

А.М. Гагинский

Постметафизическая теология в контексте истории онтологии

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший преподаватель. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а; e-mail: algaginsky@gmail.com

Теоретическая задача данной статьи заключается в том, чтобы поставить некоторые решения постметафизической теологии под вопрос; методологическая – в том, чтобы показать логику этого явления, поместив его в контекст истории онтологии. Исходя из такой установки, автор кратко намечает основные вехи европейской онтологии, на фоне которых рассматривается постметафизическая теология, представленная феноменологией данности. В частности, в статье показывается, что с трудов Иоанна Дунса Скота начинается процесс натурализации бытия, после чего сферы онтологии и теологии принципиально разделяются и онтология оказывается чем-то внешним по отношению к теологии. И. Кант делает первый шаг на пути выведения онтологии за рамки теологического дискурса, однако последовательное выражение это находит только в философии М. Хайдеггера. Опираясь на труды последнего, в частности, понимая метафизику как онто-тео-логию, которая препятствует доступу к божественному, Ж.-Л. Марион разрабатывает феноменологию данности, обосновывающую его теологический проект, представленный в книге «Бог без бытия». Тем не менее философия Ж.-Л. Мариона, по мнению автора, оказывается версией онтологического релятивизма, что ставит под сомнение пригодность данного проекта для теологии.

Ключевые слова: история онтологии, постметафизическая теология, онто-теология, феноменология, бытие, Бог, данность

Во второй половине XX в. вопрос о соотношении онтологии и теологии стал привлекать все большее внимание исследователей, что было связано с новой постановкой вопроса о бытии и его своеобразной экспликацией в творчестве М. Хайдеггера. В последнее время возникло даже целое направление, поставившее своей задачей уяснить взаимосвязь этих двух сфер, именуемое сегодня постметафизической теологией. Иными словами, появилась особая предметная область, оказавшаяся весьма плодотворной для современной философской теологии. Данная статья, однако, преследует не ознакомительные цели, что объясняется наличием ряда исследований в этой области [Leask, Cassidy (eds.), 2005; Manoussakis (ed.), 2006; von Sass, Hall (eds.), 2014], а скорее критические, что связано с актуальностью и неоднозначностью этого направления для современной теологии. Поэтому теоретическую задачу данной статьи можно обозначить как попытку поставить под вопрос некоторые решения постметафизической теологии (ограниченной в данной статье подходом Ж.-Л. Мариона, с именем которого некоторые исследователи

связывают становление этого направления [Carlson, 2003]), прояснив их место в истории онтологии. Исходя из такой методологической установки, необходимо начать с самого начала.

Рождение метафизики: от мифа к логосу

Говоря о древнем человеке, исследователи отмечают: «...различие между субъективным и объективным знанием лишено для него смысла. Бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. <...> Для мифопоэтического склада ума “то, что волнует”, равнозначно “тому, что существует”» [Франкфорт, 1984, с. 32]. Отсюда не следует, что древние люди были вообще неспособны отличить правду от вымысла, речь идет лишь о том, что архаическая культура еще не выработала для этого подходящей *теоретической* базы, отсутствовала идея критерия, посредством которого истинное можно отличить от мнимого.

Судя по всему, Ксенофан был первым, кто осознал данную ситуацию как эпистемологическую проблему. За это его иногда называют первым скептиком: смертные постоянно теряются в догадках, им неведомо настоящее положение дел, вследствие чего они могут руководствоваться лишь тем, что кажется правдоподобным [DK 21. В 35]. Фиксируя это понятийно, Ксенофан противопоставляет достоверность очевидного (σαφές) кажущемуся и мнимому (δόκος) [DK 21. В 34]. Однако очевидное – еще не значит истинное. Поэтому уже Парменид переосмысляет указанное различие, противопоставляя мнению истину. Исключительная глубина элейского мудреца внушала «благоговение и трепет» не только Платону [Theaetetus 183e], даже язвительный скептик Тимон не удержался от похвалы, сказав, что Парменид «вызволил мышление из обмана воображения (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενεϊκάτο νόσεϊς)» [DK 28. А 1. 20]. Замечание, между прочим, отнюдь не тривиальное, ведь из него следует, что Парменид нашел твердый путь, на котором мышление больше не сбивается в область мнимого, волнующего, воображаемого. Путь истины, который находит Парменид, – это путь мышления бытия, что понимается как некое тождество бытия и мышления¹. И если Ксенофан говорил о том, что человек ничего не знает наверняка, даже в том случае, когда высказывает что-то верное, из-за чего обречен теряться в догадках, то Парменид находит выход из этой ситуации, предлагая в качестве критерия бытие, т. е. такую постоянную, ориентируясь на которую можно отличить истинное от мнимого.

Однако вскоре станет ясно, что между бытием и мышлением нет полного тождества, ибо не все, что можно помыслить, существует. Например, можно помыслить, говорит софист Горгий, как человек летает или как колесницы едут по морю, однако совершенно ясно, что такого положения дел не существует [DK 82. В 3. 79]. Тем не менее точка отсчета была задана, она и позволила Платону уточнить:

Итак, одна речь истинная, а другая ложная? – Разумеется. – Значит, тот, кто говорил бы о сущем, что оно есть (ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν), говорил бы истинное, а тот, кто говорил бы, что оно не есть – ложное? – Да. – Следует ли отсюда, что в речи можно выразить сущее и то, чего нет? – Разумеется [Cratylus 385b].

Таковы предпосылки классической теории истины, предполагающей соответствие предмета и высказывания. Как отмечает А.Л. Никифоров: «Эта формулировка была одним из величайших философских открытий: теперь из конгломерата мифологических, мистических идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями и крупными повседневного опыта, можно было выделить те мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира» [Никифоров, 2008, с. 5]. Иными

¹ «Одно и то же мыслить и быть» [DK 28. В 3]; «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль» [DK 28. В 8. 34].

словами, бытие как критерий истинности оказывается чрезвычайно плодотворным для теории познания. Можно только удивляться пронизательности Тимона, столь верно ухватившего суть происходивших перемен.

Наконец, Аристотель в логических сочинениях узаконивает эту методологию:

Невозможно познать “что есть”, не зная “есть ли” (*ἀδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστίν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν*). <...> Искать же “что есть”, не узнав “есть ли”, значит ничего не искать... Поэтому, насколько мы владеем “есть ли”, настолько и относительно “что есть” [*Analytica posteriora* 93a20-29].

В какой мере мы схватываем бытие какого-либо объекта, насколько оно нам ясно и понятно, в такой мере мы можем познать и его существо. Вопросать же о сущности того, в бытии чего мы не уверены, – значит ни о чем не спрашивать, полагает философ: прежде чем исследовать какой-либо объект, нужно удостовериться в том, что он существует. При этом Аристотель распространяет этот методологический принцип на все области знания, поскольку логика в его представлении не входит в круг наук, а является приуготовлением к ним. В частности, разграничивая вопросы о бытии и сущности, философ пишет следующее:

Порою же мы ищем иначе, например, есть ли или нет кентавр или бог (*εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός*): разумно, есть ли или нет вообще (*τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς*), а не светлый он или нет. Узнав же “что *есть*”, мы ищем “*что* есть” (*γνόντας δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζητοῦμεν*), например: что есть бог или что есть человек [*ibid.* 89b31-35].

Через эти рабочие примеры неявным образом проводится мысль, что речь о божественном по существу не отличается от речи о человеке и кентавре – то и другое подчиняется одним и тем же логическим требованиям. Отсюда следует, что божественное как предмет мышления не отличается в метафизике от обычных физических явлений – методология, которая распространяется повсеместно. Например, Фома Аквинский начинает грандиозную «Сумму теологии» рассмотрением вопроса «есть ли Бог?» [*Summa theologiae* I. q. 2], очевидно, полагая вслед за Аристотелем, что от ответа на него зависит все последующее. Неудивительно, что Фома считает необходимым подтвердить бытие Бога различными доказательствами, ведь было бы бессмысленно рассуждать о всемогуществе, всеведении или всеблагости, если бы Бога, носителя этих свойств, не существовало. Затем Фома пишет следующее: «Узнав о чем-то, существует ли оно, нужно исследовать, каким образом оно есть...» [*Summa theologiae* I. q. 3]. **Вполне закономерно, что и в большинстве отечественных догматических пособий этот вопрос разъяснялся в числе первых².** Причиной этому – потребность говорить осмысленно, т. е. говорить о том, что существует. Как гласит древняя мудрость: *eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare*³.

Таким образом, бытие оказывается неизменным ориентиром для мышления. Вся научная деятельность связана с попыткой понять: что и как существует в действительности. Будь то поиски далеких галактик или мельчайших частиц, дебаты вокруг теории эволюции или что угодно другое – имеет значение лишь то, что существует. Как заметил однажды Ч. Кан: «Понятие бытия, в том виде, как оно было сформулировано Парменидом, появилось, кажется, из ниоткуда, словно некий философский метеор, без исторического прошлого, но с глубокими историческими последствиями. Было бы трудно переоценить влияние этой новой концепции» [Kahn, 2009, p. 109]. По-видимому, переход от мифа к логосу не в последнюю очередь связан с открытием способа, благодаря которому «то, что существует» можно отличить от «того, что волнует». Так европейская культура становится онто-центричной.

² Как правило, после формального введения в богословие в целом. См. напр.: [Амфитеатров, 1862, с. 40–41; Гумилевский, 1865, с. 48–57; Малеванский, 1892, с. 173–244; Малиновский, 1910, с. 143–148].

³ Ученый человек должен стремиться верить только тому, что на самом деле существует [*De Trinitate* 168.66-67].

Интересно, что открытие бытия совпадает с реформой греческой религии. Постепенно философы отбирают у поэтов привилегию божественного учительства [DK 21. В 11; DK 22. В 42], в результате чего миф становится логосом, поэтическое богословие – философской теологией. Если людям суждено лишь гадать и предполагать, как думал Ксенофан, то богам должна быть открыта вся полнота истины. Однако жители Олимпа, в том виде, в каком их изображали поэты, мало походили на тех, кто обладает подлинным знанием: их поступки аморальны, мысли недалёковидны. Поэтому Ксенофан подвергает суровой критике традиционную религию, предлагая взамен первую философскую концепцию божественного⁴. Характерно, что античная доксография называет Ксенофана основателем элейской школы, а его учеником числит Парменида. Как писал В. Йегер: «Античными историками философии... Единый Бог Ксенофана осмыслялся как более ранняя версия Единого Бытия Парменида, словно религиозная интуиция Всеединства предвосхитила логическую концепцию ђв» [Jaeger, 1947, p. 51]. Неудивительно поэтому, что бытие впоследствии будет разделяться божественными атрибутами. Существует даже мнение, что «для Парменида Бытие есть Бог, Бытие есть чистейшая форма божественности...» [Drozdek, 2007, p. 50]. Впрочем, текст Парменида не позволяет делать столь далеко идущие выводы. Как бы там ни было, вне зависимости от того, можно ли говорить о «тайнстве Бытия» у Парменида [Jaeger, 1947, p. 107] или о том, что он «...вовсе отрицает естественную теологию» [Gerson, 1990, p. 28], нужно иметь в виду, что в глазах последующих мыслителей теология Ксенофана и онтология Парменида сближаются [DK 28. А 31; DK 21. А 28. 51-53; DK 30. А 13; Broadie, 1999, p. 214]. На это следует обратить внимание уже потому, что две важнейшие рубрики, связанные с этими философами, образуют впоследствии единую основу европейской метафизики, которую М. Хайдеггер назовет *онто-тео-логией*.

И если на рассвете европейской культуры происходит переход от мифа к логосу, не является ли поворот от логоса к мифу симптомом ее заката? Во всяком случае, как утверждение онто-центричности совпадает с открытием теологии, так «смерть Бога» может повлечь за собой отступление от бытия.

Смерть метафизики: от логоса к мифу

Ф. Ницше нередко именуют пророком грядущего, потому что он возвестил о «смерти Бога»; вместе с тем его называют последним метафизиком, поскольку «смерть Бога» совпадает с «концом метафизики» [Хайдеггер, 2008, с. 310]. Данное совпадение не случайно, поскольку европейская философия, по мысли М. Хайдеггера, устроена как онто-тео-логия. И это во многом справедливо, однако здесь упускается один существенный момент, который можно назвать *натурализацией бытия*, без чего и философия М. Хайдеггера была бы невозможна.

Как было сказано выше, бытие и божественное в метафизике сближаются или даже отождествляются. В том или ином виде эта интуиция проходит через всю античную философию, за исключением некоторых школ, обретая с приходом христианства дополнительное обоснование. В тексте, который долгое время приписывался Иустину Философу, говорится следующее:

О мужи эллины, умеющие разуметь, не кажется ли вам одним и тем же, только с другим артиклем, что Моисей сказал «Сущий», а Платон «Сущее»? (ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς ὁ ὢν ἔφη, ὁ δὲ Πλάτων τὸ ὄν). И то, и другое выражение, очевидно, подобает вечно сущему Богу, ибо Он есть единый вечно Сущий, не имеющий возникновения [Cohortatio ad gentiles, S. 20e].

⁴ Как говорит Дж. Барнз: «Ксенофан создал новое понятие о боге, в корне отличное от традиционного представления об олимпийских богах» [Барнз, 2006, с. 26].

При этом Бог понимается не просто как Сущий, т. е. некое сущее среди прочих, но как само Бытие. После блаж. Августина такой взгляд становится общепризнанным в западной традиции, ему следуют большинство средневековых мыслителей, вследствие чего Э. Жильсон не без оснований называет средневековую философию «метафизикой Исхода»: «Есть лишь один Бог, и этот Бог есть Бытие: таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложил его не Платон и даже не Аристотель, а Моисей» [Жильсон, 2011, с. 70]. Как отмечает А.Л. Доброхотов: «Главным ориентиром для теологов служил текст библейской книги “Исход”, фраза из которой “Аз есмь Сущий” (3.14) постоянно комментировалась. То, что вслед за Жильсоном стали называть метафизикой “Исхода” – трактовка бытия как единственного доступного мышлению образа бога, – определило наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии» [Доброхотов, 1986, с. 151 (курсив мой. – А.Г.)]. Судя по всему, онто-тео-логическое строение европейской метафизики здесь достигает своей вершины.

Однако ситуация начинает меняться с открытием унивокации бытия. Поскольку бытие является предельно простым и в то же время наиболее широким понятием, которое сказывается обо всем [Metaphysica 998b20], Иоанн Дунс Скот приходит к выводу, что оно относится к конечному сущему в не меньшей степени, чем к бесконечному, т. е. в обоих случаях сказывается унивокально [Duns Scotus. Ordinatio I. Prologus, p. 3, q. 1, a. 1, n. 136; d. 3, p. 1, q. 2, n. 27-29]⁵. А поскольку познание основано на чувственном восприятии, «первым естественным объектом нашего разума является бытие как таковое (ens inquantum ens)» [Duns Scotus. Ordinatio I. Prologus, p. 1, q. 1, a. 1, n. 1], т. е. бытие предшествует познанию конечного и бесконечного, оказываясь при этом естественным понятием. Как полагает Л. Хоннефельдер, если всю прежнюю метафизику можно с полным правом именовать онто-теологией, то у Дунса Скота она впервые становится наукой о бытии, scientia transcendens, что можно назвать «вторым началом метафизики» [Honnefelder, 1987]. Так бытие выходит из-под ига божественного и осмысляется как естественное понятие, т. е. *бытие уже не может отождествляться с Богом*. И хотя божественное еще долго будет мыслиться как бытийное, начинается постепенное разделение онтологии и теологии, вследствие чего бытие становится абстрактным понятием с экзистенциальной семантикой⁶. И Новое время унаследует именно такое отношение к бытию, свободное от каких бы то ни было теологических коннотаций. Как будет писать И. Кант:

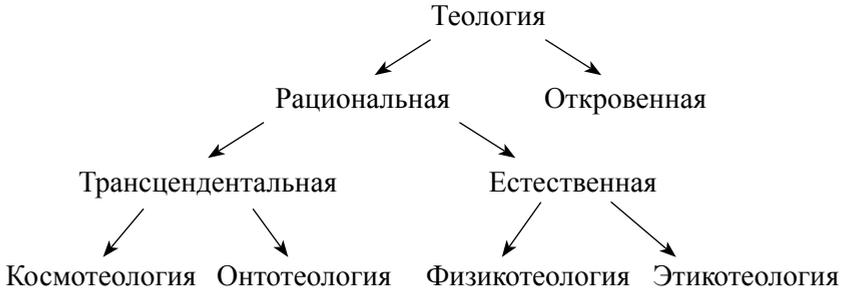
Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат (*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (*Es ist bloß die Position eines Dinges*) или некоторых ее определений само по себе. <...> Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю: Бог *есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему понятию [Кант, 1994, с. 452 (В 626-627)].

Как видно, Кант весьма далек от того, чтобы отождествлять Бога и бытие, он рассматривает последнее лишь как полагание какого-либо предмета, причем это полагание является внешним по отношению к его сущности. Бог и сто талеров находятся примерно в одинаковом отношении к бытию, которое, стало быть, сказывается в обоих случаях унивокально, как полагание того или другого. Так бытие низводится с небес на землю: если прежде оно осмыслялось как единственный доступный мыш-

⁵ Хорошее введение в тему с краткой предысторией: [De Boni, 2007, p. 91–113].

⁶ Интересно, что уже современники восприняли учение Дунса Скота как «разрушение всей философии» [Duns Scotus. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 105], т. е. как начало деструкции истории онтологии.

лению образ Бога или даже как сама сущность божественного (*actus essendi*), то со временем бытие становится чужим для теологии. Согласно Канту, теология делится на следующие виды:



Теологию откровения И. Кант учитывает, но не рассматривает, игнорируя любое действие со стороны Бога, а рациональную теологию подразделяет на трансцендентальную и естественную, которые в свою очередь делятся на космотеологию и онто-теологию, с одной стороны, а также физикотеологию и этикотеологию, с другой [там же, с. 474–475 (В 659–660)]. Как известно, И. Кант пресекает традиционные попытки рационально доказать бытие Бога – этот вопрос он относит к числу антиномий, которые невозможно решить однозначно, вынося данную проблематику в иную – не онтологическую плоскость. Отсюда в этикотеологии «...необходимость высшего блага как практического постулата морального действия и как объекта “моральной веры” остается верной и практически необходимой, однако это определено не онто-теологический подход, т. к. не строится теоретическое “доказательство” объективной реальности Бога» [Backman, 2014, p. 116]. Таким образом, хотя речь по-прежнему идет о «первосущности», Кант смещает фокус теологии в сторону этики, намечая независимый от онтологии способ речи о Боге.

Впоследствии М. Хайдеггер усиливает этот момент, и отнюдь не с тем, чтобы обосновать один из видов рациональной теологии. Когда в 1951 г. на семинаре в Цюрихе его спросили о том, тождественны ли Бог и бытие, Хайдеггер ответил следующее:

Бог и бытие не тождественны. <...> Бытие и Бог не тождественны, и я никогда не стал бы пытаться мыслить сущность Бога через понятие бытия. <...> Если бы я еще стал писать теологию, к чему я порой чувствую побуждение, то слово бытие в ней бы не встречалось. Вера не имеет нужды в мышлении бытия. Если это мышление нужно ей, то она уже больше не вера. <...> Я очень скромного мнения о бытии, с точки зрения его пригодности для богословского мышления о сущности Бога. С помощью бытия здесь ничего не добиться. Я думаю, что мы никогда не можем мыслить бытие как основу и сущность Бога, но опыт Бога и Его открытости (поскольку она встречается человеку) сбывается в измерении бытия (*in der Dimension des Seins sich eignet*), что ни в коем случае не означает, будто бытие может считаться возможным предикатом Бога. Здесь нужны совершенно новые различия и разграничения [Heidegger, 1986, S. 436–437].

Отходя от метафизической причинности в мышлении о Боге, М. Хайдеггер отказывается и от какой-либо рациональной теологии, вероятно, обращаясь в сторону отвергнутой Кантом теологии откровения: «...нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели» [Хайдеггер, 1991, с. 243]. Однако откровение не может рассматриваться как то, что нам гарантировано – подобная роскошь больше недоступна, ибо метафизически опереться в этой области не на что. И это уже совершенно иной способ философствования о Боге. Если бы М. Хайдеггер вернулся к теологии, «то

слово бытие в ней бы не встречалось»⁷. Таким образом, он делает следующий шаг на пути к тому, что можно назвать *теологией без бытия*, которая вскоре получит наименование постметафизической теологии.

Одним из наиболее ярких представителей этого направления является французский философ Ж.-Л. Марион. В 1982 г. выходит его знаменитая работа «Бог без бытия» [Marion, 1982], после которой, как впоследствии признавался автор, его стали спрашивать, не является ли он атеистом. Поэтому в предисловии к английскому переводу этой книги Марион специально поясняет, что выражение «Бог без бытия» никоим образом не указывает на небытие Бога; его идея заключается в том, что онтология не должна иметь какого-либо приоритета в теологии: «Названием “Бог без бытия” я стараюсь подчеркнуть абсолютную свободу Бога в отношении любых ограничений, включая, прежде всего, основное условие, которое делает все прочие условия возможными и даже необходимыми – для нас, людей – сам факт бытия» [Marion, 1991, р. XX]. Другими словами, начиная с античной древности, бытие является необходимой предпосылкой любого научного дискурса, в том числе и теологического, Марион же стремится изменить такое положение дел, ведь бытие необходимо лишь для людей, для их рациональности, тогда как у Бога должны быть иные отношения с бытием, уже хотя бы в силу того, что Он сам – Иной. Таким образом, задача Ж.-Л. Мариона заключается в том, чтобы преодолеть онто-теологическое мышление о Боге.

Надо сказать, что в этом начинании нет ничего необычного для христианской теологии, поскольку в патристической мысли можно найти размышления подобного рода, прежде всего в восточной традиции, на которую в данном случае и ориентируется Ж.-Л. Марион. Однако впоследствии французский мыслитель решает обосновать этот подход философски⁸, что оказывается проблематичным не только в теоретическом отношении, но и в плане его пригодности для теологии.

Опираясь на свои феноменологические изыскания, Марион старается освободиться от гнета бытия: «Моя догадка состоит в том, что конечная суть, определенность феномена состоит не в том, чтобы быть, а в том, чтобы являться как *данное*» [Марион, 2011б, с. 147]. Если Хайдеггер говорит о том, что лишь бытие не есть, но некоторым образом дано нам (*es gibt*) [Хайдеггер, 2001, с. 12–13], то для Ж.-Л. Мариона такого рода данность относится ко всему феноменальному, что позволяет сместить фокус истинности с онтологии в область данного, т. е. он предлагает заменить бытие данностью, задать другой критерий истинности, когда «достоверность как исключительный модус истины заменяется данностью» [Марион, 2011а, с. 134]. Отсюда следует, что бытие больше не является критерием истины, оно уходит на задний план:

... явление феноменов происходит без обращения (по меньшей мере обязательного и настоящего) к бытию. Действительно, речь идет о любом созерцании, о факте даваться и о присутствии во плоти – этих трех выражений достаточно для того, чтобы определить идеальную феноменальность феномена, не обращаясь ни к бытию, ни к существу и еще меньше к объективному понятию сущего. Вопрос о том, не уклоняется ли любой феномен, поскольку он является, от бытия, то есть не является ли любой феномен феноменом без бытия, представляется абсолютно легитимным. Это значит, что феноменология могла бы полностью освободиться не только от всякой *metaphysica generalis (ontologia)*, но и от вопроса о бытии (*Seinsfrage*) [там же, с. 133–134].

Поразительным образом, именно после М. Хайдеггера, который так много говорил о забвении бытия, последнее впервые с античных времен сознательно вытесняется из философии. Следуя за Хайдеггером в понимании метафизики как онто-тео-

⁷ Впрочем, интерпретация наследия Хайдеггера по понятным причинам далека от однозначности. К примеру, встречается мнение, что понятие священного в философии позднего Хайдеггера предполагает, что вопрос о Боге может продумываться только из сути бытия. Для этого есть некоторые основания, однако философ озвучивает и другую точку зрения, которая представлена на семинаре в Цюрихе.

⁸ Этой задаче посвящена трилогия: [Marion, 1989; 1997; 2001], см. также: [Capelle-Dumont (ed.), 2015].

логии и, соответственно, соглашаясь с тезисом о конце метафизики, Ж.-Л. Марион ищет неметафизический способ мышления о Боге и находит его в своеобразной версии феноменологии, которая более не нуждается в бытии. Впрочем, надо заметить, что он прошел этот путь не в одиночку: Марион следует в общем направлении французской феноменологии, после приключившегося с ней теологического поворота [Janicaud, 1991]. В частности, он опирается на Э. Левинаса, который говорил о Боге, ориентируясь на опыт Его отсутствия, что осмыслялось как некая инаковость Бога по отношению к бытию [Levinas, 1978]. Как следствие, мыслитель рассматривается не как независимый наблюдатель, а как вовлеченный участник, который затронут происходящим, из-за чего критерий истинности смещается в сторону субъективности (что напоминает, на мой взгляд, попытку вернуться в доэлейские времена, которую когда-то предпринимал Протагор).

Исследователи уже обращали внимание на то, что архаическая религия основывалась не столько на вере, сколько на осмыслении опыта, переживания, ввиду чего вопрос ставился не о том, существуют ли, например, речные божества в действительности, а о том, имеется ли опыт их восприятия, за счет чего преодолевалось противопоставление внешнего и внутреннего, объективного и субъективного [Falter, 2003, S. 330–331]⁹. Иными словами, «то, что волнует» уравнивалось с «тем, что существует». Сегодня уже трудно представить, но дофилософский мир не ориентировался на бытие, не мыслил в категориях *экзистенции*. Такой способ мышления утверждается благодаря Пармениду и открытию бытия, после которого путь смертных больше не сбивается в область мнимого и воображаемого. Вот с этого-то пути и пытается свернуть постметафизическая теология, по крайней мере та ее версия, которая представлена феноменологией данности. Подобно архаической религиозности, которая не смогла устоять под напором античного рационализма, постметафизическая теология пытается противостоять секуляризации, молчаливо признавая ее правоту, поскольку «смерть Бога» принимается за исходное положение. Представители этого направления пытаются найти место религии в светском обществе, что и определяет точку отсчета: вся естественная теология по умолчанию признается утратившей доверие, вся традиционная метафизика признается негодной, одним словом, вся «вера предков» неявным образом признается ошибочной. В этих условиях, когда бытие Бога не получается доказать теоретически, мыслители находят различные способы снять эту проблему, стараются переформулировать вопросы. Подобно культуре до-осевого времени, не проводившей четкой границы между волнующим и существующим, в постметафизической теологии вопрос о Боге сводится к возможности религиозного опыта, оставляя за скобками, соответствует ли этот опыт чему-либо в действительности. Как пишет Дж. П. Мануссакис:

С пришествием феноменологии традиционные вопросы, касающиеся теистических утверждений, – например, спор о существовании Бога – часто выносятся за скобки (метод, известный как феноменологическое *эпохэ*) 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? [Manoussakis, 2006, p. XVI].

Иными словами, раз предшествующим эпохам не удалось доказать бытие Бога, то тем хуже для бытия. Феноменологически последнее утверждение можно прочитать так: «Прежнее правило “сколько явления, столько и бытия”, следовательно, дополняется более существенным утверждением: сколько редукции, столько и данности» [Maigron, 1989, p. 303]¹⁰. Горизонт бытия сменяется горизонтом данности, ко-

⁹ Как пишет Э. Доддс, божественное само вторгалось в сознание человека: гомеровские персонажи «приписывают все виды ментальных (равно как и физических) событий вторжению безымянного и неопределимого даймона, или “бога”, или “богов”» [Доддс, 2000, с. 25–26].

¹⁰ В этой работе Ж.-Л. Марион с феноменологических позиций впервые ставит под вопрос приоритет онтологии за пределами теологии.

торая наполняет мир яркими, насыщенными красками, ибо феномены различаются по степени интенсивности, а вопрос об их истинности не может быть поставлен, потому что достоверность заменяется данностью. Как поясняет А. Ямпольская: «Данность есть высшая феноменологическая конкретность, причем регион данности, по Мариону, включает в себя не только область сущего, но и область не-сущего, того, о чем нельзя вполне сказать, что оно “есть” (картина, икона, лик Другого, событие, откровение); другими словами, это регион не столько онтологический, сколько ме-онтологический» [Ямпольская, 2013, с. 78]. Ясно, что при таком подходе остается без ответа совершенно очевидный и насущный вопрос: несомненно, что религиозный опыт существует, что нам может быть что-то дано, но соответствует ли этой данности что-либо в действительности? Однако такого рода вопрос оказывается нелегитимным, поскольку прежде уже было показано, что Бог свободен от любых ограничений, включая «сам факт бытия». Как утверждает один из видных представителей этого направления: «Бог ни есть, ни не есть, но может быть» [Kearney, 2001, p. 1]. Но если для христианской традиции этот подход до определенной степени оправдан, то феноменология данности имеет целью вывести такого рода безосновность за пределы теологии, вследствие чего уже не только Бог мыслится свободным от бытия, но и любой феномен оказывается *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας*, по ту сторону существования [Марион, 2011a, с. 135]. Онтологическая неопределенность божественного позволяет не только развить 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» [Manoussakis, 2006, p. XVI]. Так традиционные, догматизированные положения, вошедшие в кровь и плоть христианской философии, выставляются монструозными, рождающими порочную волю к власти. И не в последнюю очередь потому, что они требуют рационального обоснования. Но что же предлагается взамен? Некая «слабая теология», герменевтический дискурс, для которого нет фактов, есть лишь истолкования. Оказывается, что «конец метафизики» влечет за собой и «конец реальности»¹¹.

Постметафизическая, точнее, постхайдеггерианская теология рождается из болезненной аффицированности секулярностью, ожидания смерти и опыта отсутствия Бога. Пытаясь найти ответ на вопрос о богооставленности, М. Хайдеггер со свойственным ему пренебрежением к естественным наукам задает отправную точку для развития теологии после метафизики (=после Хайдеггера):

Бытие сущего, понятое как основание, может быть... представлено только как *causa sui*. И вот мы назвали метафизическое имя Бога. <...> Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед *causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать. А посему и без-божное мышление, принужденное отказаться от философского бога, бога как *causa sui*, пожалуй, ближе Богу божественному. И значит это только то, что здесь Ему свободнее, чем способна допустить онто-тео-логика [Хайдеггер, 1997, с. 46, 57–58.].

Отсюда следует, что метафизика создает концептуального идола, который перекрывает доступ к божественному – именно такой вывод делает Ж.-Л. Марион [Марион, 2009, с. 14–40]¹². В этом подходе есть что-то верное, однако он возможен только после принятия вести о «смерти Бога» и согласия с «концом метафизики» (но нужно ли с этим соглашаться?..). В связи с этим и проблематика атеизма в постметафизиче-

¹¹ Последнее утверждение настойчиво проводит Э. Перл в своей недавней работе «Мышление сущего», см.: [Perl, 2014, p. 1–10].

¹² Вопрос о том, не переносится ли в таком случае проблема с большой головы на здоровую, я оставляю за скобками, ибо очевидно, что метафизика, как предполагается, говорившая о Боге неправильно, а потому повинная в концептуальном идолопоклонстве, отнюдь не препятствовала вере в Бога, а наоборот, прямо к ней побуждала, вследствие чего говорить о том, что именно метафизика препятствует доступу к божественному – по меньшей мере сомнительно.

ческой теологии рассматривается лишь в концептуальном отношении, т. е. сводится к тому, что мы создали идола и, следовательно, нужно найти другой язык, чтобы начать говорить о Боге подобающим образом и тем самым преодолеть ощущение Его отсутствия. Этот язык, разумеется, не должен быть онто-центричным, полагают Ж.-Л. Марион и Дж. П. Мануссакис, потому что именно онто-теология, т. е. метафизика, перекрывает доступ к божественному. Поскольку же приставка *онто-* всякий раз оказывается избыточной, возникает соблазн принести бытие в жертву Богу. И если М. Хайдеггер говорил лишь об *ожидании*, ведь «опыт Бога и Его открытости сбывается в измерении бытия», то теперь речь идет о *переживании ожидания*, поскольку опыт Бога случается в измерении аффицированной субъективности, где вопрос о бытии и истине не может быть поставлен – само переживание уже является достаточным основанием для самого себя и всего, что из него следует. И неудивительно, что для теологии, которая довольствуется таким положением дел, бытие и истина оказываются избыточными.

Заключение

Как отмечает С.А. Коначева: «Вместе с появлением метафизики, последовавшим за разрывом с изначальным греческим мышлением, по мнению Хайдеггера, конституируется также а-теизм, который не является просто продуктом философской критики или свободного мышления, но последствием забвения бытия, препятствующего тому, чтобы Бог мог раскрыться в непотаенности бытия» [Коначева, 2010, с. 129]. Однако, поскольку «изначальное греческое мышление» не отличало «то, что волнуется» от «того, что существует», конституирование а-теизма оказывается не чем иным, как переходом от мифа к логосу, различием воображаемого и существующего, т. е. плодом не забвения, а наоборот – открытия бытия. Вопреки М. Хайдеггеру, следовательно, именно бытие препятствует явлению богов, которые больше не вторгаются во внутренний мир человека, стало быть, оно же препятствует и явлению Бога, «смерть» которого берется за исходное положение. Поэтому предполагается, что единственный способ «вернуть Бога в мышление» – перестать искать Его бытие, развернуть классическую методологию к «более осмысленному ряду вопросов», спрашивая «что есть», не узнав «есть ли». И именно это, по моему мнению, ставит под сомнение весь замысел постметафизической теологии, которая уже сама оказывается не столь далекой от концептуального идолопоклонства.

В самом деле, переход от пассивности к аффективности, к феноменологии данного напоминает, хотя и не соответствует этому полностью, возвращение к человеку как мере вещей, – существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют [ДК 80. В. 1], – т. е. оказывается возвращением от логоса к мифу, или попыткой вернуться в те времена, когда было позволительно не различать волнующее (данное) и существующее. Под лозунгом борьбы с онто-теологией Бог лишается статуса высшего Сущего, поскольку этот метафизический ход более не вызывает доверия *континентальной философии*¹³, вследствие чего Он начинает рассматриваться лишь как феномен сознания, насыщенный феномен, как данность или дар, онтологический статус которого оказывается принципиально неопределенным. У такого подхода есть некоторые преимущества, поскольку он избавляет от набивших оскомину «доказательств бытия Божия», однако при этом упускается из виду то, что схожая онтологическая модель предшествовала появлению рациональной теологии, по причине чего раннее христианство противопоставило язычеству не альтернатив-

¹³ Ироничность этой ситуации в том, что пока в континентальной Европе устраивают пышные похороны Бога, потому что наступил конец метафизики, в то же самое время в аналитической философии происходит возрождение метафизики [см.: Лакс, 2015, с. 5–15], т. е. конец, как это нередко бывало в истории христианства, оказывается новым началом.

ную форму религиозного опыта, не иную феноменологию, что безнадежно непродуктивно в компаративном отношении, а учение об истинно Сущем, в результате чего вся мощь античного рационализма была направлена против мифопоэтического мышления и в пользу христианства. Тем не менее спустя столетия оказалось, что меч этот обоюдоострый: примат рациональности бьет по вере, на долю которой остается религия в пределах только разума. Поэтому христианство в очередной раз попадает между двумя крайностями: многообразием религиозного опыта, с одной стороны, и рационалистическим нечувствием к нему, с другой.

Если же посмотреть на эту проблематику изнутри христианства, то окажется весьма затруднительным отличить концептуального идола онто-теологии от того, кто сказал о Себе «Я есть Сущий» (Исх. 3.14). Впрочем, соответствие духу времени предполагает известное безразличие к библейскому тексту – автор же «мертв»... Поэтому, когда архимандрит Дж. П. Мануссакис говорит о монстре всемогущества, всеведения и вездесущия, он предполагает пересмотр традиционной предикации, преодоление метафизики, однако вопрос о цене этой переоценки не ставится, ибо задача заключается лишь в том, чтобы как-то оправдать теологию – не важно какую и какой ценой. Однако для атеизма этого слишком много, а для живой веры – слишком мало.

Список литературы

- Амфитеатров, 1862 – *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной Кафолической восточной Церкви. СПб.: Александр Якобсон, 1862. 283 с.
- Барнз, 2006 – *Барнз Дж.* Мыслители доплатоновской эпохи // Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Т. 1. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2006. С. 3–96.
- Гумилевский, 1865 – *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Чернигов: Ильинский монастырь, 1865. 378 с.
- Доброхотов, 1986 – *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Моск. ун-т, 1986. 248 с.
- Доддс, 2000 – *Доддс Э.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
- Жильсон, 2011 – *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Коначева, 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
- Лакс, 2015 – *Лакс М.Дж.* Метафизика в аналитической традиции // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15.
- Малеванский, 1892 – *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1. Киев: Г.Т. Корчак-Новицкий, 1892. 317 с.
- Малиновский, 1910 – *Малиновский Николай, прот.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. 470 с.
- Марион, 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // *Символ.* № 56. М.; Париж: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
- Марион, 2011а – *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология – на смену теологии // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 124–143.
- Марион, 2011б – О даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 144–171.
- Никифоров, 2008 – *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // *Понятие истины в социогуманитарном познании / Отв. ред. А.Л. Никифоров.* М.: ИФ РАН, 2008. С. 5–29.
- Франкфорт, 1984 – *Франкфорт Г. и др.* В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
- Хайдеггер, 1991 – Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М.: Наука, 1991. С. 233–250.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Хайдеггер М.* Тожество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29–59.

- Хайдеггер, 2001 – *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 445 с.
- Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Акад. проект, 2008. С. 302–367.
- Ямпольская, 2013 – *Ямпольская А.* Феноменология в Германии и Франции: Проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 264 с.
- Analytica posteriora – Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon press, 1964. P. 114–183.
- Backman, 2014 – *Backman J.* From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux // META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. Iași, 2014. Special issue. P. 113–142.
- Broadie, 1999 – *Broadie S.* Rational Theology // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A.A. Long. Cambridge university press, 1999. P. 205–224.
- Capelle-Dumont (ed.), 2015 – Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique / Ed. Ph. Capelle-Dumont. P.: Vrin, 2015. 140 p.
- Carlson, 2003 – *Carlson Th.* Postmetaphysical theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K. Vanhoozer. Cambridge university press, 2003. P. 58–75.
- Cohortatio ad gentiles – Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / Ed. J.C.T. Otto. Vol. 3. Wiesbaden: Sändig, 1971. S. 18–126.
- Cratylus – Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford university press, 1900. P. 383–440.
- De Boni, 2007 – *De Boni L.A.* Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being // New Essays on Metaphysics as “*scientia transcendens*”: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy / Ed. R.H. Pich. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des instituts des études médiévales, 2007. P. 91–113.
- De Trinitate – *Boethius.* De Sancta Trinitate // *Boethius.* De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica / Ed. C. Moreschini. München; Leipzig: De Gruyter, 2005. P. 165–181.
- DK – Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. B.: Weidmann, 1951–1952⁶. 660 S.
- Drozdek, 2007 – *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: The Divine *Arche*. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007. 266 p.
- Duns Scotus. Lectura – *Duns Scotus.* Lectura prol. – I, dist. 1–7. Vol. 16 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 442 p.
- Duns Scotus. Ordinatio – *Duns Scotus.* Ordinatio. Prologus. Vol. 1 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 342 p.
- Falter, 2003 – *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. 329–377.
- Gerson, 1990 – *Gerson L.* God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology. L.: Routledge, 1990. 416 p.
- Heidegger, 1986 – *Heidegger M.* Zürcher Seminar // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 15. Frankfurt a/Main: V. Klostermann, 1986. S. 423–439.
- Honnfelder, 1987 – *Honnfelder L.* Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen / Ed. J.P. Beckmann et al. Hamburg: Meiner, 1987. S. 165–186.
- Jaeger, 1947 – *Jaeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford: Clarendon press, 1947. 259 p.
- Janicaud, 1991 – *Janicaud D.* Le tournant théologique de la phénoménologie française. Combas: L’Eclat, 1991. 96 p.
- Kahn, 2009 – *Kahn Ch.* A Return to the Theory of the Verb *Be* and the Concept of Being // *Kahn Ch.* Essays on Being. Oxford university press, 2009. P. 109–142.
- Kearney, 2001 – *Kearney R.* The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001. 192 p.
- Leask, Cassidy (eds.), 2005 – Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion / Ed. I. Leask, E. Cassidy. N. Y.: Fordham university press, 2005. 368 p.
- Levinas, 1978 – *Levinas E.* Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. 234 p.

Manoussakis (ed.), 2006 – *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* / Ed. J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham university press, 2006. 464 p.

Manoussakis, 2006 – *Manoussakis J.P. Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* / Ed. J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham university press, 2006. P. XV–XX.

Marion, 1982 – *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. P.: Fayard, 1982. 287 p.

Marion, 1989 – *Marion J.-L. Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. P.: PUF, 1989. 314 p.

Marion, 1991 – *Marion J.-L. God without being*. Chicago: University of Chicago press, 1991. 258 p.

Marion, 1997 – *Marion J.-L. Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. P.: PUF, 1997. 452 p.

Marion, 2001 – *Marion J.-L. De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. P.: PUF, 2001. 216 p.

Metaphysica – Aristotle's metaphysics. 2 vol. / Ed. W. Ross. Oxford university press, 1970.

Perl, 2014 – *Perl E.D. Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.

Sass von, Hall (eds.), 2014 – *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought* / Ed. H. von Sass, E. Hall. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 p.

Summa theologica – Thomas Aquinas. Summa theologica. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita. T. 1: Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 660 p.

Theaetetus – Platonis opera. Vol. 1 / Ed. J. Burnet. Oxford university press, 1900. P. 142–210.

Post-metaphysical Theology in the Context of the History of Ontology

Alexey Gaginsky

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy. Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; senior lecturer. St. Tikhon' Orthodox University of Humanities; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article deals with analytics and critics of post-metaphysical theology. Therefore it has two goals: a theoretical goal – to question some theses of post-metaphysical theology, and a methodological one – to show the inner logic of this phenomenon, putting it in the context of the history of ontology. Based on this methodology, the author summarizes the key milestones of European ontology, and against this background examines the post-metaphysical theology and phenomenology of givenness. In particular, the article shows that starting from the works of John Duns Scotus being is understood as a natural phenomenon, which means a fundamental separation of ontology from theology. In sum, ontology is something external to theology. Kant makes the first step towards the complete elimination of ontology from the theological discourse, but only M. Heidegger made the final step in this direction. Based on his philosophy and, in particular, his understanding of metaphysics as onto-theology, which prevents access to the divine, J.-L. Marion develops the phenomenology of givenness, justifying his own theological project, presented in «God without being». Nevertheless, the philosophy of J.-L. Marion is a new version of ontological relativism, which raises the question of whether the project is suitable for theology.

Keywords: history of ontology, post-metaphysical theology, onto-theology, being, God, givenness, J.-L. Marion, phenomenology

References

Antonii (Amfiteatrov). *Dogmaticheskoe bogoslovie Pravoslavnoi Kafolicheskoi vostochnoi Tserkvi*. [Dogmatic Theology of Orthodox Church]. St. Petersburg: Aleksandr Yakobson Publ., 1862. 283 pp. (In Russian)

Aristotelis analytica priora et posterior, ed. W. Ross. Oxford: Clarendon press, 1964, pp. 114–183.

Aristotle's metaphysics, ed. W. Ross. 2 vol. Oxford university press, 1970.

Backman, J. "From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux", *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2014, special issue, pp.113–142.

Barnes, J. "Mysliteli doplatoonovskoi epokhi" [Thinkers of Preplatonic Age], *Grecheskaya filosofiya* [Greek Philosophy], ed. M. Kanto-Sperber, vol. 1. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina Publ., 2006, pp. 3–96. (In Russian)

Beseda sotrudnikov zhurnala «Spiegel» R. Augstain'a i G. Volf'a s M. Heidegger'om 23 sentyabrya 1966 g. [Dialogue with M. Heidegger of Spiegel's Reporters], *Filosofiya Martina Khaideggera i sovremennost'* [Philosophy of M. Heidegger and Modernity]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 233–250. (In Russian)

Broadie, S. "Rational Theology", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long. Cambridge university press, 1999, pp. 205–224.

Capelle-Dumont, Ph. (ed.) *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Paris: Vrin, 2015. 140 pp.

Carlson, Th. "Postmetaphysical theology", *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. Vanhoozer. Cambridge university press, 2003, pp. 58–75.

Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. J.C.T. Otto, vol. 3. Wiesbaden: Sändig, 1971, pp. 18–126.

De Boni, L. A. "Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being", *New Essays on Metaphysics as "scientia transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy*, ed. R.H. Pich. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des instituts des études médiévales, 2007, pp. 91–113.

Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1951–1952. 660 S.

Dobrokhotov, A.L. *Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [Category of Being in Classic Eastern Philosophy]. Moscow: Moskovskii universitet Publ., 1986. 248 pp. (In Russian)

Dodds, E. *Greki i irratsional'noe* [Greeks and Irrational]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 507 pp. (In Russian)

Drozdek, A. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007. 266 pp.

Duns Scotus. *Lectura prol. – I, dist. 1–7*, ed. C. Balic et al., vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 442 pp.

Duns Scotus. *Ordinatio. Prologus*, ed. C. Balic et al., vol. 1. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 442 pp.

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. 329–377.

Filaret (Gumilevskii). *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Chernigov: Il'inskii monastyr' Publ., 1865. 378 p. (In Russian)

Frankfort, G. *V preddverii filosofii: Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka* [Before Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 236 pp. (In Russian)

Gerson, L. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990. 416 pp.

Gilson, E. *Dukh srednevekovoi filosofii*. [Spirit of Mediaeval Philosophy]. Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2011. 560 pp. (In Russian)

Heidegger M. *Onto-teo-logicheskoe stroenie metafiziki* [Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics], *Tozhdestvo i razlichie* [Identity and Difference]. Moscow: Logos Publ., 1997, pp. 29–59. (In Russian)

Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [Main Problems of Phenomenology]. St.-Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 445 pp. (In Russian)

Heidegger, M. "Slova Nietzsche 'Bog mertv'" [Words of Nietzsche "God is dead"], in: M. Heidegger. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya*. [The Origin of Art]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008, pp. 302–367. (In Russian)

Heidegger, M. "Zürcher Seminar", in: M. Heidegger. *Gesamtausgabe*, Bd. 15. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986, S. 423–439.

- Honnfelder, L. „Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14^{ten} Jahrhundert, *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. J.P. Beckmann. Hamburg: Meiner, 1987, S. 165–186.
- Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon press, 1947. 259 pp.
- Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L’Eclat, 1991. 96 pp.
- Kahn, Ch. “A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being”, *Essays on Being*. Oxford university press, 2009, pp. 109–142.
- Kant, I. “Kritika chistogo razuma” [Critic of Pure Reason], in: Kant I. *Sochineniya. V 8-mi t.* [Works in 8 vol.], vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
- Kearney, R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana university press, 2001. 192 pp.
- Konacheva, S. A. *Bytie. Svyashchennoe. Bog: Heidegger i filosofskaya teologiya XX veka* [Being. Sacred. God: Heidegger and Philosophical Theology of 20th century.]. Moscow: RGGU Publ., 2010. 352 pp. (In Russian)
- Leask, I., Cassidy, E. (eds.) *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham university press, 2005. 368 pp.
- Levinas, E. *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. 287 pp.
- Loux, M. “Metafizika v analiticheskoi traditsii” [Metaphysics in Analytical Tradition], *Filosofskii zhurnal* [Philosophical Journal], vol. 8, no. 2. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2015, pp. 5–15. (In Russian)
- Malinovskii, N. *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra Publ., 1910. 470 pp. (In Russian)
- Manoussakis, J. P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham university press, 2006. 464 pp.
- Marion, J.-L. *God without being*. Chicago: University of Chicago press, 1991. 258 pp.
- Marion, J.-L. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001. 216 pp.
- Marion, J.-L. *Dieu sans l’être*. Paris: Fayard, 1982. 287 pp.
- Marion, J.-L. *Etant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997. 452 pp.
- Marion, J.-L. “Idol i distantsiya” [Idol and Distance], *Simvol* [Symbol], vol. 56. Moscow; Paris: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009. 292 pp. (In Russian)
- Marion, J.-L. “Metafizika i fenomenologiya – na smenu teologii” [Metaphysics and Phenomenology instead of Theology], *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 124–143. (In Russian)
- Marion, J.-L. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989. 314 pp.
- Nikiforov, A. L. “Ponyatie istiny v teorii poznaniya” [The Notion Truth in Theory of Knowledge], *Ponyatie istiny v sotsiogumanitarnom poznanii* [Notion of Truth in Socio-humanitarian Knowledge], ed. A.L. Nikiforov. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2008, pp. 5–29. (In Russian)
- O dare: Diskussiya mezhdu Jacque’om Derrida i Jean-Luc’om Marionom [On the Gift: Dialogue between J. Derrida and J.-L. Marion], *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 144–171. (In Russian)
- Perl, E. D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 216 pp.
- Platonis opera*, vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford university press, 1900, pp. 142–440.
- Sass von H., Hall E. (eds.) *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 pp.
- Sil’vestr (Malevanskii). *Opyt pravoslavnogo dogmaticheskogo bogosloviya (s istoricheskim izlozheniem dogmatov)* [Experience of Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Kiev: G.T. Korchak-Novitskii Publ., 1892. 317 pp. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa theologica. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita*, vol. 1.1. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 660 pp.
- Yampol’skaya, A. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: Problemy metoda* [Phenomenology in German and France: Problems of Method]. Moscow: RGGU Publ., 2013. 264 pp. (In Russian)