

## Быть или не быть? Идея Бога в философской теологии

А. М. Гагинский

Институт философии РАН,  
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Для цитирования: Гагинский А. М. Быть или не быть? Идея Бога в философской теологии // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 1. С. 41–55.  
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.104>

В статье рассматривается вопрос об онтологическом статусе Бога в контексте разных видов теологии. В частности, поскольку полемика между теистами и атеистами ведется рациональными методами, с помощью логической аргументации, постольку обе стороны должны признавать требования, которые предъявляются к такого рода полемике. Автор показывает, что имеет место не только «теистическая теология», которая использует какое-либо представление о Боге, но и «атеистическая теология», или атеология, которая возникает потому, что атеизм также оперирует определенной концепцией божественного. Отсюда следует, что можно выделить и проанализировать специфические черты идеи Бога в этих видах теологии. В статье предпринято сопоставление названных черт в плане онтологии, что позволяет определить наиболее важные аспекты идеи Бога. В связи с этим автор полагает, что стремление доказать/опровергнуть бытие того, что прежде бытия, — задача по меньшей мере сомнительная. Тем не менее для атеизма данный метафизический ход крайне важен, потому что доказательства превращают Бога в некое сущее, которое нуждается в бытии. И именно здесь атеизм обретает рациональные основания, а без этого имеет место лишь «атеизм сердца», но не «атеизм разума».

*Ключевые слова:* Бог, бытие, небытие, сущее, религия, атеизм.

Если теология сама по себе является весьма древним занятием, то философская теология — ремесло сравнительно новое. Она возникает на заре европейской культуры, когда вера в олимпийских богов была поставлена под сомнение. Как известно, в устах великих поэтов бессмертные мало чем отличались от смертных — они были столь же аморальны и безрассудны, а потому естественное чувство благочестия не могло не подсказать вдумчивому мыслителю, что нужно искать глубже. Это и сделал Ксенофан: он подверг суровой критике олимпийскую религию, предложив взамен первую философскую концепцию божественного, благодаря которой последующие мыслители будут относиться к традиционной вере скептически.

- 
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
  - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

Конечно, ее формально признают, однако в творчестве любого серьезного философа отныне содержится попытка — выраженная более или менее явно — переосмыслить, приоткрыть тайну божественного. Как говорит Дж. Барнз: «Ксенофан создал новое понятие о боге, в корне отличное от традиционного представления об олимпийских богах»<sup>1</sup>. Критикуя антропоморфную теологию, т.е. весьма конкретных, индивидуальных богов<sup>2</sup>, колофонский странник создает первого бога философов, описание которого представляется тем более точным, чем менее оно человечно и чем более оно абстрактно, тем более божественно. И хотя наследие Ксенофана будет пересматриваться и углубляться, однако все последующие мыслители будут находиться в том же русле отвлеченно-философского, рационального представления о божественном.

Такое начало во многом определяет специфические черты философской теологии: чтобы как-то соответствовать своему предмету, речь о Боге должна быть достаточно абстрактной, в противном случае она будет выглядеть человеческой, слишком человеческой. Но это значит, что степень абстрактности соотносится со степенью божественности; стало быть, в рамках такой методологии нет ничего более абстрактного, чем Бог<sup>3</sup>. А если Бог — это абстракция, то может ли Он быть живым? И если абстрагирование есть определенная функция мышления, то не является ли Бог лишь порождением этой функции? По-видимому, дело обстояло бы именно так, если бы Бог никак не проявлял Себя. Ведь если Он каким-то образом действует, то уже не является абстракцией, ибо действия есть нечто конкретное<sup>4</sup>.

Проблема в том, что человек может не обладать опытом богообщения, и в таком случае он имеет дело только с абстракцией<sup>5</sup>. Само по себе это еще не хорошо и не плохо, ибо значительная часть лексикона человека есть не что иное, как абстракции. Без разного рода обобщений мы не могли бы создать науку и описывать окружающий мир; да и само понятие «окружа-

<sup>1</sup> Барнз Дж. Мыслители доплатоновской эпохи // Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер. М.: ГЛК, 2006. Т. 1. С. 26.

<sup>2</sup> DK 21. В 10–16.

<sup>3</sup> Примером этому может служить неоплатонизм, оказавший значительное влияние на развитие философской теологии, в котором предельно абстрактное единое является в то же время и наиболее приемлемым образом божественного, т.е. степень абстрактности здесь прямо соответствует иерархическому строению универсума и определяет понимание божественного.

<sup>4</sup> Как заметил свт. Григорий Палама: «Сущность, если не имеет энергии, отличной от нее самой, будет лишь представлением мысли и совершенно безыпостасной» (Gregorius Palamas. *Capita CL*, 136.1–2).

<sup>5</sup> Это хорошо видно не только на примере критики религии, но и на примере различных теологий постмодерна, которые начинают с тезиса об отсутствии Бога, что в действительности означает лишь отсутствие религиозного опыта, а также то, что опыт этого отсутствия принимается в качестве исходного принципа. Например, для Э. Левинаса, как заметила А. Ямпольская, «Бог есть лишь место смысла, но сам Он не делает ничего» (Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 115). Итак, бездействие равносильно отсутствию.

ющий мир», как нетрудно заметить, есть абстракция. Тем не менее, когда речь идет о Боге, вопрос становится более сложным: «окружающий мир» есть абстрактное понятие, но в то же время и действительность, данная нам в ощущениях, тогда как понятие «Бог» не является столь же очевидным в эмпирическом отношении. Соответственно, есть немало людей, которые отрицают бытие Бога, считая Его лишь абстракцией, причем их число неизменно растет, если верить статистике<sup>6</sup>. Но не значит ли это, что вопрос состоит не в том, является ли нечто абстрактным или конкретным, а в том, существует ли оно? Например, понятие «материя» куда более абстрактно, чем «окружающий мир», однако оно редко ставится под сомнение: если материи не существует, то трудно понять, что вообще тогда существует, как описывать окружающий мир в физических теориях. Причина этого в том, что материальное ассоциируется с существующим, т. е. вопрос о бытии имплицитно редуцируется к материальному, вещественному, которое оказывается критерием существования. А это порождает целый ряд проблем: существуют ли законы природы, математические объекты, события, свойства и т. д.?

Например, в такого рода онтологии нельзя решить вопрос о том, существует ли число. С одной стороны, оно является лишь некой абстракцией, с другой же — оно неотъемлемо от сущего, ибо невозможно представить одно без другого. Так, если у меня на столе сейчас лежат две книги, то их именно две, т. е. *существуют* две книги на моем столе: данные книги не только мыслятся кем-либо, но и существуют. А если число не существует, то каким образом оно выражает подлинное положение дел, т. е. то, что есть в действительности? Каким образом квантификация может быть критерием существования? Несомненно, число не есть какая-либо вещь и вообще не есть что-либо материальное, однако отрицать существование числа — значит закрывать глаза на то, что две книги есть две *существующие* книги. Иначе говоря, это значит игнорировать проблему, которую поставил еще Аристотель, говоривший о том, что «сущее и единое — тождественны и одна природа, поскольку одно следует за другим...»<sup>7</sup>.

По существу, та же проблема, однако сформулированная иначе, обсуждается и в современной аналитической философии. Например, П. ван Инваген утверждает: «А существование тесно связано с числом. Сказать, что единорогов не существует, значит сказать что-то весьма близкое тому, что число единорогов равно 0; сказать, что лошади существуют, значит сказать, что число лошадей составляет 1 или более. И сказать, что ангелы, или идеи, или натуральные числа существуют, значит сказать, что число ангелов, идей или натуральных чисел больше, чем 0»<sup>8</sup>. Но если число ка-

<sup>6</sup> Разумеется, есть и те, кто сомневается в объективности окружающего мира, ибо он может оказаться лишь чем-то наподобие матрицы. К счастью, таких людей пока еще не слишком много, а потому данный вопрос можно отложить до поры до времени.

<sup>7</sup> Aristoteles. *Metaphysica* 1003b 22–24.

<sup>8</sup> Inwagen P. van. *Meta-ontology // Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 17.

ким-то загадочным образом связано с бытием, то каков его статус? Ясно, что число не существует тем же способом, каким существуют книги на моем столе. Но без числа книг нет: сказать, что на моем столе *есть* книги, значит сказать, что число книг на моем столе составляет 1 или более. Что важно: даже в том случае, когда об этих книгах никто не мыслит и никто их не воспринимает, их все равно именно две, т. е. на моем столе объективно *есть две* книги. Получается, что онтологический статус числа нужно осмыслять как-то иначе по сравнению с обычными вещами. И если *число имеет значение*, причем без того, чтобы быть чем-либо материальным, то, может, и вопрос о бытии Бога следует понимать не столь прямолинейно, как это обычно делается?

Допустим, что число само по себе все-таки не существует. Однако оно все же необходимо для познания, ибо без числа нельзя узнать, что на столе *есть* именно *две* книги, а не одна и не три. Но, может, и природа Бога такова, что Ему не нужно *существовать* для того, чтобы как-то действовать, проявлять Себя? Иначе говоря, не может ли быть так, что иная форма «существования» требует иных критериев, нежели те, что применяются к яблокам, книгам, талерам и прочим вещам? Точнее, не может ли быть так, что эта «иная форма» вовсе не есть какое-то *существование*, но некая инаковость, т. е. нечто совсем иное по сравнению с сущим? Ведь если существование унивокально, как настаивает П. ван Инваген<sup>9</sup> (да и не он один, как хорошо известно), то можно предположить, что речь о Боге призвана указывать не на какое-то другое существование, а именно на инаковость по отношению к нему, если уж Бог не есть какое-либо сущее в ряду прочих. И если число не существует, но каким-то образом дано нам, причем необходимо, то нет ничего невозможного в том, что и главный предмет теологии, будучи чем-то уникальным, может быть свободным от онтологических обязательств.

Однако наша культура настолько глубоко (и вполне оправданно, надо добавить) проникнута убежденностью в первостепенном значении онтологии, что теология обязана считаться с этим. Это объясняется тем, что онтология стоит у истоков рациональности: бытие — это критерий, благодаря которому различаются действительное и воображаемое. Поэтому научное мышление ориентируется в первую очередь на бытие: если что-то не существует, оно попросту не имеет значения для науки (за исключением разве что психологии<sup>10</sup>), так как относится к области воображаемого. Например, нельзя строить научную теорию теплорода, потому что его не существует в природе. Поэтому тезис о том, что Бог волен не существовать, встречает естественное сопротивление: кажется, что не-

<sup>9</sup> «Унивокальность числа, вкуче с тесной связью между числом и существованием, должны убедить нас в том, что имеется по меньшей мере весьма надежная причина полагать, что существование унивокально» (Ibid.).

<sup>10</sup> Если же речь идет об истории, то и она стремится выяснить, что именно было, что происходило на самом деле в тот или иной период времени, и в силу этого также ориентирована на бытие.

существующее равнозначно бессмысленному, воображаемому, сказочному. Этот тезис контринтуитивен. Но если число, с которым работают математики, существует каким-то иным способом, чем материя, данная нам в ощущениях, или даже вовсе не существует, но при этом имеет значение, то почему нельзя допустить, что можно помыслить и какие-то иные формы присутствия? Ведь если для математики не так уж важно, какова природа числа, существует оно вообще или нет, то следует принять во внимание, что и главный предмет теологии может находиться в состоянии онтологической неопределенности, в силу чего требует особого отношения.

Надо сказать, что для теологии такая точка зрения не является чем-то новым. Как пишет загадочный автор Ареопагитик:

...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 (μᾶλλον δὲ οὐτὲ ἐστί). Тем не менее Он есть бытие сущих (τὸ εἶναι τοῖς οὐσι), и не только сущее, но и само бытие сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων) — от превечно Сущего<sup>11</sup>.

Получается, что Бог не был, не будет и даже не есть, т. е. не существует, но при этом говорится, что бытие сущего — от превечного по имени Сущий. Это означает, что Бог не только не является каким-либо сущим в ряду прочего, но и находится вне бытия сущего, т. е. бытие само по себе от Него, а не Он в нем. А если Бог прежде бытия, то Его статус оказывается принципиально неопределенным, а потому к Нему нельзя предъявлять те же требования, что и к яблокам, книгам, талерам и прочему сущему.

Тем не менее в теории дело обстоит противоположным образом. Дискуссии между теистами и атеистами проходят в форме доказательств и опровержений бытия Бога; участники стараются доказать или опровергнуть, что Он есть некое сущее или даже необходимое сущее. Но не может ли это оказаться напрасным трудом по той причине, что Бог не есть сущее, которое принадлежит бытию? Ведь если бытие в Нем, а не Он в бытии, то Он не есть сущее. Как уже было сказано, в рамках научного дискурса бытие выступает в качестве обязательной предпосылки любого исследования. Но если бытие сущего — от Бога, если Троица не может квантифицироваться без нарушения законов логики, ибо три непостижимым образом есть одно<sup>12</sup>, то здесь требуется особый подход, который учитывал бы онтологическую неопределенность предмета исследования. С моей точки

<sup>11</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Corpus dionysiacum I / B. R. Suchla (Hrsg.). Berlin: De Gruyter, 1990. V. 4 (P. 183.6–10).*

<sup>12</sup> Как говорит преп. Максим Исповедник: «Единица — истинно Троица, ибо такова есть, и Троица — истинно Единица, ибо так осуществилась (Μονὰς γὰρ ἀληθῶς ἡ τριάς, ὅτι οὕτως ἐστί, καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ μονὰς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν)» (Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam* 1.29–30).

зрения, прояснение этого обстоятельства могло бы снять некоторые проблемы, которые долгое время не могут найти разрешения.

В частности, поскольку полемика между теистами и атеистами ведется — или должна вестись — рациональными методами, с помощью научной, логической аргументации, постольку обе стороны должны признавать требования, которые предъявляются к такого рода полемике: они должны иметь более или менее общее представление о Боге. Стало быть, существует не только «теистическая теология», которая использует определенное представление о божественном, но и «атеистическая теология», или атеология<sup>13</sup>, которая имеет место потому, что атеист отрицает нечто определенное, т. е. оперирует некой концепцией божественного. Как отмечает Т. Моррис:

Теисты расходятся с атеистами в вопросе о существовании Бога... Чтобы эти разногласия оставались в сфере разума и рациональности, теист и атеист должны иметь какое-то общее, единое представление о Боге — то же верно в отношении христианина и его нехристианского собеседника. В противном случае одна сторона будет отрицать совсем не то, что утверждает другая. Если бы они не работали, по крайней мере, на известном уровне, с одной и той же идеей Бога, пусть даже смутной и не вполне продуманной, то их действительные разногласия невозможно было бы даже сформулировать<sup>14</sup>.

Из этого следует, что можно выделить и проанализировать специфические черты разных видов теологий — теистической и атеистической. Возможно, на этом пути откроются некоторые нюансы, которые полезно иметь в виду, приступая к разговору о Боге.

Обращаясь к «атеистической теологии», следует обратить внимание на то, что отрицается не столько Бог, сколько бытие Бога, что *на первый взгляд* кажется равнозначным. Это предполагает, что некоему возможному существу отказывается в статусе существующего. Например, кентавр есть нечто, но нечто несуществующее, поскольку число кентавров равно нулю. Так и относительно атеологии: Бог есть нечто, но нечто несуществующее, ибо число богов равно нулю<sup>15</sup>. Стало быть, проблематика атеизма связана с «основным противоречием между религией и атеизмом», а именно: «Бог есть!» — говорит религия; «бога нет!» — утверждает атеизм<sup>16</sup>. Таким обра-

<sup>13</sup> Ср.: *Onfray M. Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique. Paris: Grasset, 2005.*

<sup>14</sup> *Моррис Т. Наша идея Бога: введение в философское богословие. М.: ББИ, 2011. С. 21.*

<sup>15</sup> Но как быть с догматом о Святой Троице, если трех богов христианство отвергает, а неипостазированной природы не существует? Очевидно, что здесь следует применять какие-то другие критерии, поскольку Бог-Троица выходит за пределы обычных рациональных требований.

<sup>16</sup> *Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. М.: Наука, 1970. С. 2.* — Данная книга интересна тем, что автор с атеистических позиций исследует именно «идею бога» и в силу этого выражает некоторые особенности «атеистической

зом, вопрос сводится к оппозиции «есть / нет», т. е. в основе данного противостояния находится вопрос о бытии. Причем сразу нужно заметить, что если Бог есть, то Он представляет собой некое сущее, которое нуждается в бытии, ибо сущее есть сущее лишь в отношении к бытию. Именно поэтому и возникает сама проблема: бытие воспринимается как нечто более изначальное, а поскольку бытие есть критерий сущего, ибо через бытие сущее опознается в качестве сущего, постольку и Бог, понятый как нечто сущее, оказывается вторичным по отношению к бытию, а значит, должен соответствовать этому критерию. В этом смысл и глубинное основание атеизма: бытие абсолютно первично, а потому Бог должен соответствовать нашим онтологическим требованиям. Однако с точки зрения теологии Бог по природе не есть нечто подчиненное, зависимое от чего бы то ни было, в том числе и от бытия; Его отношение к бытию иное, нежели у книг, талеров и других вещей, по причине чего автор Ареопагитик говорит, что Бог не существует (οὐτε ἔστιν)<sup>17</sup>. Значит, сама проблема атеизма возникает из этого *изначального несоответствия природы Бога тем требованиям, которые предъявляются к сущему, к вещам обыденного опыта.*

В связи с этим любопытно рассмотреть свидетельства из стана богосборцев. К примеру, известный советский атеист Е. К. Дулуман пишет:

Представление о сверхъестественных действиях в религиозном сознании на развитой стадии формируется только в результате веры в существование сверхъестественных существ (богов, духов и т.п.)... По представлениям самого верующего, «сознательным», «разумным» объяснением его приверженности к религии служит его убежденность в существовании бога<sup>18</sup>.

Отсюда видно, что приоритет онтологии является первостепенным для атеистического объяснения религии, бытие есть критерий, однако

---

теологии», т. е. он опирается на определенные предпосылки, которые отнюдь не всегда очевидны. На мой взгляд, эта книга весьма удачно контрастирует с упомянутой выше книгой Т. Морриса «Наша идея Бога». Эти работы небезынтересно сравнить в отношении имплицитной аксиоматики. Впрочем, вместо книги Е. К. Дулумана можно было бы проанализировать и любой другой современный атеистический текст, ибо во всех таких работах предполагается обязательный приоритет онтологии, который является точкой отсчета. Например, бытие как скрытая предпосылка хорошо просматривается в книге: *Flew A. There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind.* New York: Harper One, 2007.

<sup>17</sup> Как отмечает Григорий Палама, превосходение бытия и небытийность Бога еще не означают атеизма: «Как если бы кто-то, услышав псалмопевца, который говорит: “Сказал безумец, нет Бога”, посчитает необходимым приравнять к этому безумцу боготкрывателя из Ареопага, который говорит, что Бог “не был, не есть и не будет”, — сам будучи безумнейшим из безумцев, не замечающим непомерности различия, поскольку святой знает и богословствует о сверхсущем Боге, тогда как сердце безумца совершенно ни во что не ставит единственное истинно сущее» (Gregorius Palamas. *Pro hesychastis II*. 1.33.6–13).

<sup>18</sup> Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. С. 7.

здесь не учитывается одно важное обстоятельство: онтология, т. е. осмысление бытия, возникает лишь на исходе VI в. до н. э., тогда как прежде вопрос о *существовании* сверхъестественных существ вообще не имел смысла<sup>19</sup>. Почему? Во-первых, потому что это анахронизм — древний человек не различал воображаемое и существующее<sup>20</sup>, т. е. архаическая культура не имела соответствующей концептуальной базы для такого различия, а потому вопрос о существовании просто не мог быть поставлен. Во-вторых, потому что древняя религия основывалась не на вере, а на опыте, переживании, т. е. вопрос ставился не о том, существуют ли те или иные божества, а о том, имеется ли какой-либо опыт их восприятия<sup>21</sup>. Поэтому ошибочно говорить о *вере в существование* сверхъестественных существ, такой вопрос возникает лишь после открытия бытия, когда существование осмысливается как теоретическая проблема, а знание отличается от верования.

Тем не менее для атеистического восприятия важен акцент на *небытии* Бога:

Человек может признавать историческое существование проповедника новой религии Иисуса Христа, считать Библию во многих отношениях нужной и полезной книгой, приписывать религии прогрессивную роль в тот или иной конкретный исторический период времени, но если он при этом решительно отрицает существование бога, то является не верующим, а атеистом<sup>22</sup>.

Стало быть, вопрос заключается именно в том, существует Бог или не существует:

О чем бы ни говорил атеизм — о культуре, жизни древних людей, достижениях науки, техническом прогрессе, противоречиях в Библии, об инквизиции — он обязательно при этом выдвигает утверждение, что бога

<sup>19</sup> Интересные подтверждения этому можно найти и у современных неписьменных народов. Так, рассказывая об амазонском племени пираха, Д. Эверетт приводит случай, когда индейцы — надо заметить, весьма прагматичные люди — *видели* на берегу реки злой дух Игагаи, тогда как европейцы не видели ничего: «Я так и не смог убедить пираха, что на берегу никого не было», — заключает ученый (*Эверетт Д.* Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей. М.: Языки славянских культур, 2016. С. 16–18). Разумеется, можно задать вопрос, в чем заключается столь принципиальное расхождение, когда одни *видят* нечто, а другие *не видят*? И не является ли концептуальный каркас нашего восприятия той причиной, по которой мы отказываем в существовании определенному ряду феноменов?

<sup>20</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. Миф и реальность // В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. С. 32.

<sup>21</sup> Falter R. Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder Die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache // Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003. S. 330–331.

<sup>22</sup> Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. С. 8.

или чего бы то ни было сверхъестественного не существует. Без такого утверждения атеизм перестает быть самим собой<sup>23</sup>.

Из этого видно, что внутренним основанием отвержения религии является ориентация мышления на бытие: предмет теологии должен существовать так же, как и любое другое сущее, в противном случае его следует отвергнуть. Но Бог не есть какое-либо сущее; как следствие, возникает вопрос о Его бытии.

Мне уже приходилось писать о том, как идея Бога превратилась в проблему, которая нуждается в обосновании<sup>24</sup>, поэтому в данном случае я ограничусь лишь несколькими замечаниями. Дело в том, что теология, понятая как первая философия, использует язык метафизики, в котором божественное рассматривается наряду с другими феноменами. И хотя ни одна наука не доказывает бытие своего предмета (например, математика не должна доказывать бытие числа и т. д.), с философской точки зрения, или с точки зрения онтологии, предмет науки нуждается в прояснении и может быть поставлен под сомнение. Ввиду этого теология сама по себе не может и не должна доказывать бытие Бога, однако философская теология именно с этого и начинается: она ставит под сомнение бытие олимпийских богов. Уже в Античности это приводит к тому, что появляются первые доказательства бытия божественного<sup>25</sup>, а впоследствии доказательства даже «становятся необходимыми предпосылками построения самой новоевропейской философии»<sup>26</sup>. В результате это приводит к ощущению легитимности и необходимости такого рода доказательств для теологии: «Есть еще наивные верующие и даже умудренные богословы, которые говорят, что религия не нуждается в доказательствах существования бога. ... На самом же деле религия не может обойтись без попыток рационального доказательства существования бога»<sup>27</sup>. При этом отказ от такого рода доказательств воспринимается как возвращение к «слепой вере», как возврат к архаическим временам, в эпоху легенд и мифов. На этом основании выстраивается такая последовательность: слепая вера — попытки доказательств — господство атеизма. Причем можно заметить, что атеист заинтересован в подтверждении этой предполагаемой схемы для того, чтобы подчеркнуть необходимость для религии доказательств бытия Бога: «Итак, любая, даже слепая вера в бога нуждается в доказательствах. На первом месте среди них находятся доказательства бытия (существования) бога»<sup>28</sup>. Разумеется, после этого следует довольно большой объем текста,

<sup>23</sup> Там же. С. 9.

<sup>24</sup> Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФ РАН, 2018.

<sup>25</sup> См.: Казарян А. Т., Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия // Православная энциклопедия. Т. 15. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 555–573.

<sup>26</sup> Там же. С. 564.

<sup>27</sup> Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. С. 14.

<sup>28</sup> Там же. С. 27. Ср.: «Как свидетельствуют факты, в распространяемых печатных и рукописных сочинениях современных проповедников религии на первом месте стоят доказательства существования бога» (Там же. С. 36).

в котором предпринимаются попытки показать несостоятельность теистических доказательств:

Религиозный тезис о “слепой вере” не выдерживает испытания практикой прежде всего потому, что он противоречит самой природе человека как мыслящего существа... Значительное место занимает научный анализ логической несостоятельности доказательств бытия бога в атеистической литературе. В истории не было ни одного крупного атеиста, который не касался бы этой темы<sup>29</sup>.

Трудно сказать, много было бы атеистов, если бы теисты не стремились доказать существование Бога. Вследствие этого можно задать вопрос, чего больше принесли доказательства бытия Бога для религии — пользы или вреда? Ведь если Бог не есть некое сущее, если Он по природе вне бытия, то человек, который захочет доказать Его существование, т. е. что Бог в бытии, окажется в затруднительном положении еще до того, как приступит к доказательству, ибо его методы изначально не соответствуют природе искомой цели. Стремиться доказать бытие того, что прежде бытия, — задача по меньшей мере сомнительная. Это значит, помимо прочего, умалять Бога<sup>30</sup>. Тем не менее для атеизма такой *метафизический ход* крайне важен, потому что Бог благодаря доказательствам превращается в сущее, которое нуждается в бытии и может быть отвергнуто. И именно в качестве сущего Он становится проблематичным, причем только здесь атеизм и *обретает рациональные основания*. Это не значит, что атеизм *рождается* благодаря доказательствам бытия Бога, а означает лишь то, что рациональный атеизм, как и рациональная теология, возможен только после допущения бытия в качестве первичной аксиомы<sup>31</sup>. Без этого остается лишь «атеизм сердца», но не «атеизм разума». И хотя первое имеет большее значение, нежели второе, обсуждать подлинные основания феномена атеизма следует лишь после того, как дорога к сердцу будет очищена от всякого рода препятствий.

Впрочем, цель этой статьи заключается не в том, чтобы обсуждать легитимность теистических доказательств — я допускаю, что они могут быть в чем-то полезны<sup>32</sup>. Данная проблематика привлекается здесь лишь

<sup>29</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>30</sup> Как писал П. Тиллих: «Величайшей победой христианской апологетики было бы четкое понимание несоединимости слов “Бог” и “существование”... Бог не существует. Бог — это само-бытие по ту сторону сущности и существования. Поэтому доказывать, что Бог существует, — значит отрицать его» (Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1. Разум и откровение. Бытие и Бог. Т. 2. Существование и Христос. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. Т. 1. С. 241–242; см. также: С. 276 и далее).

<sup>31</sup> См.: Гагинский А. М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 111–124.

<sup>32</sup> Например, они могут рационализировать опыт веры (см.: Карнов К. В. Метафизическое измерение космологического доказательства бытия Божественного и некоторые задачи теистических доказательств // Вестник Православного Свято-Тихоновского гума-

для того, чтобы показать, насколько глубоко «атеистическая теология» связана с традицией доказательств бытия Бога, а через нее и с вопросом о бытии<sup>33</sup>. В этом отношении весьма показательна критика, равно как и защита, онтологического доказательства. Суть его хорошо известна, поэтому сразу к делу:

В сознании человека может быть много представлений разной степени отчетливости и разной степени «совершенства», но объективного аналога им может и не быть. Следовательно, онтологическое доказательство только констатирует наличие в сознании человека представления о существующем боге... Отчетливое представление не может сделать голодного сытым, бедного богатым, калеку атлетом. Подобно этому представление о совершеннейшем боге не означает существования этого бога в действительности<sup>34</sup>.

Ясно, что критика данного аргумента опирается на И. Канта, который показал, что бытие нельзя прибавить к понятию иначе, кроме как посредством восприятия, главным образом чувственного восприятия. Это означает, что бытие редуцируется к вещественному, к материи опыта (*esse est percipi*), ибо бытие в такой системе понятий верифицируется лишь эмпирически<sup>35</sup>. Но если Бог не есть вещь, то естественным образом возникают проблемы с верификацией, ибо к Нему нельзя применять те же требования, что и к яблокам, книгам, талерам и прочим вещам обыденного опыта — это попросту невозможно с точки зрения логики.

Тем не менее такая методология обычно не вызывает возражений. Как пишет Т. Моррис: «Бог существует совершенно иным способом — Он обладает наивысшей, превосходящей все прочие формой существования»<sup>36</sup>. В чем заключается различие в существовании Бога и человека? Оно сводится к определенным свойствам, которыми обладает Бог и не обладает человек. В частности, «Бога можно представлять себе как... совершенно благого мыслящего деятеля, обладающего безграничным знанием и могуществом и являющегося необходимо существующей, онтологически независимой первопричиной всего остального»<sup>37</sup>. Иначе говоря, Бог пони-

---

нитарного университета. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 41–52), хотя опыт веры и опыт Бога (богообщения) — не одно и то же.

<sup>33</sup> Как отмечает А. Т. Казарян: «Исследование философских доказательств показывает, что в их основании всегда лежали определенные метафизические принципы, предшествующий доказательству философский способ толкования бытия, только с опорой на который были возможны сами доказательства бытия Божия» (Казарян А. Т., Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия. С. 556).

<sup>34</sup> Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. С. 40–41.

<sup>35</sup> В итоге это может значить лишь то, что верифицировать бытие Бога можно только на основании личного откровения, но данный раздел, как известно, Кант оставляет без рассмотрения, ибо его интересует религия в пределах только разума. Равным образом и теоретический атеизм ориентирован лишь на критику религии в пределах только разума.

<sup>36</sup> Моррис Т. Наша идея Бога: введение в философское богословие. С. 108.

<sup>37</sup> Там же. С. 33.

мается как некий индивид с умноженными на бесконечность свойствами: если Он знает, то знает все, если Он присутствует, то присутствует везде и т. д.<sup>38</sup> Его отличие от Зевса, который во многих отношениях мыслится как совершенное существо, состоит в том, что Бог не может не существовать: «Величайший из всех возможных статусов — это, вероятно, положение существа, возвышенного во всех остальных отношениях и столь прочно укорененного в реальности, что оно просто не может не существовать»<sup>39</sup>. В дальнейшем данный тезис поясняется следующим образом:

Перед нами то, что принято называть *необходимым существованием*, — вершина, предельное выражение божественной необходимости. Необходимое существование попросту означает существование во всех возможных обстоятельствах, во всех возможных мирах. Необходимо существующее существо есть такое существо, несуществование которого абсолютно, в строжайшем смысле невозможно<sup>40</sup>.

Это означает, что Бог есть высшее сущее, которое необходимым образом существует. Трудно сказать, почему возникает столько проблем с тем, что должно быть наиболее очевидным, почему именно необходимое сущее оказывается столь проблематичным в отношении бытия<sup>41</sup>. Вероятно, дело все же обстоит несколько иначе, и не случайно, что именно утверждение бытия Бога вызывает принципиальное несогласие со стороны атеистов. Но не может ли быть так, что и сама теология в каком-то отношении препятствует истолкованию Бога как сущего, пусть высшего, но все-таки вторичного по отношению к бытию? Как сказала однажды С. Вейль: «Из двух людей, не познавших на опыте Бога, тот, кто Его отрицает, возможно, ближе к Нему. Ложный Бог, во всем похожий на истинного, кроме того, что его нельзя коснуться, может бесповоротно помешать прийти к истинному Богу»<sup>42</sup>. Но если идея необходимого сущего столь проблематична, не может ли она быть чем-то вроде концептуального идола, который никак не приближает человека к Богу? Иначе говоря, прежде чем доказывать бытие Бога, не следует ли задаться вопросом о том, нуждается ли Он вообще в этом? Ибо это нужно прежде всего людям, это отвечает их запросам, тогда как Бог ни в чем не нуждается. А если Бог не нуждается в бытии, если Он вообще ни от чего не зависит, то стандартное доказательство Его существования оказывается

<sup>38</sup> Ср.: «Иначе говоря, само понятие божественности требует, чтобы всякий индивидуум, являющийся Богом, был Богом в каждом из возможных миров, и в любой момент своего существования. Бог не способен взойти на этот престол или отречься от него — Он просто пребывает на нем. Существо, чьи свойства и чей абсолютный статус не обнаруживают подобного постоянства и непоколебимости, не может быть величайшим из возможных существ» (Там же. С. 111).

<sup>39</sup> Там же. С. 34.

<sup>40</sup> Там же. С. 111.

<sup>41</sup> Если Бог всемогущ, то допустимо предположить, что Он *может* не существовать и вместе с тем заботиться о судьбах людей. Ибо если Он этого *не может*, то Он попросту не всемогущ.

<sup>42</sup> Вейль С. Тяжесть и благодать. М.: Русский путь, 2008. С. 146.

невозможным. Таким образом, попытка прояснить скрытые предпосылки теологии, которые зачастую остаются невысказанными, приводит к требованию поставить под вопрос онтологические обязательства, если прежде не выяснено, в каком отношении находятся Бог и бытие.

В качестве одного из исторических примеров атеизма исследователи ссылаются на слова псалмопевца: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс 13:1; 52:2). Однако редко обращают внимание на то, что безумец говорит именно о своем сердце, т. е. прежде всего в сердце безумца нет Бога. А если Бог прежде бытия, то сердце и есть подлинное место, где ведется настоящая борьба между теизмом и атеизмом. Косвенное подтверждение этому можно найти в генезисе феномена атеизма. Так, согласно Е. К. Дулуману:

Использование идеи бога в интересах одних и в ущерб другим задевало жизненные интересы определенной части данного общества. Тогда-то и появились первые элементы критики бога, первые элементы атеизма. Характер первоначальных атеистических выступлений сводился в основном к критике тех сторон идеи бога, на которые в первую очередь ссылалась верхушка общества для оправдания своего положения. Идея же бога в целом еще не подвергалась сомнению<sup>43</sup>.

Мне кажется, что это очень важное свидетельство, даже если скептически относиться к элементам марксистского объяснения. Феномен атеизма берет начало в *религиозном лицемерии*, когда идея Бога используется ради каких-то целей. Соответственно, чем больше религиозного лицемерия, тем больше неверия в обществе, которое в какой-то момент обращается против фальши. С этой точки зрения можно сказать, что атеизм возникает (и как общественное явление, и как индивидуальное) не под давлением какой-то картины мира, научных данных и т. п., а на более раннем этапе — на этапе расположения сердца. Не случайно некоторые исследователи считают, что единственное настоящее затруднение для (философии) религии представляет собой проблема зла и теодицеи, поскольку она ранит прямо в сердце, минуя какие-либо рациональные построения<sup>44</sup>. Поэтому один из способов вернуться к подлинной постановке вопроса о Боге заключается в том, чтобы сместить ракурс рассмотрения проблемы, подобно тому, как это происходит в разных версиях теологии постмодерна, в которых вопрос о бытии Бога выносится за скобки<sup>45</sup>.

В заключение я должен подчеркнуть, проблема атеизма едва ли может быть решена одним лишь уточнением понятия «Бог». Тем не менее такая за-

<sup>43</sup> Дулуман Е. К. Идея бога: исследовательский и полемический очерк. С. 28–29.

<sup>44</sup> В отличие от западной исследовательской традиции, где существуют десятки, если не сотни работ, посвященных проблеме зла и теодицеи, в отечественной науке эта тематика остается практически забытой. Едва ли не единственным исключением является сборник работ, полностью посвященный этой важнейшей проблеме: Проблема зла и теодицеи: материалы Международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под ред. В. К. Шохина. М.: ИФ РАН, 2006.

<sup>45</sup> См.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982; *Sass H. von* (ed.) *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*. Hall: Eugene, 2014.

дача может быть продуктивной в том отношении, что она позволяет прояснить исходные положения и элиминировать ошибочные толкования. И если аксиомы принимаются без доказательств, благодаря одному лишь усмотрению их очевидности, то прояснение идеи Бога может служить этой цели: сделать эту идею настолько ясной, чтобы принимать ее как некую самоочевидную аксиому, не требующую доказательств. Как сказал пророк: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Ис 40:3; Мф 3:3; Мк 1:3; Лк 3:4; Ин 1:23). По-видимому, это можно понять в том смысле, что Бог придет Сам, когда путь будет приготовлен. И это гораздо важнее, чем любое доказательство бытия отсутствующего Бога.

Статья поступила в редакцию 20 декабря 2018 г.  
Статья рекомендована в печать 12 февраля 2019 г.

Информация об авторах:

Гагинский Алексей Михайлович — канд. филос. наук, ст. науч. сотр.; algaginsky@gmail.com

## To Be or not to Be? The Idea of God in Philosophical Theology

A. M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
ul. Goncharnaia, 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

**For citation:** Gaginsky A. M. To Be or not to Be? The Idea of God in Philosophical Theology. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 1, pp. 41–55.  
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.104> (In Russian)

The article deals with the question of the ontological status of God in the context of different types of theology. In particular, since polemics between theists and atheists has a form of logical, rational methods, both sides must recognize the demands necessary for the debates. The author shows that for this reason not only “theistic theology” takes place, which uses a certain notion of God, but also “atheistic theology”, or atheology, which takes place because an atheist must also understand what he denies, i.e. must operate with some concept of the divine. It follows that we can analyze the specific features of the idea of God in two kinds of theology. The article compares these theologies and identifies the most important aspect of the idea of God. In this regard, the author shows that the desire to prove or disprove the existence of what is beyond Being is a questionable task, to say the least. Nevertheless, for atheism this metaphysical point is extremely important, because God turns into a being that needs Being. Here atheism acquires rational grounds, but without it we have only “atheism of heart”, not “atheism of reason”.

**Keywords:** God, Being, non-existence, beings, religion, atheism.

## References

- Barnes J. (2006) “Mysliteli doplatonovskoi epokhi” [Thinkers of pre-platonic epoch], in Kantor-Sperber M. (ed.) *Grecheskaia filosofia*, vol. 1. Moscow, GLK Publ., pp. 3–98. (In Russian)
- Diels H., Kranz W. (Hrsg.) (1951–1952<sup>6</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann, Bd. 1.
- Dionysius Areopagita (1990) “De divinis nominibus”, in B. R. Suchla (Hrsg.) *Corpus dionysiacum I*. Berlin, De Gruyter.

- Everett D. (2016) *Ne spi — krugom zmeii! Byt i iazyk indeitsev amazonskikh dzhunglei* [Don't sleep, there are snakes! Life and language in Amazonian jungles]. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Falter R. (2003) "Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder Die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache", in *Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 329–377.
- Flew A. (2007) *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York, Harper One.
- Frankfort G., Frankfort G. A. (1984) "Mif i real'nost'" [Myth and reality], in *V preddverii filosofii: dukhovnye iskaniiia drevnego cheloveka*. Moscow, Nauka Publ., pp. 24–44. (In Russian)
- Gaginsky A. M. (2018) *Filosofia bespredposylochnykh nachal* [Philosophy of unconditional principles]. Moscow, IF RAN. Publ. (In Russian)
- Gaginsky A. M. (2018) "Skrytye predposylki ratsional'noi teologii" [The hidden premises of rational theology], in *Filosofskii zhurnal* 11(1): 111–124. (In Russian)
- Gregorius Palamas (1988) *Capita CL Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters. Ed., transl. and study by R. E. Sinkewicz. Toronto, PIMS.
- Duluman E. K. (1970) *Ideia boga: issledovatel'skii i polemicheskii ocherk* [Idea of god: Research and Polemical essay]. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Inwagen P. van (2001) *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Kazarian A. T., Fokin A. R. (2007) "Dokazatel'stva bytiia Bozhiiia" [Proofs of existence of God], in *Pravoslavnaia entsielopediia*, Moscow, TNC "Pravoslavnaia entsielopediia", vol. 15, pp. 555–573. (In Russian)
- Karpov K. V. (2017) "Metafizicheskoe izmerenie kosmologicheskogo dokazatel'stva bytiia Bozhestvennogo i nekotorye zadachi teisticheskikh dokazatel'stv" [Metaphysical dimension of cosmological proof of Divine and some tasks of theistic proofs]. *Vestnik Sviato-Tikhonovskogo Pravoslavnogo gumanitarnogo universiteta. Bogoslovie. Filosofiiia. Religiovedenie*, no. 73, pp. 41–52. (In Russian)
- Marion J.-L. (1982) *Dieu sans l'être*. Paris, Fayard.
- Maximus Confessor (2002) "Ambigua ad Thomam", in Janssens B. (ed.) *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, Brepols, pp. 3–34.
- Morris T. (2011) *Nasha ideia Boga: vvedenie v filosofskoe bogoslovie* [Our idea of God: An Introduction to philosophical theology]. Moscow, BBI Publ. (In Russian)
- Onfray M. (2005) *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*. Paris, Grasset.
- Ross W. (ed.) (1970) *Aristotle's metaphysics*. In 2 vols. Oxford, Oxford university press.
- Sass H. von E. (ed.) (2014) *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*. Hall, Eugene.
- Shohin V. K. (ed.) (2006) *Problema zla i teodiceia: materialy mezhdunarodnoi konferentsii* (Moskva, 6–9 iunია 2005 g.) [Problem of evil and theodicy: Papers from international conference]. Moscow, IF PAN Publ. (In Russian)
- Tillikh P. (2017) *Sistematicheskaiia teologiia* [Systematical theology]. Vol. 1. Razum i otkrovenie. Bytie i Bog; Vol. 2. Sushchestvovanie i Hristos. Moscow, St. Petersburg, Centr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)
- Veil S. (2008) *Tiazhest' i blagodat'* [Heaviness and grace]. Moscow, Russkii put' Publ. (In Russian)
- Yampolskaia A. (2011) "Fenomenologiia kak sniatie metafiziki?" [Phenomenology as a withdrawal of metaphysics], *Logos*, no. 3 (82), pp. 107–123. (In Russian)

Received: December 20, 2018

Accepted: February 12, 2019

Author's information:

Alexei M. Gaginsky — PhD, Senior Researcher; algaginsky@gmail.com

TOM 1  
2019

№1

55