

А. М. Гагинский

Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна



УДК 1(091):2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_127

EDN LSACZO

Аннотация: В статье описываются два основных течения современной философской теологии. Автор отмечает, что ландшафт философии XX–XXI вв. делится на две основные области: аналитическую, или англо-американскую, и постмодерную, или континентальную. Соответственно с этим и современная философская теология делится на два вида: аналитическую теологию и теологию постмодерна. Различие этих видов теологии обусловлено в первую очередь их методологией и теми теоретическими предпосылками, которые они считают допустимыми. И если первоначальные христианские импульсы у этих теологий более или менее общие, все же многие выводы оказываются несовместимыми. В частности, довольно трудно было бы сочетать взгляды У. Олстона и Дж. Капуто, А. Плантинги и Дж. Ваттимо, Р. Суинберна и Ж.-Л. Мариона. В данном контексте автор описывает основную специфику аналитической теологии, в которой Бог анализируется как одно из сущих, ничем не отличающееся от мира или человека. Это возможно потому, что аналитики работают в рамках парадигмы унивокации и имплицитно ставят законы логики выше Бога. Затем автор обращается к основной специфике теологии постмодерна, центральная предпосылка которой связана с ницшеанством и вестью о «смерти Бога». Автор показывает, что оба подхода включают в себя крайние и недостоверные позиции, тогда как аутентичная христианская теология всегда стремилась пройти между Сциллой сухого рационализма и Харибдой теологии постмодерна.

Ключевые слова: философия, теология, аналитическая теология, теология постмодерна, теология эпохи постмодерна, постмодернизм, доказательство, риторика.

Об авторе: **Алексей Михайлович Гагинский**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

Для цитирования: Гагинский А. М. Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 127–147.

Статья поступила в редакцию 30.09.2024; одобрена после рецензирования 08.10.2024; принята к публикации 08.10.2024.

Alexey M. Gaginsky

Between the Scylla of Analytic Theology and the Charybdis of Postmodern Theology

UDC 1(091):2-1
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_127
EDN LSACZO



Abstract: The article describes two main currents of contemporary philosophical theology. The author notes that the landscape of 20th- and 21st-century philosophy is divided into two main areas: analytic, or Anglo-American, and postmodern, or continental. Accordingly, contemporary philosophical theology is also divided into two types: analytic theology and postmodern theology. The distinction between these types of theology is primarily conditioned by their methodology and the theoretical assumptions they consider acceptable. While the original Christian impulses of these theologies are more or less common, many of their conclusions are incompatible. In particular, it would be difficult to reconcile the views of W. Alston and J. Caputo, A. Plantinga and G. Vattimo, R. Swinburne and J.-L. Marion. In this context, the author describes the basic specificity of analytic theology, in which God is analyzed as one of beings, no different from the world or human being. This is possible because analytic theologians work within the paradigm of univocity and implicitly place the laws of logic above God. The author then turns to the basic specificity of postmodern theology, the central premise of which is linked to Nietzsche and the message of the “death of God”. The author shows that both approaches include extreme and untrustworthy positions, while authentic Christian theology has always sought to pass between the Scylla of rationalism and the Charybdis of postmodern theology.

Keywords: philosophy, theology, analytic theology, postmodern theology, postmodern theology, theology in postmodern era, postmodernism, evidence, rhetoric.

About the author: **Alexey Mikhailovich Gaginsky**

Candidate of philosophy, Senior researcher at the Philosophy Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

For citation: Gaginsky A. M. Between the Scylla of Analytic Theology and the Charybdis of Postmodern Theology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 127–147.

The article was submitted 30.09.2024; approved after reviewing 08.10.2024; accepted for publication 08.10.2024.

Введение: необходимость философской теологии

Теология есть речь о Боге, т.е. такая речь, которая в какой-то мере *адекватна* своему предмету. Если бы это было не так и речь о Боге ничего о Нем не сообщала, то теология и как наука, и вообще как предметная область была бы невозможна.

О такой невозможности писали древнегреческие поэты, которые полагали, что смертная человеческая природа неспособна познавать божественное, а потому должна ограничиваться лишь тленным: «смертным подобает смертное (θνατὰ θνατοῖσι πρέλει)», «смертной природе подобает мыслить смертное (θνητὴν δὲ φύσιν χρῆ θνητὰ φρονεῖν)», «будучи смертным, смертный должен думать о смертном, а не о бессмертном (θνατὰ χρῆ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατόν φρονεῖν)»¹. Конечно, в таком случае речь о Боге едва ли возможна: если смертным подобает думать только о смертном, то удел человека — лишь временное и преходящее, лишь радикальная конечность.

Тем не менее греческие философы отвоевали право мыслить о вечном². В античной философии, начиная по крайней мере с Аристотеля, теология была возможна как первая философия, или метафизика, т.е. как нечто предельное для человеческой мысли. Если философия рассматривает мироздание в целом, его наиболее общие константы, то теология находится уже на пределах философских возможностей, достигая границ выразимого и невыразимого. Поэтому с давних времен *теология есть не что иное, как первая философия*. И даже с приходом христианства ситуация не сильно изменилась: философские дискуссии сменились догматическими спорами, которые предполагают, что речь о Боге возможна. Разумеется, в патристическую эпоху компетенции рациональности в теологии³ были значительно ограничены, тем не менее доверие к разуму утрачено не было, о чем свидетельствует долгий период догматических споров и различных церковных Соборов, за которыми нетрудно разглядеть ту же ревность по истине, что некогда разделяла философские школы. Споры эти были бы попросту невозможны, если бы участники не чувствовали уверенности в том, что божественное до определенной степени постижимо и выразимо, т.е. сама система догматики предполагает такую возможность. В противном случае имели бы место лишь взаимные проклятия (что, впрочем, тоже нередко случалось). Поэтому

¹ Соответственно: *Pindarus*. Isthmia V.16; *Sophocles*. Fr. 590; *Epicharmus*. Fr. 263. Возникшая в трагическую эпоху, олимпийская религия была безнадежной: «Ибо из тварей, которые дышат и ползают в прахе, истинно в целой вселенной несчастнее нет человека» (*Homerus*. *Ilias* XVII. 446–447). Люди подобны листьям в дубравах, которые срывает ветер и развеивает по земле; земная жизнь кратковременна и полна невзгод, загробная — безутешна в царстве Аида (*Homerus*. *Ilias* VI. 146–149; *Odyssea* XVIII. 489–491; ср.: *Sophocles*. *Oedipus Coloneus* 1224–1227).

² См.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 1177b 31–34; *Metaphysica* 982b29–983b12. См. также: *Хлебников Г. В.* Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014.

³ Хорошую постановку вопроса предложил П. Б. Михайлов (хотя он подходит с другой стороны к рассмотрению этой проблематики), см.: *Михайлов П. Б.* Компетенции рациональности в богословии // *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М., 2013. С. 32–47.

сколь бы ни были скептически теологи по отношению к философии — иной раз доходя до полного ее отрицания, — не будет преувеличением сказать, что теология не существует без философии. Конечно, степень философской вовлеченности бывает разной, но хотя бы как фон она обязательно присутствует. И на этом фоне хорошо видно, какими путями следует современная философская теология⁴.

Так сложилось, что ландшафт современной философии делится на две основные области: аналитическую, или англо-американскую, и постмодерную, или континентальную. Соответственно с этим и современная философская теология делится на два вида: аналитическую теологию и теологию постмодерна (разумеется, всякое обобщение упускает детали). Различие этих видов теологии обусловлено в первую очередь их методологией и теми теоретическими предпосылками, которые они считают допустимыми. И если первоначальные христианские импульсы у этих теологий более или менее общие, все же многие выводы оказываются несовместимыми. Например, довольно трудно было бы сочетать взгляды У. Олстона и Дж. Капуто, А. Плантинги и Дж. Ваттимо, Р. Суинберна и Ж.-Л. Мариона. Нужно добавить, что в настоящее время имеется весьма широкий спектр подходов внутри каждой традиции, поэтому здесь следует вынести за скобки различие между аналитической теологией и аналитической философией религии, а также многообразие подходов внутри теологии постмодерна⁵, ибо описать все это в одной статье не представляется возможным. Тем не менее вполне возможно очертить некие общие контуры и показать, что два вида современной теологии представляют собой нечто вроде Сциллы рационализма и Харибды релятивизма. И мудро было бы не впадать в крайности.

Сцилла рационализма: аналитическая теология

Типичный стереотип философии Нового времени — разделение между эмпиризмом и идеализмом. Сторонники этих направлений придерживались, как правило, довольно крайних позиций, превращавшихся в своего рода идеологемы, которые ассоциировались не столько с методологией и логикой исследования, сколько с тем или иным мировоззрением. Например, в Англии XIX в. было довольно много сторонников идеализма: платоники и гегельянцы занимали прочные позиции вплоть до начала XX в., пока Дж. Мур и Б. Рассел не положили этому конец, что и стало началом аналитической философии. Иначе говоря, будучи по своей сути контринтуитивным и далеким от классической христианской онтологии, идеализм породил ответную реакцию, которая, однако, была направлена не только против самого идеализма, но и против

⁴ Некоторые наблюдения по этому поводу: *Гагинский А. М.* Пути патристической философии в контексте арианских споров IV в. // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 109–123; *Его же.* Хайдеггер, схоласты и три модели теологии // *Христианское чтение.* 2023. № 4. С. 139–151.

⁵ См.: *Бакер-Хитч М.* Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2021. № 2 (10). С. 155–172; *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. P. 3–148.

христианства, которое по причине стереотипного противопоставления эмпиризму и позитивизму с этим идеализмом стойко ассоциировалось. Сама эта ситуация является весьма примечательной: отталкиваясь от критики идеализма, аналитические философы естественным образом склонялись в сторону эмпиризма, который они обогатили строгими логическими методами и обратили против метафизики⁶ (хотя метафизика — это вовсе не идеализм). Поэтому первая половина XX в. — это время очень критического отношения к метафизике⁷, окончившегося только в 50–60-х гг. благодаря жесткой самокритике и развитию модальной логики⁸. В это же время появляется и новая область аналитических исследований — аналитическая теология⁹.

Появление аналитической теологии в значительной степени является реакцией на ослабление логического позитивизма, сторонники которого хотели свести осмысленные высказывания к протокольным предложениям и отказаться от метафизики. Поскольку этот проект не увенчался успехом (хотя и принес некоторые плоды), место одной крайности, как это часто бывает, заняла другая: молодая аналитическая теология, вооружившись современной логикой, почти утратила чувство трансцендентности, а потому идея Бога здесь препарируется на тех же логических основаниях, что и любое другое сущее. Как заметил Н. Уолтерсторф:

⁶ См.: *Помпер М.* Взлет аналитической философии 1879–1930: от Фреге до Рамсея. М.: Канон+, 2023.

⁷ *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 69–89.

⁸ Впрочем, некоторые исследователи говорят о том, что «возрождение» метафизики в аналитической философии — это скорее миф, поскольку ни Г. Фреге, ни даже Б. Рассел по существу никогда не отказывались от метафизики, вследствие чего речь должна идти лишь о том, что аналитики постепенно выработали новые методы работы, отличные от лингвистического анализа и философии обыденного языка (см.: *Simons P.* Metaphysics in Analytic Philosophy // *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* / Ed. M. Beaney. Oxford University Press, 2013. P. 709–728). Более традиционная точка зрения, описывающая возрождение метафизики в аналитической традиции: *Лакс М.* Метафизика в аналитической традиции // *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15; см. также: *Блохина Н. А.* Метафизика в аналитической философии: Очерки истории. Рязань, 2011; *Лакс М., Крисп Т. М.* Метафизика: современное введение. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024.

⁹ Появление этого направления обычно связывают со сборником статей, ставшим в некотором роде классикой: *New Essays in Philosophical Theology* / Ed. A. Flew, A. Macintyre. London: SCM, 1955. Следует добавить, однако, что одну из наиболее важных ролей в истории аналитической теологии сыграл А. Плантинга, наиболее продуктивная деятельность которого пришлась на 60–90-е гг. См.: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014; *Бутаков П. А.* Философская теология до и после Плантинги // *Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология*. 2018. № 46. С. 183–192. Современное положение дел в аналитической теологии представлено, например, в сборнике: *T&T Clark Handbook of Analytic Theology* / Ed. J. M. Arcadi, J. T. Turner, jr. London, New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2021. Вопросу о том, что вообще такое аналитическая теология, что в ней аналитического и что собственно теологического, посвящена книга: *McCall Th. H.* An Invitation to Analytic Christian Theology. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

«Следствием упадка логического позитивизма оказалось то, что тема границ мыслимого и утверждаемого фактически утратила всякий интерес для философов аналитической традиции. <...> Я полагаю, что одна из причин, почему философская теология не расцвела в континентальной традиции, заключается в том, что континентальные философы, в отличие от их коллег аналитиков, до сих пор заняты таким традиционным вопросом классических философов модерна, как границы мышления и суждения»¹⁰.

Уместно на время оставить в стороне тезис о том, что в континентальной традиции не расцвела философская теология (это так лишь с точки зрения аналитика), гораздо важнее обратить внимание на то, что для аналитиков вопрос о границах познания не имеет большой значимости. На мой взгляд, это одна из наиболее характерных черт этого вида теологии, который совершенно не замечает апофатику и радикальную трансцендентность Бога. Подобно тому, как у Дунса Скота унивокальное бытие оказывалось чем-то предшествующим Богу и миру, так в аналитической традиции логика есть нечто абсолютное и универсальное, так что сам Бог должен подчиняться ей. Поэтому совершенно неудивительно, что аналитический теолог может говорить не только о том, что Бог *не* всемогущ в собственном смысле слова, ибо Его могущество ограничено логикой, но даже и *не* всеведущ, ибо Он не знает того, что человек будет делать завтра, ведь Бог находится во времени, а потому и существовать должен точно так же, как и всякое другое сущее. Иначе говоря, трансцендентный Бог, анализируемый логически, должен соответствовать тем рациональным критериям, которые предъявляются любому познаваемому сущему, поэтому Его зачастую представляют как некую Личность, которая обладает определенными верованиями, отличаясь от человека лишь тем, что к ее свойствам добавляется приставка «все-»: все-могущий, все-ведающий. Дабы не быть голословным, приведу примеры из небольшой книжечки Р. Суинберна, одного из классиков аналитической теологии и весьма яркого представителя этой философской традиции.

«Всемогущее существо может совершить все, что пожелает. Но означает ли это, что всемогущее существо в состоянии сделать так, что Вселенная в одно и то же время существует и не существует; сделать так, что $2 + 2 = 5$; сделать какую-то форму одновременно и квадратной, и круглой или изменить прошлое? Религиозной традицией, как правило, утверждается, что Бог не может делать этого — но не потому, что Бог слаб, а потому, что приведенные слова, к примеру, “сделать какую-то форму одновременно и квадратной, и круглой” не описывают что-либо осмысленное. Нет ничего, что могло бы образовать одновременно и квадрат, и круглую форму. Сказать, что нечто является квадратным, означает в том числе сказать, что это нечто не является круглым. Таким образом, Бог не в состоянии совершить что-то логически невозможное, ибо это означает впасть в противоречие с самим собой. Бог может сделать так, что Вселенная будет существовать, и Бог может сделать так, что Вселенная не будет существовать, но Бог не может сделать так, что Вселенная будет существовать и не будет существовать в одно и то же время.

¹⁰ *Wolterstorff N. How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. O. Crisp, M. Rea. Oxford University Press, 2009. P. 157.*

Причина, в силу которой теисты должны утверждать то, что я только что сказал, была впервые отчетливо указана великим христианским философом-теологом Фомой Аквинским в XIII в.»¹¹.

Это очень характерная точка зрения, в которой отчетливо видны предпосылки и методология аналитической теологии. Если континентальные философы до сих пор заняты таким вопросом как границы мышления, компетенции рациональности в теологии, то аналитики, как кажется, негласно согласились с тем, что о Боге можно рассуждать так же, как о человеке. Поэтому аналитическая теология допускает такие выражения, как «Бог не может», «Бог не в состоянии» и т.д. Разумеется, всемогущество Бога формально признается, однако сразу же ограничивается: это такое всемогущество, которое должно быть понятным человеку и рациональным, т.е. ограниченным логикой и человеческим пониманием. Здесь не идет речь о безграничном, актуальном всемогуществе, которое созидает сами законы логики, но только о том, что логически возможно, причем в рамках современного и более или менее усредненного понимания логики. Это предполагает, (1) что наше понимание логики должно быть унивокальным и неизменным, (2) что Бог ограничен *нашей* логикой, (3) что у Него не может быть какой-то Своей — божественной металогике. Почему Бог «не в состоянии совершить что-то логически невозможное»? Просто потому, что в таком случае будет непонятно, как говорить о Боге рационально, ибо Он не будет подчиняться законам логики и тогда аналитическая теология будет испытывать серьезный кризис оснований. Но если уж математика смогла смириться с этим кризисом, который активно обсуждался в первой половине прошедшего века, то и аналитическая теология вполне могла бы скорректировать свои притязания.

Интересно сравнить это с античной философской теологией. Как отмечал Г. В. Хлебников, «бог для греков имеет выше себя с иерархической точки зрения какой-либо закон или несколько высших положений, с которыми он должен соотноситься. Именно в этом смысле бог Платона, который является высшим умом, также имеет их выше себя»¹². Как в античной, так и в аналитической теологии Бог подчиняется законам логики, которые унивокально охватывают тварное и нетварное. В ответ на пессимизм мифопоэтической теологии, говорившей о том, что смертный должен мыслить лишь о смертном, античные философы начали обожествлять разум, который открывает доступ к вечному и божественному: ὁ νοῦς ἄρ ἡμῶν ὁ θεός, говорит Аристотель, т.е. «разум — наш бог», т.е. божественное в нас, или даже так: «наш бог — разум»¹³. Однако разум, логика, рациональность руководствуются определенными законами, поэтому теология явно или неявно ограничивается этими законами: логика есть то, что обще человеку и Богу, но при этом в каком-то смысле предшествует обоим, иначе она не была бы универсальной и ультимативной. Именно поэтому Бог *не может*

¹¹ Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 16.

¹² Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014. С. 110–111.

¹³ Aristoteles. Protrepticus, fr. 110.

сделать то, что не логично. В рамках парадигмы унивокации Бог понимается как *нижестоящий* по отношению к бытию и, следовательно, логике тоже: «Но то, что [бытие] также есть [первый] объект в отношении своих нижестоящих (*suorum inferiorum*), то есть Бога и твари, первенством предикации, я доказываю так...»¹⁴ Здесь нет возможности вдаваться в детали, важно лишь отметить, что Бог и мир инфериорны, подчинены бытию.

С точки зрения аналитической теологии, говоря о Боге, мы должны «описывать что-либо осмысленное». Конечно, это вполне разумное требование, однако же не учитывающее того важного обстоятельства, что «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис 55:8–9). Иначе говоря, наша логика — не Его логика, ибо нет оснований считать, что Бог должен быть ограничен нашим пониманием. Разве Бог вообще поддается пониманию?

В рамках аналитической теологии утверждается, что «Бог не в состоянии совершить что-то логически невозможное». Но уверены ли мы в том, что познали все логические законы? Едва ли. Ведь даже параконсистентной и диалектической логики¹⁵ достаточно для того, чтобы поставить под сомнение этот тезис и допустить, что в рамках другой аксиоматической системы вполне возможно утверждать, например, что Вселенная в одно и то же время существует и не существует, подобно пресловутому коту Шрёдингера. Что же касается теологии, то здесь достаточно признать, что Бог знает немного больше человека, чтобы не ограничивать всемогущество человеческими категориями. В конце концов, нужно учитывать очевидное обстоятельство: у человека *нет опыта всемогущества*, тогда как у Бога он есть, следовательно, у нас нет и оснований ограничивать Его всемогущество, в том числе и законами логики, ибо это человеческое, слишком человеческое. Поскольку у нас нет опыта всемогущества, мы не можем четко ответить на вопрос: может ли Бог создать такие условия, внутри которых Он чего-то не может? Проще говоря, может ли Он создать камень, который не сможет поднять. Однако это проблема не Бога, а человека, который сталкивается с тем, что он не понимает, как непротиворечиво мыслить о всемогуществе. Значит ли это, что на этом основании нужно ограничивать Бога нашей логикой? Едва ли.

Еще один пример, на этот раз по вопросу о всеведении Бога, которое также пытаются ограничить лишь тем, что понятно аналитическому теологу.

«Такие же соображения требуют, по моему мнению, взвешенного подхода и при рассмотрении вопроса о всеведении Бога. Подобно тому, как нельзя

¹⁴ Дунс Скот. Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущеe первый объект нашего интеллекта?] // Историко-философский ежегодник. 2022. С. 388–389 (с изм.).

¹⁵ См.: Paraconsistent Logic: Essay on the Inconsistent / Ed. G. Priest, R. Routley, J. Norman. München: Philosophia Verlag, 1989; Priest G. Introduction to Non-Classical Logic. Cambridge University Press, 2008; Пруст Г. За пределами мысли. М.: Канон+, 2022; см. также вводную статью (с библиографией по теме): Priest G. Dialetheism. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (дата обращения: 15.08.2024).

требовать от Бога совершить то, что логически невозможно совершить, так нельзя требовать от Бога знания того, что логически невозможно знать. Мне представляется, что логически невозможно знать (исключив возможность ошибки), что тот или иной человек, будучи свободным, сделает завтра. Если я действительно свободен в выборе того, ехать ли мне завтра в Лондон или остаться дома, то в моих силах сделать ложным чье-либо сегодняшнее верование относительно того, что я буду делать завтра, например, что я поеду в Лондон. Ведь я могу, скажем, остаться дома. Никто (даже Бог) не может знать сегодня (исключив возможность ошибки), что я буду делать завтра по своему выбору. Поэтому я предлагаю понимать всеведение Бога таким образом, что Бог знает в данное время все, что логически возможно знать в это время. Это не включает знание того, что люди свободно совершат, до того, как они это совершили»¹⁶.

С этой точки зрения, Бог — это некая Личность, которая имеет определенные верования, с той лишь разницей, что у Него эти верования всегда истинны, а у человека нет. Но как они могут быть всегда истинны, если Он чего-то не знает? При этом предполагается, что *никто* не может *знать* того, что будет завтра. На мой взгляд, достаточно очевидно, что это трудно назвать хорошей теологией. Даже среди аналитиков такая точка зрения встречается не слишком часто¹⁷, однако она весьма последовательна и хорошо иллюстрирует методологию аналитической теологии, согласно которой *логика прежде Бога*. Это же характерно для открытого теизма, набирающего все большую популярность, в рамках которого Бог не знает будущих поступков человека¹⁸. Впрочем, даже с точки зрения логики тут есть по меньшей мере одна большая проблема: если Бог вечен, то как Он может не знать того, что будет завтра? Усеченное логикой всемогущество ограничивается еще один раз, теперь уже временем. Таким образом, квазивсемогущий Бог оказывается квазивсеведающим, но зато относительно понятным с точки зрения человека. Примерно так древние греки описывали Зевса.

Можно задаться вопросом: если Богу недоступно знание будущего, то какое же это всеведение? Эту погруженность Бога во временной поток Суинберн четко проговаривает:

«Теизм утверждает, что Бог вечен. Есть два различных способа понимания “вечен”. Мы можем понимать “вечность” в том же смысле, что и библейские авторы. “Вечносущий” Бог вечен в том смысле, что он существовал в каждое мгновение прошлого времени, существует сейчас и будет существовать в каждое мгновение будущего времени. Другой способ заключается в том, чтобы понимать “вечный” как “вневременной”. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени. ... Строго говоря, при таком подходе Бог не существует сегодня, вчера или завтра — он просто есть. ... Я не очень понимаю такой подход, причем в силу целого ряда причин. К примеру, я не вижу смысла в словах, что Бог знает события 1995 г. н.э. и 587 г. до н.э.,

¹⁶ Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 16–17.

¹⁷ Суинберн здесь честен: «Я должен, однако, предупредить читателя, что представленное здесь мое утверждение, что Бог не знает того, что будут делать свободные агенты до того, как они сделали это, не является принятым христианским (иудаистским, мусульманским) воззрением» (Там же. С. 17).

¹⁸ См.: Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.

если это не означает, что он существует в 1995 г.н.э. и знает в 1995 г., что происходит в данное время. Но тогда он не может знать в этом же акте знания события, происходящие в 587 г. до н.э. Ведь 1995 г.н.э. и 587 г. до н.э. — разные годы. Поэтому я предпочитаю понимать “вечный” как вечносущий, а не как вневременной. Бог существует в каждое мгновение бесконечного времени»¹⁹.

Этих цитат вполне достаточно, чтобы прояснить образ той (антропоморфной) божественной Личности, которая описывается Суинберном. Эта Личность обладает верованиями, но при этом чтобы знать некие события, происходящие в какое-то время, она должна находиться где-то поблизости, т.е. должна существовать в определенное время. Бог не только подчиняется временному потоку, но и ограничивается им: если Бог не знает будущего, то Он ограничен этим незнанием. Более того, Бог не знает будущего потому, что Его еще нет в будущем, как и других людей. Ведь если бы Бог существовал в каждое мгновение бесконечного времени, включая будущее, то Он знал бы будущее, ибо Он был бы в нем. Но, как выясняется, это не так. Бог в потоке времени и будущее для него открыто. При этом знание Бога оказывается достаточно узким: Он не может знать в одном «акте знания» два события, происходящие в разное время. Из этого следует, что у Бога должно быть столько же «актов знания», сколько событий во Вселенной во все время ее существования, причем знает Он их по очереди. Кажется, что такие понятия как апофатика и трансцендентность здесь отсутствуют полностью. Теология реализуется лишь в той мере, в которой это можно сделать в рамках логики и рациональной методологии. Допустить что-то собственно божественное, не-человеческое здесь нельзя, да и не нужно, наверное, потому что это тайна, которой не место в аналитической теологии.

Объективности ради следует пояснить, что далеко не вся аналитическая теология такая. Суинберн, конечно, один из классиков этой традиции (интересный в том числе и тем, что принадлежит православию), однако в ней можно найти и прямо противоположные трактовки озвученных представлений. Аналитическая теология тем и хороша, что она рассматривает совершенно разные концепции, использует разные подходы, анализирует понятия и ставит под сомнение привычные взгляды. Тем не менее *примат логики — это характерная черта всей аналитической традиции*. Логика есть некое первичное условие, которому одинаково подчиняются Бог и человек. Однако это вовсе не означает, что аналитическая теология является вредной или еретичной. Напротив, аналитический подход к теологии снимает огромное множество псевдопроблем, он позволяет ставить четкие вопросы и давать на них ясные ответы. Он просто необходим, поскольку без него теология впадает в такие риторические вихри, которые уносят ее слишком далеко от реальности. Поэтому надо понимать особенности и ограничения этого подхода, ибо это *теология унивокации*, без которой речь о Боге становится произвольной

¹⁹ Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 17–18. См. также: Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах. М., 2007. С. 212–224; см. также: Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: Вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289.

и проблематичной, как это имеет место в теологии постмодерна, которую можно назвать *парадигмой эквивокации*.

Харибда релятивизма: теология постмодерна

Теология постмодерна представляет собой противоположное направление современной философской теологии, у которого, однако, много разновидностей. В отличие от аналитической теологии, которая благодаря единству методологии сохраняет определенную цельность (внутри которой опять-таки имеется широкое разнообразие мнений), теология постмодерна выглядит как некая многоголовая гидра. Например, в «Кембриджском справочнике по теологии постмодерна» обсуждаются постлиберальная, постметафизическая, деконструктивистская и феминистская теологии, движение радикальной ортодоксии и прочая проблематика²⁰. Трудно сказать, что общего у всех этих направлений. Ввиду этого я остановлюсь только на постметафизической теологии, поскольку нет возможности рассмотреть все представленные направления в оставшейся части статьи — для этого требуется отдельное и очень обширное исследование. Вместе с тем, как я полагаю, постметафизическая теология не только является наиболее интересной разновидностью теологии постмодерна, но ее можно представить и как одну из наиболее репрезентативных для этого направления, поскольку она затрагивает самые важные философские проблемы.

Вообще говоря, как отметил А. А. Солонченко, имеет смысл разграничивать теологию постмодерна и теологию в эпоху постмодерна. Та и другая, как ясно из названий, имеют дело с ситуацией постмодерна, которая началась, условно говоря, около 1966 г., когда подросло поколение европейских интеллектуалов, в нежном возрасте встретивших Вторую мировую войну и ее катастрофические последствия для культуры. Проблема, однако, состоит в том, как трактовать постмодерн сегодня, ибо в то время, как одни теоретики говорят о трансформации этой ситуации, но не отказывают ей в праве на существование, полагая, что она определяет современную культуру, в это же время другие, напротив, указывают на то, что постмодерн окончился в нулевые и теперь наступает новая эпоха, имя которой нам пока что неизвестно²¹. От решения этого вопроса зависит, как следует описывать такого рода теологию: если постмодерн закончился, то говорить о теологии в эпоху постмодерна можно только в прошедшем времени, но если все же его рано списывать со счетов, то теология постмодерна вполне может пониматься как нечто актуальное. Так или иначе, характерной чертой постмодернистского направления в теологии является ощущение конца метафизики. Здесь ситуация обратная

²⁰ См.: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. P. 3–148.

²¹ См.: *Hutcheon L. The Politics of Postmodernism*. New York, London: Routledge, 2002. P. 165–166; *Bauman Z., Tester K. On the Postmodern Debate // Postmodernism: What Moment?* / Ed. P. Goulimari. Manchester University Press, 2007. P. 22–31; *McHale B. The Cambridge Introduction to Postmodernism*. Cambridge University Press, 2015; *Павлов А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021.

той, что была отмечена выше. В частности, если в аналитической традиции метафизика отвергалась лишь в первой половине XX в., тогда как во второй половине она была реабилитирована, то в теологии постмодерна по-прежнему считается, что метафизика умерла и нужно искать новые способы речи о Боге. Я полагаю, новые способы речи о бесконечном лишними быть не могут, а потому не следует отвергать это направление само по себе.

Постметафизическая теология — это теология после метафизики, или попытка говорить о Боге без метафизики, поскольку последняя в постмодерне считается окончательно утратившей доверие. И надо сразу сказать, что это направление находится в довольно странной ситуации: пока многие континентальные философы рассуждают о конце метафизики, аналитические философы и теологи продолжают вполне продуктивно обсуждать именно метафизические вопросы. Как бы там ни было, истоки постметафизической теологии следует искать также в первой половине XX в., поскольку кризис метафизики ощущался не только в среде английских эмпириков, но и среди немецких феноменологов, т.е. представителей континентальной традиции. Одним из столпов теологии постмодерна в целом и постметафизической теологии в частности является М. Хайдеггер.

Интересно, что в 20-е и начале 30-х гг. Хайдеггер стремился найти доступ в метафизику и писал об ее основных понятиях, однако во второй половине 30-х он совершил некий разворот и с тех пор стремился преодолеть метафизику, а впоследствии говорил о ее конце, ибо полагал, что философия есть метафизика²². Подобно мыслителям аналитической традиции, Хайдеггер обращается к философии языка, хотя между этими «поворотами» к языку — огромная разница. Тем не менее весьма примечательно, что столь различные направления философской мысли сходным образом ищут решения насущных проблем и свидетельствуют о кризисе метафизики. Но если аналитическая философия смогла преодолеть это искушение, то континентальная традиция в основном не сумела оправиться, пытаясь философствовать без метафизики, результатом чего и становится философия постмодерна и постметафизическая теология.

Хайдеггер ставит вопрос о бытии, а поскольку удовлетворительного ответа на него не находит, трактует эту ситуацию как роковую проблему, именуемую забвением бытия, которое определяет европейскую метафизику. Собственно говоря, метафизика есть онто-теология, где Бог как высшее сущее не дает возможности помыслить о бытии, которое предшествует всякому сущему, в том числе и Богу. Бог есть нечто предельное (больше чего нельзя ничего помыслить), но если Он сущее, то бытие прежде Бога, а поскольку Он по-прежнему мыслится как предел, то оказывается, что Он заслоняет собой бытие, вследствие чего оно и приходит в забвение²³. Стало быть, метафизика — это

²² См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир — конечность — одиночество. СПб., 2013; *Его же*. Введение в метафизику. СПб., 1997; *Его же*. Преодоление метафизики // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 177–191; *Его же*. Конец философии и задача мышления // *Vox*. 2008. № 5. С. 1–14.

²³ Подробнее см.: Гагинский А. М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

наука о сущем, поэтому, если мы хотим мыслить само бытие, мы должны отказаться от метафизики, которая говорить о бытии уже не может. А раз метафизика есть сама философия, то пора отказаться и от последней — пришло время конца философии и начала нового мышления. Как ясно из сказанного выше, концепция онтотеологии исчерпывающим образом описывает аналитическую традицию, в которой метафизика не отвергается, однако к теологии постмодерна эта концепция уже не применима, ибо эта теология представляет собой реакцию на те проблемы, которые ставил Хайдеггер.

В самом деле, вряд ли можно сказать, что в бытийной истории Хайдеггера все хорошо обосновано, тем не менее его философия была воспринята многими мыслителями XX в., которые принадлежат к континентальной традиции²⁴. В данном случае важно отметить, что основные постулаты Хайдеггера до сих пор рассматриваются как аксиоматичные, причем нередко без обсуждений и доказательств (эти занятия оставляют аналитикам), в этом смысле можно даже сказать, что постметафизическая теология есть постхайдеггерианская теология. Как отмечает А. Ямпольская,

«объявленный Хайдеггером кризис онтотеологии есть кризис определенной формы дискурса, кризис определенного представления о мышлении, которое отождествляет дело мышления с логическим, каузальным, моральным или даже негативным дискурсом»²⁵.

Представители этого направления соглашаются с тем, что «Бог умер», а значит, о Нем нужно мыслить как-то иначе, ибо наступила эпоха нигилизма.

«Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир “действительным”, “действенным” и “определяющим”. Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой “видимостью”»²⁶.

По мысли Хайдеггера, Бог понимался как гарант сверхчувственного мира, вследствие чего «смерть Бога» повлекла за собой упразднение сферы идей и идеалов, на смену которым пришел нигилизм²⁷. Поэтому отсюда следует важнейший вывод для теологии постмодерна: «Вернуть Бога в мышление — так звучит сегодня самая насущная из философских задач»²⁸. По сути говоря, все стратегии данного направления теологической мысли подчинены этой основополагающей задаче.

²⁴ См.: *Westphal M. Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. New York, 2001; *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* / Ed. G. Ward. Oxford, 2001; *Religion after Metaphysics* / Ed. M. Wrathall. Cambridge University Press, 2003.

²⁵ Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // *Логос*. М., 2011. № 3 (82). С. 108

²⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 64.

²⁷ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М. Исток художественного творения*. М., 2008. С. 302–367.

²⁸ Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? С. 107.

Отмечу, однако, что на самом деле тут скорее ошибочный диагноз: не Бог был гарантом сверхчувственного мира, а наоборот — сверхчувственный мир открывал пространство для мышления и разговора о божественном. Греческие философы открывают не божественное, а способ мышления о нем, они создают такую онтологию и антропологию, которая позволяет мыслить о вечном. Как говорил свт. Григорий Богослов, воспроизводя классический образ, восходящий к Платону, τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς θεός, т.е. «как солнце в мире чувственном, так Бог в умопостигаемом»²⁹. Иначе говоря, проблема не в том, что Бог от нас ушел и нас накрыло цунами секуляризации, она скорее состоит в том, что мы утратили онтологию, в которой Ему нашлось бы подобающее место. Мы не можем найти это умопостигаемое или физическое место, т.е. непонятно как мыслить о божественном, куда его отнести, каков его онтологический статус. В самом деле, не считать же Бога всего лишь идеей, пусть и высшей, но все же фатально абстрактной... Из этого следует, что Бог остался верен нам, Он нас не бросил, не отвернулся, поэтому мы должны не пытаться манипулировать Богом, т.е. «вернуть Бога в мышление», но должны сами вернуться к Нему, т.е. нужно потрудиться и создать такую онтологию, такую философию, которая открывала бы доступ к божественному. Иначе говоря, нужно найти такое место, с которого виден Бог. Так некогда потрудились Платон и Аристотель, такая работа предстоит и нам. Однако этот вывод потребовал бы существенного пересмотра основных предпосылок теологии постмодерна, а потому данный абзац можно считать лишь примечанием на полях.

С точки зрения теологии постмодерна, хайдеггеровская трактовка богооставленности вполне корректна. Бытие унивокально, номинализм убедителен. Что нам вообще остается, как сегодня мыслить о Боге? Как вернуть Его в мышление?

В этой ситуации возможны две стратегии. Прежде всего, можно заниматься *реставрацией*, т.е. говорить о том, например, что Дунс Скот и Уильям Оккам совершили теологическое грехопадение, которое привело к секуляризации, а потому нужно восстановить в правах *аналогию бытия*, которая поможет вновь обрести место для Бога в нашем мышлении (Дж. Милбанк, Д. Харт и др.)³⁰. Так, одну из своих статей Д. Харт начинает словами: «Я считаю, что самая важная задача, возложенная сегодня на теологию, заключается в том, чтобы преодолеть преодоление метафизики»³¹. Для движения реставрации (так его можно условно назвать) характерны реабилитация метафизики и поиск проблем в ее истории, которые помогут пролить свет на то, что именно стало причиной секуляризации. Стало быть, реставрация ставит под сомнение аксиоматику постметафизической

²⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 30, 1–2; Plato. Respublica 508b–c.*

³⁰ См.: Милбанк Дж. По ту сторону секулярного разума: репрезентация бытия и репрезентация народа. М.: ББИ; Теоэстетика, 2023; Харт Д. Бог: новые ответы у границ разума. М., 2019.

³¹ *Hart D. B. Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics // Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought / Ed. Ch. Schneider. Eugene, 2019. P. 76.*

теологии, но вполне вписывается в то, что можно назвать теологией постмодерна, или в эпоху постмодерна. Пожалуй, это наиболее сильное и теоретически состоятельное направление данной ветви теологии.

Другое направление — деструкция, или *деконструкция*, к которой тяготеют сторонники постмодерна, полагающие, что кризис метафизики и теологии возник не по причине ошибок Дунса Скота или кого-то еще, но, напротив, является естественным следствием онтотеологии (Ж.-Л. Марион, Дж. Капуто, Дж. Ваттимо и др.)³². Как говорит Ж.-Л. Марион, онтотеология представляет собой «...самое адекватное, с исторической и концептуальной точек зрения, определение метафизики»³³. Поэтому задача теологии — преодолеть метафизику, забвение бытия и исчезновение божественного. Однако решать задачу деконструкции в рамках постметафизической теологии можно двояким образом. Во-первых, можно попытаться предложить что-то взамен метафизики, например, феноменологию, как это делает Ж.-Л. Марион³⁴. Во-вторых, можно просто сдавать позиции и отказываться от традиционных христианских представлений, деконструировать догматику и вообще традиционную теологию, говоря о смерти Бога, нерелигиозном христианстве и т. п. (Дж. Капуто и др.)³⁵. С моей точки зрения, это наиболее слабое направление в теологии постмодерна, которое выглядит крайне ущербно даже по сравнению с аналитической хирургией, которая создает антропоморфный образ Бога, для того чтобы затем его исследовать на своем операционном столе. Поэтому деконструктивистское направление постметафизической теологии еще можно назвать ницшеанским и декадентским, ибо оно может функционировать лишь до тех пор, пока есть что деконструировать, пока есть от чего отказываться, однако после этого оно остается ни с чем. У А. Блока в одном удивительном стихотворении, пронзительно описывающем, как демоническая сила прельщает душу человека, есть слова, которые очень подходят к этой ситуации:

«Дрожа от страха и бессилья,
Тогда шепнешь ты: отпусти...
И, распустив тихонько крылья,
Я улыбнусь тебе: лети.
И под божественной улыбкой,
Уничтожаясь на лету,
Ты полетишь, как камень зыбкий,
В сияющую пустоту...»

³² См.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris, 1982; *Caputo J., Vattimo G. After the Death of God* / Ed. J. W. Robbins. Chichester, 2007.

³³ *Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 129.*

³⁴ Свой проект он подробно разработал в трилогии: *Marion J.-L. Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, 1989; *Idem. Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, 1997; *Idem. De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris, 2001.

³⁵ Подр. об этом направлении: *Коначева С. А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления*. М., 2019.

Таков итог деконструкции с точки зрения аутентичного христианского богословия. Постмодерн в теологии характеризуется тем, что утрачивает интерес к традиции и стремится говорить о христианстве современным языком, в согласии с духом времени. Поэтому такого рода теология стремится не столько противостоять секуляризации, сколько пытается встроиться в нее, молчаливо признавая ее правоту, ибо «смерть Бога» *принимается за исходное положение*. Если аналитики серьезно и основательно занимаются доказательствами бытия Бога и по старинке верят в Него, то постмодернисты от теологии уже не тратят на это время, полагая, что доказывать в общем-то и нечего, да это и невозможно по причине абсолютной инаковости и трансцендентности божественного, а верить от нас уже и не требуется, ибо достаточно хотя бы «верить» в то, что ты еще во что-то веришь³⁶.

Более того, в различного рода доказательствах и догматах постмодернисты видят скрытые репрессивные механизмы, которые они стремятся отвергнуть. Для этого они пытаются найти место христианству в светском обществе, подстраивая теологию под современные тренды, что и определяет точку отсчета: вся естественная теология в постмодерне по умолчанию признается утратившей доверие, вся традиционная метафизика считается негодной и ушедшей в прошлое, все догматическое и аскетическое учение отбрасывается, поскольку библейская антропология заменяется тем, что приходит на смену субъекту, ибо смерть Бога повлекла за собой и смерть человека³⁷. Как отмечал М. Фуко,

«через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека»³⁸.

Иначе говоря, постметафизическая теология исходит из радикального кризиса веры и опыта сомнения (причем сам этот опыт под сомнение никогда не ставится), поэтому она предполагает в качестве первоначального условия отсутствие искренней веры в Бога или некую неспособность верить. *Быть может*, где-то и есть Бог, но это не точно³⁹. И уж во всяком случае это мало что значит для теологии, ибо никакой ответственной практики отсюда не следует, вполне достаточно быть обычным потребителем и ждать чего-то невнятного. Нужно встроиться в русло современности и плыть по течению дальше, ибо «слабый Бог» ничего от человека не требует и ничего ему не обещает. В сущности, это отказ от обоих заветов с Богом.

Впрочем, как было сказано выше, в теологии постмодерна сосуществуют разнонаправленные движения. В этих условиях, когда бытие Бога не получается доказать теоретически, мыслители феноменологического направления

³⁶ Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 5.

³⁷ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. С. 192.

³⁸ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 437.

³⁹ Caputo J. The Insistence of God: A Theology of Perhaps. Indiana University Press, 2013.

стремятся снять саму проблему, они стараются ее переформулировать, поэтому вопрос о существовании Бога выносится за скобки или сводится к возможности религиозного опыта (хотя тут остается принципиальная проблема: соответствует ли этот опыт чему-либо в действительности или нет). Как пишет Дж. П. Мануссакис,

«С приходом феноменологии традиционные вопросы, касающиеся теистических утверждений — например, спор о существовании Бога, — часто выносятся за скобки (метод, известный как феноменологическое *элохэ*) ради другого и, возможно, более осмысленного ряда вопросов: может ли Бог быть дан сознанию как феномен? какого рода феноменами являются религиозные переживания? какой феноменологический метод нужен для того, чтобы описать их?»⁴⁰

Раз предшествующим эпохам не удалось доказать бытие Бога, то тем хуже для бытия, потому что от него можно вообще отказаться, если оно не дает нам возможности найти Бога. Отказываясь от бытия, мы обретаем возможность получить опыт любого рода, в том числе и опыт божественного, но также и демонического... Отсюда методическая *элохэ*, когда вопрос о существовании Бога выносится за скобки: неважно, есть Он или нет, если Его можно как-то отдаленно переживать через самоаффицирование. Горизонт бытия сменяется явлениями, данностью, которая наполняет мир яркими красками, ибо эти феномены различаются по степени насыщенности, но вопрос об их истинности не может быть поставлен, — достоверность заменяется данностью. Поэтому «Бог ни есть, ни не есть, но может быть»⁴¹. При этом, если вопрос о бытии Бога не может быть поставлен, то вопрос о Его свойствах вполне может быть пересмотрен. Если Бог есть некий феномен сознания, то Он ограничивается тварными свойствами: онтологическая неопределенность божественного позволяет не только развивать феноменологию данного, но и пересмотреть язык теологии,

«...наконец-то представляя нам божественное свободным от трехглавого монстра метафизики — Все-Бога всемогущества, всеведения и всеприсутствия — и “триумфальных телеологий и теологий власти”, которых он породил»⁴².

Если аналитический теолог ограничивает всемогущество логикой, для того чтобы божественное было постижимо и рационально анализируемо, то представитель теологии постмодерна, опираясь на риторику воли к власти, будет утверждать, что теология и метафизика порождают насилие и тоталитаризм. Поэтому классические атрибуты божественного объявляются монструозными. На смену метафизике приходят феноменология, герменевтика и деконструкция. В результате, вместо христианского богословия остается лишь повод для разговора о том, что было...

⁴⁰ Manoussakis J. P. Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J. P. Manoussakis. New York, 2006. P. XVI.

⁴¹ Kearney R. The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001. P. 1.

⁴² Manoussakis J. P. Introduction... P. XVI.

Закключение: слишком своевременные размышления

У данной статьи, разумеется, не было задачи исчерпать предмет и в полной мере описать аналитическую и постмодерную теологии. Здесь скорее представлен некоторый набросок, в котором очерчены крайние точки этих двух областей, однако внутри этих крайностей — огромный спектр возможных подходов к современной теологии. Тем не менее, из вышесказанного можно сделать некоторые выводы.

В частности, можно заметить, что аналитические теологи методологически догматичны, при этом их подлинное святилище, которое никогда не ставится под сомнение — это пространство логики: ὁ νοῦς ὑὰρ ἡμῶν ὁ θεός. Представители теологии постмодерна, наоборот, в значительной мере адогматичны в плане методологии, для них нет большей очевидности, чем весть о «смерти Бога». Условно говоря, аналитики сосредоточились на катафатической теологии, тогда как уделом постмодерна осталась апофатика, причем понятая весьма специфически. Вот между этими крайностями всегда и маневрировала христианская теология: между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна. Тем не менее, нельзя не признать: как аналитическая, так и постмодерная теологии ставят интересные вопросы, они задают важные темы для обсуждения (например, как соотносятся Бог и бытие, что такое вечность и как мыслить о Боге в XXI в.). Все это может быть полезным философской теологии, если она будет понимать истоки этих вопросов и их аксиоматику, если она будет отдавать себе отчет в том, каковы границы применимости этих видов дискурсов, т. е. какую цену нужно заплатить за тот или иной проект.

Время разделения аналитической и континентальной традиций уходит, современные тенденции говорят скорее о том, что эти материка начали сближение⁴³. Поэтому и теологии рано или поздно придется как-то принимать это во внимание. И конечно, лучше уметь говорить на языках обеих традиций. Я думаю, аналитическая теология и теология постмодерна *нуждаются* друг в друге, ибо «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет» (Мф 12:25). И чтобы философская теология не опустела Богом, ей нужно брать лучшее у каждого направления мысли, иначе слишком легко сбиться с пути и впасть в ту или иную крайность. Поэтому мне бы не хотелось, чтобы у этой статьи был только негативный эффект. Я считаю, что эти направления современной теологии нужно понимать, ибо только в этом случае можно найти срединный путь между ними.

Эта статья, как уже отмечалось, вовсе не описание аналитической и постметафизической теологий, ибо для того, чтобы сделать это более или менее исчерпывающе, требуется написать объемную книгу. Я ставил своей целью лишь подчеркнуть определенные тенденции, свойственные той и другой

⁴³ См.: Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century / Ed. J. A. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York: Taylor & Francis, 2016; Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide / Ed. D. Finkelde, P. M. Livingston. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.

традиции, которые можно назвать чем-то вроде *Сциллы рационализма и Харибды релятивизма*. Эти тенденции в современной философской теологии представляют собой крайности, которых следует избегать — таков мой совет христианским философам.

Источники и литература

Источники

1. *Дунс Скот*. Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?] // Историко-философский ежегодник. 2022. С. 375–405.
2. *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* — *Aristotelis ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
3. *Aristoteles*. *Metaphysica* — *Aristotle's metaphysics* / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
4. *Aristoteles*. *Protrepticus* — *Aristotle's protrepticus* / Ed. I. Düring. Stockholm, 1961.
5. *Epicharmus*. Fr. — *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Ed. H. Diels, W. Kranz. Vol. 1. Berlin, 1951. S. 195–210.
6. *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* — *Gregorius Nazianzenus*. *Discours 27–31* // *Sources chrétiennes 250* / Ed. P. Gally, M. Jourjon. Paris, 1978.
7. *Homerus*. *Ilias* — *Homeri Ilias* / T. W. Allen. Vols. 2–3. Oxford: Clarendon Press, 1931.
8. *Homerus*. *Odyssea* — *Homeri Odyssea* / P. von der Mühl. Basel, 1962.
9. *Pindarus*. *Isthmia* — *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler, B. Snell. Leipzig: Teubner, 1971.
10. *Plato*. *Respublica*— *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford, 1900–1907. 5 vol.
11. *Sophocles*. Fr. — *Tragicorum Graecorum fragmenta* / Ed. S. Radt. Vol. 4. Göttingen, 1977.
12. *Sophocles*. *Oedipus Coloneus* — *Sophoclis fabulae* / Ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 356–431.

Литература

13. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014.
14. *Бакер-Хитч М.* Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 155–172.
15. *Блохина Н. А.* Метафизика в аналитической философии: Очерки истории. Рязань, 2011.
16. *Бутаков П. А.* Философская теология до и после Плантинги // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2018. № 46. С. 183–192.
17. *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
18. *Гагинский А. М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

19. Гагинский А. М. Пути патристической философии в контексте арианских споров IV в. // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 109–123.
20. Гагинский А. М. Хайдеггер, схоласты и три модели теологии // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 139–151.
21. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 69–89.
22. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
23. Коначева С. А. Бог после Бога: Пути постметафизического мышления. М., 2019.
24. Лакс М. Метафизика в аналитической традиции // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15.
25. Лакс М., Крип Т. М. Метафизика: современное введение. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024.
26. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 124–143.
27. Милбанк Дж. По ту сторону секулярного разума: репрезентация бытия и репрезентация народа. М.: ББИ; Теозстетика, 2023.
28. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013.
29. Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.
30. Павлов А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021.
31. Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: Вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289.
32. Поттер М. Взлет аналитической философии 1879–1930: от Фреге до Рамсея. М.: Канон+, 2023.
33. Прист Г. За пределами мысли. М.: Канон+, 2022.
34. Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006.
35. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах. М., 2007. С. 212–224.
36. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
37. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.
38. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 63–176.
39. Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления // Vox. 2008. № 5. С. 1–14.
40. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир — конечность — одиночество. СПб., 2013.
41. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 177–191.
42. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 302–367.
43. Харт Д. Б. Бог: Новые ответы у границ разума. М., 2019.
44. Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014.
45. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 107–123.
46. Bauman Z., Tester K. On the Postmodern Debate // Postmodernism: What Moment? / Ed. P. Goulimari. Manchester University Press, 2007. P. 22–31.

47. Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century / Ed. J. A. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York: Taylor & Francis, 2016.
48. *Caputo J.* The Insistence of God: A Theology of Perhaps. Indiana University Press, 2013.
49. *Caputo J., Vattimo G.* After the Death of God / Ed. J. W. Robbins. Chichester, 2007.
50. *Hart D.B.* Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics // Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought / Ed. Ch. Schneider. Eugene, 2019. P. 76–96.
51. *Hutcheon L.* The Politics of Postmodernism. New York, London: Routledge, 2002.
52. Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide / Ed. D. Finkelde, P. M. Livingston. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.
53. *Kearney R.* The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001.
54. *Manoussakis J.P.* Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J. P. Manoussakis. New York, 2006. P. XV–XX.
55. *Marion J.-L.* De surcroît: Études sur les phénomènes saturés. Paris, 2001.
56. *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. Paris, 1982.
57. *Marion J.-L.* Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris, 1997.
58. *Marion J.-L.* Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris, 1989.
59. *McCall Th.H.* An Invitation to Analytic Christian Theology. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.
60. *McHale B.* The Cambridge Introduction to Postmodernism. Cambridge University Press, 2015.
61. New Essays in Philosophical Theology / Ed. A. Flew, A. Macintyre. London, 1955.
62. Paraconsistent Logic: Essay on the Inconsistent / Ed. G. Priest, R. Routley, J. Norman. München: Philosophia Verlag, 1989.
63. *Priest G.* Dialetheism. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (дата обращения: 15.08.2024).
64. *Priest G.* Introduction to Non-Classical Logic. Cambridge University Press, 2008.
65. Religion after Metaphysics / Ed. M. Wrathall. Cambridge University Press, 2003.
66. *Simons P.* Metaphysics in Analytic Philosophy // The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / Ed. M. Beaney. Oxford University Press, 2013. P. 709–728.
67. T&T Clark Handbook of Analytic Theology / Ed. J. M. Arcadi, J. T. Turner, jr. London, New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2021.
68. The Blackwell Companion to Postmodern Theology / Ed. G. Ward. Oxford, 2001.
69. The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003.
70. *Westphal M.* Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. New York, 2001.
71. *Wolterstorff N.* How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. O. Crisp, M. Rea. Oxford University Press, 2009. P. 155–169.