиции теистических доказательств.

Почему дело обстоит таким образом? Почему допустимо доказывать или отрицать бытие Бога? Потому что такова скрытая предпосылка, согласно которой Бог нуждается в бытии, как и все сущее. Но именно поэтому Бог и оказывается зависимым от бытия, вторичным по отношению к бытию. И традиция доказательств бытия Бога во многом ответственна за такое положение дел – не только в метафизике, но через нее и в культуре вообще<sup>4</sup>.

Если смотреть исторически, то нетрудно увидеть, что на Востоке эта традиция находилась на периферии философско-богословской мысли и по большому счету оставалась невостребованной, в отличие от Запада, где теистическим доказательствам придавалось гораздо большее значение<sup>5</sup>. Более того, впоследствии доказательства бытия Бога «...становятся необходимыми предпосылками построения самой новоевропейской философии»<sup>6</sup>. Их значимость вырастает, и, как следствие, Бог превращается в объект, бытие которого официально считается проблематичным. Ибо то, что нуждается в бытии, может и не быть. И в этом нет противоречия. Так утверждается необходимость (логическая и психологическая) допускать возможность небытия Бога. Такова судьба идеи Бога в европейской культуре.

Итак, доказывать бытие Бога – означает признавать вторичность Бога по отношению к бытию, т. е. имплицитно допускать, что Бог нуждается в бытии, а значит, может и не быть, как и любое другое сущее, поскольку сущее есть сущее только в отношении к бытию. Напрашивается вопрос: почему бытие имеет первостепенное значение? Как бытие стало выше или прежде Бога?

Как известно, философия начинается с поиска некоего начала (*ἀρχή*), общего для всего сущего. Как бы оно ни осмыслялось, начало всегда логически, онтологически, хронологически первично. Уже Анаксимен «...говорил о том, что начало – это беспредельный воздух, из которого происходит и то, что есть, что было и что будет, и даже боги и божественное (*καὶ θεοὺς καὶ θεῖα*)»<sup>7</sup>. Следовательно, божественное вторично по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Так человек познал начало более древнее и интуитивно более достоверное, чем божественное, как бы это начало ни осмыслялось впоследствии, будь то воздух, атомы или бытие. В качестве неявной предпосылки эта интуиция присутствует даже у Фомы Аквинского, который, с одной стороны, разрабатывает свои знаменитые доказательства и говорит, что Бог есть, т. е. есть нечто сущее, а с другой, отождествляет Бога с бытием. Ни он, ни его последователи не замечают внутреннего противоречия: если Бог есть бытие, то невозможно доказывать

<sup>4</sup> На всякий случай замечу, что для философской теологии доказательства бытия Бога бывают полезны и их можно уподобить приему таблетки. В таком случае я ставлю своей целью пролить свет на побочный эффект от этой таблетки, на который не обращали должного внимания.

<sup>5</sup> Из этого не следует, разумеется, что в восточной традиции доказательства бытия Бога вовсе не было. Например, в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина имеется глава на эту тему (*Joannes Damascenus. Expositio fidei I. 3*). Как известно, многие теоретические вопросы достались христианским мыслителям в наследство от античной философии – среди них и способы доказательства бытия Бога. И восточное богословие подпадает под критику ровно в той мере, в какой задействует данные доказательства.

<sup>6</sup> Казарян А.Т. Доказательства бытия Божия // Православная энцикл. Т. 15. М., 2007. С. 564.

<sup>7</sup> 13 А 7 DK.

бытие Бога, ибо это значит доказывать бытие бытия. Но Фома не различает бытие и сущее, вследствие чего доказывает бытие Бога как высшего сущего, ибо для него Бог есть, существует, тогда как *бытие не есть*: «Бытие не может *быть* (Sein kann nicht *sein*). Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим»<sup>8</sup>. Только сущее есть, тогда как бытие представляет собой то, что обеспечивает всякое «есть», оно есть то, что выявляет сущее в качестве сущего<sup>9</sup>.

Важный шаг на этом пути делает Дунс Скот благодаря учению об унивокации бытия. Он полагает, что можно быть уверенным в существовании Бога, но при этом сомневаться в том, каков Он:

Разум человека-странника, однако, может быть уверен относительно Бога, что Он есть сущее (*quod sit ens*), но сомневаться, конечное сущее или бесконечное, сотворенное или несотворенное; значит, понятие сущего (*conceptus entis*) в отношении Бога отлично от того и другого понятия, таким образом, само по себе оно нейтрально и включено в оба из них; следовательно, оно унивокально<sup>10</sup>.

Однако это не мешает Дунсу выстраивать свое доказательство бытия Бога, поэтому сюда нужно внести некоторые пояснения. В действительности человек может обладать уверенностью лишь в том, что Бог есть *нечто*, но сомневаться в том, конечное это нечто или бесконечное, существующее или несуществующее. Иначе ни Скот, ни Фома, да и никто другой не доказывал бы бытие Бога. Ведь если существуют доказательства Его существования, значит, Бог не есть нечто несомненное, значит, бытие *в нашем мышлении* – более раннее по отношению к божественному. Следовательно, бытийное – прежде божественного. Иначе говоря, если бытие относится равно к конечному и бесконечному, то оно унивокально<sup>11</sup>; познание основано на чувственном восприятии, поэтому «первым естественным объектом нашего разума является сущее, поскольку оно сущее (*ens inquantum ens*)»<sup>12</sup>. Отсюда следует, что бытие есть нечто естественное и необходимое для познания, оно предшествует познанию конечного и бесконечного, тварного и нетварного. Именно поэтому бытие мыслится прежде Бога. Значит, бытие есть первое для нас, ведь оно первично для познания, но оно есть первое и по природе, потому что оно есть начало в абсолютном смысле, т.к. оно не может быть после того, что есть. Стало быть, вопреки Фоме, бытие Бога оказывается не самоочевидным как для нас, так и по природе, т. е. как субъективно, так и объективно.

В XX в. эти идеи развивает М. Хайдеггер, который многим был обязан средневековой философии. В частности, абсолютный приоритет бытия становится конститутивным для его проекта:

Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. <...>

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 380.

<sup>9</sup> В данной статье я не останавливаюсь на онтологической проблематике, поскольку имел возможность обсудить ее ранее. См.: Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские размышления // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 59–76.

<sup>10</sup> Duns Scotus. Ordinatio I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27.

<sup>11</sup> Я полагаю, что *analogia entis* сегодня едва ли может быть убедительно обоснована с философской точки зрения и представляет собой пережиток платонизма. Более того, понятие аналогии вообще достаточно проблематично для теологии. См., напр.: Plantinga A. God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. Ithaca; L., 1975. P. 187–272.

<sup>12</sup> Duns Scotus. Ordinatio I, prolog., p. 1, q. 1, a. 1, n. 1.

Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть *πρότερον*, нечто более раннее. ...Бытие как *a priori* есть раньше сущего<sup>13</sup>.

Из этого следует, что Бог, будучи Сущим, оказывается вторичным по отношению к бытию, которое суть *πρότερον*, нечто более раннее по отношению ко всему сущему, не исключая и Бога. Кроме того, отсюда можно сделать вывод, что бытие унивокально для всего сущего, оно равно объемлет моря, горы, галактики, человека и Бога. О том, что Бог осмысливается как некое сущее, вторичное по отношению к бытию, М. Хайдеггер более ясно говорит в другом тексте:

Выясняя средневековое понимание метафизики, мы интересуемся теперь не вопросом о правомочности познания сверхчувственного и не вопросом о возможности познания бытия Божия или бессмертия души. Все это вторичные вопросы. Речь скорее идет о *принципиальном* обстоятельстве, о том, что сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других. В результате метафизика ставится на *одну плоскость* с другими формами познания сущего, будь то в науках или в сфере технической практики, с тем лишь различием, что ее сущее – высшее. Оно располагается за..., по ту сторону, *trans...* <...> оно означает только *место* сущего, располагающегося *по порядку за другим сущим* или *поверх* него. Все же в целом – сверхчувственное и чувственное – *наличествует* в каком-то смысле *одинаково*. Невзирая на относительное различие этих сфер, познание вещей и их доказательство сохраняет *один и тот же повседневный характер*. Уже один только факт доказательств бытия Божия – совершенно независимо от их доказательной силы – документально свидетельствует о таком характере метафизической мысли<sup>14</sup>.

Впрочем, М. Хайдеггер тут не оригинален, ибо такой ход мысли был задан уже ранними греческими философами, которые искали начало, объемлющее все существующее. Возвращаясь к парафразе из Анаксимена и заменяя воздух на бытие, получаем следующее: начало – это беспредельное бытие, из которого происходит и то, что было, и что есть, и что будет, и даже боги и божественное... Начало в греческой мысли было понято как бытие не только у Парменида, сам язык постепенно приводил мыслителей к этому, ибо греческое *ὑπάρχεν*, означавшее в эпоху архаики «начинать», постепенно обретало чисто экзистенциальный смысл: «наличие, существование». Таким образом в языке отражается априорность бытия.

Неустранимость и приоритет онтологии объясняются тем, что для рационального способа суждения бытие выступает в качестве критерия истины: доказать что-то – значит привести к бытию, т. е. показать, что нечто существует, каким образом оно существует, есть такое-то или другое. Поэтому всякое доказательство в конечном счете апеллирует к бытию как своему критерию – это касается не только метафизики, но научной рациональности вообще. Однако само бытие – вне критериев, оно несомненно, будучи основой, оно не нуждается в основании или обосновании. Поэтому *рациональная* теология возможна только с опорой на *естественное понятие бытия*. Иначе говоря, рациональная, или естественная, теология скрывает в качестве предпосылки приоритет бытийного перед божественным.

Таков побочный эффект от попыток доказать бытие Бога, на который до сих пор, кажется, не обращали внимания: когда кто-то начинает доказывать существование Бога, тогда появляется и тот, кто утверждает обратное. От-

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 13, 24.

<sup>14</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир–конечность–одиночество. СПб., 2013. С. 84–85.

нюдь не случайно эти попытки нельзя в строгом смысле слова назвать доказательствами, разве что аргументами в пользу теизма. Понятие «аргумент» является менее обязывающим, но даже в этом случае нельзя забывать о том, какими средствами достигается (или не достигается) искомая цель: благими намереньями... Бог подчиняется бытию, которое становится «выше» Бога.

Почему это важно? Поскольку бытие унивокально и суть естественное понятие, мы навязываем Богу наше собственное отношение к бытию, исходя из нашего понимания и опыта бытия, ибо другого мы просто не знаем. В этом смысле традиция теистических доказательств может быть понята как проявление воли к власти по отношению к Богу, которому неявным образом навязывается единственное доступное нам естественное понятие бытия, в рамках которого можно быть или не быть. Исходя из этого, данная традиция пытается доказать, что Бог *обладает доступным нашему пониманию бытием*, потому что никакого другого бытия мы не знаем, точнее, другого бытия просто нет. Получается так, что Бога хотят посадить на метафизическую цепь причинности, заставляя Его всегда быть рядом, никуда не уходить и по возможности отпугивать чужаков. В таком случае онтологический статус Бога соответствует, например, статусу Зевса, потому что в обоих случаях речь идет о бытии некоего сущего, очень могучего и великого, однако все же логически зависимого от бытия.

Но не есть ли доказанный Бог лишь метафизический идол? Такое решение предлагают некоторые современные мыслители. Проблема лишь в том, что свобода Бога от бытия открывает возможность релятивизма, который приводит к разным видам теологии постмодерна, где отсутствие Бога берется за исходное основание. Так возникают *декадентские* – с моей точки зрения – *теологии* Ж.-Л. Мариона, Дж. Ваттимо, Дж. Капуто, Дж. Манусакиса и других. По причине отсутствия Богу отводится роль некой идеи, глядя на которую субъект аффицируется самим представлением этой идеи; Бог в этом процессе участия не принимает, Он вообще не делает ничего, как полагал Э. Левинас. Поскольку Бог не может быть дан сознанию как феномен, остается довольствоваться лишь собственной субъективностью, так сказать, *sola fide*. Однако внутренним нервом этих теологий, кажется, является не страх идолопоклонства, а скорее что-то вроде латентного атеизма<sup>15</sup>. Такой подход не имеет ничего общего не только с христианской традицией, но и крайне сомнителен в отношении пригодности для современности. Такой подход не может ответить на вопрос истерзанной души:

Когда тот польский педагог,  
В последний час не бросив сирот,  
Шел в ад с детьми и новый Ирод  
Торжествовать злодейство мог,  
Где был любимый вами бог?  
Или, как думает Бердяев,  
Он самых слабых негодяев  
Слабей, заоблачный дымок?  
Так, тень среди других теней,  
Чудак, великий неудачник.  
Немецкий рыжий автоматчик  
Его надежней и сильней,  
А избиением детей

<sup>15</sup> Более подробно эта проблематика обсуждается в статье: Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. №. 1. С. 53–67.

Полны библейские преданья,  
Никто особого вниманья  
Не обращал на них, ей-ей.  
Но философии урок  
Тоски моей не заглушает.  
И отвращенье мне внушает  
Нездешний этот холодок.  
Один возможен был бы бог,  
Идущий в газовые печи  
С детьми, под зло подставив плечи,  
Как старый польский педагог<sup>16</sup>.

В данной статье неуместно разбирать это стихотворение, заслуживающее отдельного рассмотрения. Замечу лишь, что «слабый бог» теологии постмодерна едва ли способен заглушить тоску страдающего человека, нездешним холодком веет от такого понимания божественного. Поэтому если и говорить о свободе Бога от бытия, то нужно рассматривать не ангажированные теологии постмодерна, рожденные светской культурой, а ту традицию, которая начала мыслить об этом задолго до появления секулярного общества, побуждаемая одной лишь жаждой познания Бога. При должном внимании к этой традиции можно увидеть, что она лишена как недостатков аналитической теологии, педантично доказывающей валидность традиционных доказательств и, как следствие, вторичность божественного по отношению к бытию и законам логики, так и изъянов теологии постмодерна, понимающей Бога как пассивного наблюдателя и поэтому являющейся лишь очередной разновидностью деизма. Впрочем, древняя традиция, о которой речь пойдет ниже, может вызвать обвинение в возвращении к метафизике, которую на протяжении последних десятилетий с пафосом хоронит постмодерн. Вопрос лишь в том, что в действительности представляет собой метафизика, быть может, слухи о ее смерти несколько преувеличены...

В самом деле, зачем следовать традиции, зачем наливать новое вино в старые меха? Для того чтобы ответить на этот вопрос, сначала следует пояснить один принципиальный момент. В эпоху патристики закладываются основы византийской и латинской средневековой философии, формулируются важнейшие доктринальные положения христианской культуры, но вместе с тем возникают и расхождения на теоретическом уровне, характеризующие отличительные черты восточного и западного типов философствования. Проблема в том, что невнимание к различиям внутри христианской мысли ведет к обобщениям, не соответствующим действительности. К примеру, концепция метафизики как онто-теологии, предложенная М. Хайдеггером и подхваченная современными мыслителями, хотя и фиксирует некоторые важные особенности европейской философии, однако соответствует в большей степени западной традиции, по существу не затрагивая восточную. Поэтому критика «долгой христианизации Бога»<sup>17</sup> в итоге не достигает цели, ибо метафизика не сводится к онто-теологии. Причем ошибочно поставленный диагноз реальной проблемы отнюдь не способствует ее разрешению, скорее наоборот. И если все-таки можно говорить о смерти метафизики, то необходимо пояснять, о какой именно метафизике идет речь. Поэтому, совершенно не претендуя на то, чтобы исчерпать эту проблему, я хотел бы обратить вни-

<sup>16</sup> В сборнике: *Кушнер А.* Приметы. СПб., 1969.

<sup>17</sup> *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a/M., 1989. S. 24.

мание на одну тенденцию, за некоторыми исключениями отсутствующую в латинской мысли, которая позволяет иначе взглянуть на предпосылки рациональной теологии.

Во избежание недоразумений следует уточнить, что речь идет не о противопоставлении западной схоластики и восточной мистики, а о *разведении концептуальных парадигм*, которые не являются четко заданными конфессионально или географически, но тем не менее в определенный период обладали на Востоке и на Западе. Это не «идеальные типы» – Восток и Запад, схоласты и византийцы, – которым «вместе никогда не сойтись». Отнюдь, речь идет об общих тенденциях, свойственных той или иной традиции, которые четко фиксируются при ближайшем рассмотрении<sup>18</sup>.

Итак, с точки зрения рациональной теологии важно обратить внимание на то, что в конце II в. Ириной Лионский говорит, обращаясь к гностикам: «Не ищи чего-либо выше Творца, ибо не найдешь (*neque super Demiurgum requires quid sit, non enim inuenies*)»<sup>19</sup>. По всей видимости, нет никакой разницы в том, помещать ли прежде Бога гностическую плерому или хайдеггеровское бытие, потому что если Бог включен во что-то, то оно будет первично: «... то, что содержит, больше того, что содержится; то, что есть большее – более сильное и могущественное, а что больше, сильнее и могущественнее, то и будет Богом»<sup>20</sup>. Из контекста видно, что «большее» (*magis*) здесь понимается в широком смысле, как большее, объемлющее, предшествующее. Таким образом, почтенная традиция теистических доказательств может быть понята как разновидность гностицизма, потому что бытие в ней рассматривается как то, что унивокально объемлет тварное и нетварное, Бога и мир.

Если Ириной прав и выше Бога ничего не найти, т. е. если Бог *не нуждается* в бытии, а бытийное *не прежде* божественного, то рациональная теология окажется в трудной ситуации. По крайней мере, ее нужно будет кое в чем пересмотреть. Но почему можно допустить, что Бог не нуждается в бытии? По меньшей мере потому, что Он – ζῳολοιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα – «животворит мертвых и называет не-сущее как сущее» (Рим. 4:17). Значит, бытие и небытие находятся в Его власти и, в отличие от людей, Бог не зависит от бытия<sup>21</sup>. Но мы переносим на Него *наш опыт бытия*, страх смерти, ощущение отсутствия – создаем образ Бога по своему подобию. Действительно, люди не имеют власти над бытием, ведь мы не можем вернуть прошлое или тех, кто умер, но Бог, по словам апостола, может. Значит, если апостол прав, у Бога другое отношение к бытию, не такое, как у людей. Поэтому теистические доказательства, проект Дунса Скота и его развитие у М. Хайдеггера<sup>22</sup>, которые ставят Бога в зависимость от бытия, должны

<sup>18</sup> Об этих парадигмах, предопределивших концептуальные различия латинской и греческой традиций, см., напр.: Гагинский А.М. Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // Филос. науки. 2016. № 12. С. 45–58.

<sup>19</sup> *Irenaeus*. Adversus haereses II.25.4. На всякий случай напомним, что Ириной писал по-гречески, однако большая часть текста сохранилась лишь в латинском переводе.

<sup>20</sup> *Ibid.* II.1.2.

<sup>21</sup> В теологии постмодерна всемогущий Бог называется монстром (см.: After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy. N. Y., 2006. P. XVI). Вообще говоря, складывается впечатление, что в рамках этого дискурса понятие власти само по себе демонизируется. После критики М. Хайдеггером концепта «воля к власти» все связанное с этой темой вызывает подозрение. Однако это больше говорит о духе времени, нежели о Боге, ибо совершенно непонятно, чем может быть плоха хорошая власть или же здоровая воля к власти, например волевое стремление «по капле выдавливать из себя раба»...

<sup>22</sup> Не секрет, что на М. Хайдеггера, готовившегося стать иезуитом, сильно повлияла средневековая философия. О том, что он развивает интуиции Скота, см.: Tonner Ph. Heidegger, metaphysics, and the univocity of being. L.; N. Y., 2010. См. также: Rampley M. Meaning and

быть поставлены под сомнение. Нет достаточных оснований полагать, что Бог должен существовать наравне с прочими сущими, иначе Его бытие уже давно было бы либо доказано, либо опровергнуто, но этого не произошло. Будучи недоказуемым, как говорит Климент Александрийский, Бог не является предметом познания (ὁ θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός)<sup>23</sup>, вследствие чего «нельзя доказать Его с помощью науки (ἐπιστήμη), ибо она исходит из предшествующего и известного, но ничто не предшествует Нерожденному (τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προὔλρχει)»<sup>24</sup>. В том числе и бытие (αὐτὸ τὸ ὄν), ибо даже это важнейшее понятие прилагается к Богу не в собственном смысле (οὐ κυρίως, οὐχ ὡς ὄνομα)<sup>25</sup>. Ввиду этого следует поставить вопрос: как могло бы выглядеть теистическое доказательство, не подводящее Бога под что-то более общее?

Итак, бытие не прежде Бога, и эта мысль не является чем-то новым для богословия. Как пишет автор Ареопагитского корпуса:

... в Нем и окрест Него все бытие, сущее и возникшее, ведь Он не был и не будет, не возник, не возникает и не возникнет, более того, даже не есть (οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεταί οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν). Однако Он есть бытие сущих (τὸ εἶναι τοῖς οὔσι), но не только сущее (τὰ ὄντα), но и само бытие сущего от превечно Сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος)<sup>26</sup>.

Автор этого текста не только предвосхищает то, что сравнительно недавно было названо онтологическим различием<sup>27</sup>, но и не считает приоритет онтологии чем-то необходимым. Вот еще характерный пример:

Сам по себе Он никоим образом никак ни Сущий, ни возникающий (δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὢν οὔτε γινόμενος), ничто из сущего и возникающего, так как по природе Он не соответствует ничему из сущего, и поэтому Он скорее небытие, поскольку – сверхбытие (καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι), как более подобает говорить о Нем<sup>28</sup>.

Вне зависимости от влияния неоплатонизма и метафизики вообще, в данном случае важно обратить внимание на то, что о Боге можно мыслить вне онтологии – и это находит подтверждение в традиции. Иными словами, Богу не обязательно *быть*, Он скорее небытие, т. е. не есть нечто сущее, и в этом смысле – вне онтологии. Разумеется, в греческой патристике можно найти огромное множество высказываний о том, что Бог есть, существует, но если поставить вопрос о философском смысле этого «есть», то ответ далеко не всегда будет тривиальным. Как пишет Григорий Палама, суммируя долгий путь византийской философии:

Всякая природа предельно удалена и совершенно чужда природе божественной. Ведь если Бог – природа, то остальное не есть природа, а если все остальное есть природа, то Он – не природа, равно как Он не есть су-

---

Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to “Being and Time” // Journal of the British Society for Phenomenology. 1994. Vol. 25. No. 3. P. 209–228; McGrath S. Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language // The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly. 2003. Vol. 57. No. 2. P. 339–358.

<sup>23</sup> Clemens Alexandrinus. Stromata IV.156.1.

<sup>24</sup> Ibid. V.82.3.

<sup>25</sup> Ibid. V.82.1.

<sup>26</sup> Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V.4.

<sup>27</sup> O'Rourke F. Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity. Dublin, 1992. P. 59.

<sup>28</sup> Maximus Confessor. Mystagogia. Proem., P. 116–117.

щее, если остальное есть сущее, а если Он – Сущий, то остальное не есть сущее (ὡς οὐδ' ὄν ἐστίν, εἰ τὰλλα ὄντα ἐστίν· εἰ δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὄν, τὰλλα οὐκ ἔστιν ὄντα)<sup>29</sup>.

Отсюда следует, что понятие бытия не охватывает унивокально Вселенную и Бога, как то было у Дунса Скота и М. Хайдеггера. Однако здесь нет речи и об аналогии, потому что Палама противопоставляет тварное и нетварное, которые соотносятся как сущее и не-сущее, бытие и небытие. Вряд ли можно сомневаться в собственном существовании – *si fallor sum*, говорит Августин<sup>30</sup>. Естественное понятие бытия и экзистенциальная аналитика существования предполагают такую уверенность – *Dasein* по определению есть. Но если мы есть, то значит Бога нет... Позволю себе заострить эту мысль: Его нет в онтологическом плане – в том смысле, что наше естественное понятие бытия просто не может схватить неестественное «бытие» Бога, которое поэтому оказывается небытием. Ведь если бытием мы называем наше естественное понятие бытия, которое неприложимо к Богу, то Его следует относить к тому, что бытием не является, т. е. называется небытием. Впрочем, читатель меня совершенно не понял бы, если бы на этом основании заключил, что я считаю небытие Богом: отождествлять Бога с небытием так же безосновательно, как и с бытием. Здесь самая граница, а на границе всегда небезопасно. Но это еще не конец пути.

Отсюда следует, что о бытии Бога и человека можно говорить лишь по омонимии – вывод, который почти все схоласты категорически отвергали, потому что он подрывает возможность построения рациональной теологии. Ведь если понятие бытия по отношению к Богу омонимично, то мы не можем ничего знать о Нем, не можем построить науку теологию. Мы даже не можем сказать, что Он в буквальном смысле существует. Тем не менее такой вывод не есть нечто невозможное, если мы всерьез принимаем тезис о непостижимости Бога<sup>31</sup>.

Можно поставить вопрос: на чем основано убеждение, что рациональная теология вообще возможна? Ведь одного *sensus divinitatis* для построения науки еще недостаточно. По-видимому, это убеждение основано на том, что о Боге принято говорить как о субъекте, которому приписываются опреде-

<sup>29</sup> *Gregorius Palamas*. *Capita CL*, 78.

<sup>30</sup> «...если даже ошибаюсь, я существую» – классический аргумент Августина против скептицизма (*Augustinus*. *De civitate Dei* XI.26), который в западной традиции никто не ставил под сомнение, до тех пор пока Декарт не сделал его основоположением своей философии.

<sup>31</sup> Мне всегда казалось странным, как можно говорить, что сущность Бога непостижима, и в то же время отождествлять ее с бытием, как это делал Фома. Ответ Аквината таков: «Бытие сказывается двояко: в одном смысле оно обозначает акт бытия (*actum essendi*), в другом оно обозначает связь предложения (*compositionem propositionis*), которое производит душа, соединяя субъект с предикатом. Поэтому мы не можем знать бытие Бога (*non possumus scire esse Dei*), равно как и Его сущность, взяв бытие в первом смысле, но только во втором (*solum secundo modo*). Ибо мы знаем, что такое предложение, которое мы формулируем о Боге, говоря “Бог есть”, – истинно» (*Thomas Aquinas*. *Summa theologiae* I.3.4.ad sec.; выделяя два значения бытия, Фома следует Аристотелю: *Aristoteles*. *De interpretatione* 16b22-25). Однако то, что мы не можем знать *esse Dei*, ни из чего не следует и является лишь догматическим постулатом. Почему мы не знаем, что такое *esse*, если мы понимаем значение этого слова? Почему нечто неизвестное называется именно *esse*? Какое есть основание утверждать, что неизвестное нам *esse* есть именно бытие? Ответ заключается в том, что Бог по аналогии с людьми должен каким-то образом существовать, но это и значит – подчинять Бога условиям нашего опыта. Как заметил Ж.-Л. Марион: «Идол характеризуется лишь тем, что бог в нем покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем» (*Марион Ж.-Л.* *Идол и дистанция*. М., 2009. С. 19).

ленные атрибуты. Но это и делает речь о Боге проблематичной, потому что Он не есть некая сущность в ряду прочих, а значит, ему нельзя приписывать и какие-либо атрибуты. И если любая теология в своем основании является теологией откровения, то и *sensus divinitatis* уже есть некое откровение. Все основные догмы христианства суть результат осмысления Откровения. И что важно в данном случае, откровение спонтанно, беспредпосылочно, беспричинно. Это не значит, однако, что теология откровения, в отличие от рациональной теологии, есть нечто иррациональное. Нет, они различаются в основаниях. В частности, рациональная теология построена на доверии концепциям, она опирается на язык, который принадлежит тварному. Исходя из понятий и категорий этого языка, рациональная теология стремится составить представление о нетварном. Откровенная теология, напротив, построена на доверии Богу и основывается на религиозном опыте. Можно сказать, перефразируя Л. Витгенштейна: о чем невозможно говорить, о том следует молчать до тех пор, пока оно само не заговорит. Я считаю, что это единственное основание для теологии, тогда как все прочее будет оставаться человеческим, слишком человеческим. Оптимальную рационализацию этот опыт обретает в учении о божественных энергиях. Однако раскрытие этой темы – задача уже другой статьи.

### Список литературы

- Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские размышления // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 59–76.
- Гагинский А.М. Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // Филос. науки. 2016. № 12. С. 45–58.
- Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. №. 1. С. 53–67.
- Казарян А.Т. Доказательства бытия Божия // Православная энцикл. Т. 15. М., 2007. С. 555–573.
- Кушнер А. Приметы. СПб.: Сов. писатель, 1969. 112 с.
- Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. с фр. Г. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с. (Символ. № 56)
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I–V / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: URSS, 2007–2015.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1998. 302 с.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир–конечность–одинокость / Пер. с нем. В.В. Библихина, А.В. Ахутина и А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. 464 p.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon press, 1966. 120 p.
- Augustinus. De civitate Dei // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. T. 41 / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1845. Col. 13–803.
- Clemens Alexandrinus. Stromata // Clemens Alexandrinus / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B.: Akademie Verlag, 1960. Vol. 2. S. 3–518; 1970. Vol. 3. S. 3–102.
- Corpus dionysiacum I / Hrsg. B.R. Suchla. B.: De Gruyter, 1990. 238 S.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. I–III. 6. Aufl. B.: Weidmann, 1951–1952.

*Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 1–2 et 3 // Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Vol. 2. 465 p.; 1954. Vol. 3. 427 p.

*Gregorius Palamas*. Capita physica, theologica, moralia et practica // *Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. P. 82–256.

*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. 514 S.

*Irenaeus*. Adversus haereses // Sources chrétiennes. Vol. 294 / Ed. A. Rouseau, L. Doutreleau. P.: Les Éditions du Sefer, 1982. 372 p.

*Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2 / Hrsg. P.B. Kotter. B.: De Gruyter, 1973. S. 3–239.

*Maximus Confessor*. La Mystagogie / Ed. Ch. Sotiropoulos. Athenes, 2001. 310 p.

*McGrath S.* Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language // The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly. 2003. Vol. 57. No. 2. P. 339–358.

*O'Rourke F.* Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1992. P. 55–78.

*Plantinga A.* God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. 4<sup>th</sup> ed. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1975. 271 p.

*Rampléy M.* Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to “Being and Time” // Journal of the British Society for Phenomenology. 1994. Vol. 25. No. 3. P. 209–228.

*Tonner Ph.* Heidegger, metaphysics, and the univocity of being. L.; N. Y.: Continuum, 2010. 218 p.

## The hidden premises of rational theology

*Alexei M. Gaginsky*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

In this article, the author attempts to highlight some of the premises of rational theology which normally tend to be taken for granted. The most important precondition of scientific rationality is **the assumption that the object of inquiry does exist. When it comes to theology**, however, this assumption becomes ambiguous because it makes God dependent on the existence. As a result, it can be shown that divinity becomes ‘inferior’ to the existence. If one, namely, is to prove the existence of God, one is forced to acknowledge, at least in theory, that there may happen to be no God at all. Once this mode of thinking is deemed logically acceptable, doubts as to the existence of God become psychologically admissible as well. Postmodern theology, on the contrary, suggests thinking about God’s freedom from the existence, but this kind of reasoning is problematic since it accepts the absence of God as an axiom. The author outlines a possible solution by recurring to the doctrine of divine energies. If the concept of existence in theology is a homonym, then nothing about God can be known, it cannot even be said He exists. This notwithstanding, such conclusion is not something impossible if one is prepared to take the thesis of the incomprehensibility of God seriously.

**Keywords:** God, being, proof, rationality, philosophical theology

## References

- Appolonov, A. V. (tr.) Thomas Aquinas, *Summa theologia*, Vol. I–V. Moscow: URSS Publ., 2007–2015. (In Russian)
- Augustinus, “De civitate Dei”, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, T. 41, accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1845, col. 13–803.
- Balic, C. (ed.) Duns Scotus, “Ordinatio” I, dist. 1–2 et 3, in: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic et al.* Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, Vol. 2, 465 pp.; 1954, Vol. 3, 427 pp.
- Diels, H. Und Kranz, W. (Hrsg.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, 6. Aufl. Berlin: Weidmann, 1951–1952.
- Früchtel, L., Stählin, O. Und Treu, U. (eds.) Clemens Alexandrinus, “Stromata”, in: *Clemens Alexandrinus*. Berlin: Akademie Verlag, 1960, Vol. 2, S. 3–518; 1970, Vol. 3, S. 3–102.
- Gaginsky, A.M. “O smysle bytija I znachenijah sushhego: Istoriko-filosofskie razyskanija” [On sense of being and the meanings of beings], *Filosofskij zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 59–76. (In Russian)
- Gaginsky, A. M. “Iskhody metafiziki: Dve paradigmy patristicheskoj filosofii” [Exodus of Metaphysics: Two Paradigms of Patristic Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2016, No. 12, pp. 45–58. (In Russian)
- Gaginsky, A. M. “Postmetafizicheskaja teologija v kontekste istorii ontologii” [Postmetaphysical theology on light of ontology], *Istorija filosofii*, 2017, Vol. 22, No. 1, pp. 53–67. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremja I bytie* [Time and Being], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993, 447 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. 514 S.
- Heidegger, M. *Osnovnye ponjatija metafiziki: Mir–konechnost’–odinochestvo* [The main notions of metaphysics], trans. by V.V. Bibikhin, A.V. Akhutin and A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The main problems of phenomenology], trans. by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 446 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vvedenie v metafiziku* [The introduction into metaphysics], trans. by N.O. Guchinskaya. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998. 302 pp. (In Russian)
- Kazarjan, A. T. “Dokazatel’sstva bytija Bozhija” [Proofs of the existence of God], *Orthodox Encyclopaedia*, 2007, Vol. 15, pp. 555–573. (In Russian)
- Kotter, P. B. (Hrsg.) Joannes Damascenus, “Expositio fidei”, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1973, S. 3–239.
- Kushner, A. *Primety* [Signs]. St. Petersburg: Sovetskii pisatel’ Publ., 1969. 112 pp. (In Russian)
- Manoussakis, J. P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006. 464 pp.
- Marion, J.-L. *Idol I distancija* [Idol and distance], trans. by G. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute Publ., 2009. 292 pp. (Simvol, No. 56; In Russian)
- McGrath, S. “Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language”, *The Review of Metaphysics: A philosophical quarterly*, 2003, Vol. 57, No. 2, pp. 339–358.
- Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon press, 1966. 120 pp.
- O’Rourke, F. “Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius”, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1992, pp. 55–78.
- Plantinga, A. *God and other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, 4<sup>th</sup> ed. Ithaca; London: Cornell University Press, 1975. 271 pp.

Ramsey, M. "Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to 'Being and Time'", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1994, Vol. 25, No. 3, pp. 209–228.

Rousseau, A. et Doutreleau, L. (éd.) Irenaeus, "Adversus haereses", in: *Sources chrétiennes*, Vol. 294. Paris : Les Éditions du Sefer, 1982. 372 pp.

Sinkewicz, R. E. (ed.) Gregorius Palamas, "Capita physica, theologica, moralia et practica", in: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988, pp. 82–256.

Sotiropoulos, Ch. (ed.) Maximus Confessor, *La Mystagogie*. Athenes, 2001. 310 pp.

Suchla, B. R. (Hrsg.) *Corpus dionysiacum* I. Berlin: De Gruyter, 1990. 238 S.

Tonner, Ph. *Heidegger, metaphysics, and the univocity of being*. London; New York: Continuum, 2010. 218 pp.