

Онтологический аргумент в нарративной теологии Э. Юнгеля и в трансцендентализме Б. Вышеславцева

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, taximpylaev@mail.ru*

Герман М. Васильев

*Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова,
Москва, Россия, gervas1453@gmail.com*

Аннотация. В рамках проблемы мышления бытия и веры Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии в статье сопоставляются логики онтологического доказательства бытия Бога в бартианской традиции у К. Барта и Э. Юнгеля и у русского философа Б. Вышеславцева. У Юнгеля в онтологическом доказательстве бытия Бога, в отличие от К. Барта, исчезает акцентированность на имени Бога. Для К. Барта имя Бога выступает событием, для Юнгеля событие Бога становится нарративом. Онтологический аргумент у К. Барта – это движение верующего мышления, проясняющего в имени-событии Бога невозможность его несуществования. Юнгель заменяет вопрос о невозможности несуществования Бога вопросом об осмысленной речи о Боге в языковом событии уникального рассказа (евангельской притчи). Трансцендирование в онтологическом аргументе у К. Барта верифицируется при помощи принципа *analogia fidei*, трансформации платонической модели времени, неокантианской концепции *Ursprung*, теологической интерпретации диалектики веры С. Кьеркегора. Юнгель встраивает модель трансцендирования в языковое своеобразие притчи, опираясь на понятия метафоры и катахрезы. К. Барт направляет усилия верующего мышления на дискурсивную форму прояснения невозможности несуществования события Слова Бога. Юнгель вводит верующего субъекта в языковое событие через притчевую нарративизацию.

Следует констатировать фундаментальные расхождения в началах понимания онтологического аргумента у Юнгеля и Вышеславцева. Картезианская метафизика, по Юнгелю, это не раскрытие очевидности абсолюта в сознании человека (как у Франка и Вышеславцева), а открытие

самоочевидности человеческого Я. И Юнгель, и Вышеславцев выходят за границы метафизики в теме доказательства бытия Бога: в нарратив евангельской притчи (Юнгель), в иррациональный абсолют, данный в опыте свободы (Вышеславцев). Вопрос по Юнгелю и по Вышеславцеву стоит, скорее, не о существовании Бога, а об отношении к нему. (У Вышеславцева – это аксиома зависимости. У Юнгеля – это не присутствие или отсутствие Бога, а языковое событие его Откровения в Слове здесь и сейчас.) Вышеславцев творчески развивает уже за пределами философской системы концепцию онтологического аргумента Франка. Юнгель, в свою очередь, отталкиваясь от работы К. Барта об Ансельме, вводит доказательство бытия Бога в сферу новой герменевтики Э. Фукса и фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Ключевые слова: Э. Юнгель, Б. Вышеславцев, онтологический аргумент, нарративная теология, сублимация, феноменология, метафизика

Для цитирования: Васильев Г.М., Пылаев М.А. Онтологический аргумент в нарративной теологии Э. Юнгеля и в трансцендентализме Б. Вышеславцева // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2026. № 3. С. 36–49. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-3-36-49

The ontological argument in the narrative theology of E. Jüngel and in the transcendentalism of B. Vysheslavitsev

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, maximpylajew@mail.ru*

German M. Vasiliev

*Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia, gervas1453@gmail.com*

Abstract. Within the framework of the problem of thinking about the being and faith of Revelation in German-language theology and Russian religious philosophy, this article compares the logic of the ontological proof of God's existence in the Barthian tradition, as exemplified by Karl Barth and Erich Jüngel, and by the Russian philosopher Boris Vysheslavitsev. Unlike Karl Barth, Jüngel's ontological proof of God's existence eliminates the emphasis on God's name. For Karl Barth, God's name functions as an event, while for Jüngel, the event of God becomes a narrative. Barth's ontological argument is a movement of believing thought, clarifying the impossibility of God's nonexistence in the name-event. Jüngel replaces the question

of the impossibility of God's nonexistence with the question of meaningful speech about God in the linguistic event of a unique narrative (the Gospel parable). Transcendence in Karl Barth's ontological argument is verified through the principle of *analogia fidei*, the transformation of the Platonic model of time, the neo-Kantian concept of *Ursprung*, and the theological interpretation of S. Kierkegaard's dialectic of faith. Jüngel integrates the model of transcendence into the linguistic uniqueness of parable, relying on the concepts of metaphor and catachresis. Karl Barth directs the efforts of believing thought toward a discursive form of elucidating the impossibility of the non-existence of the event of God's Word. Jüngel introduces the believing subject to the linguistic event through parable narrativization.

It is worth noting the fundamental differences in the principles of understanding the ontological argument between Jüngel and Vysheslavtsev. Cartesian metaphysics, according to Jüngel, is not the revelation of the obviousness of the absolute in human consciousness (as in Frank and Vysheslavtsev), but the discovery of the self-evidence of the human self. Both Jüngel and Vysheslavtsev transcend the boundaries of metaphysics in proving God's existence: into the narrative of the Gospel parable (Jüngel), into the irrational absolute given in the experience of freedom (Vysheslavtsev). The question, according to both Jüngel and Vysheslavtsev, is not so much about the existence of God as about one's relationship to him. (For Vysheslavtsev, this is the axiom of dependence. For Jüngel, it is not the presence or absence of God, but the linguistic event of His Revelation in the Word here and now.) Vysheslavtsev creatively develops Frank's concept of the ontological argument beyond the boundaries of philosophical systems. Jüngel, in turn, based on K. Barth's work on Anselm, introduces the proof of God's existence into the sphere of E. Fuchs's new hermeneutics and M. Heidegger's fundamental ontology.

Keywords: E. Jüngel, B. Vysheslavtsev, ontological argument, narrative theology, sublimation, phenomenology, metaphysics

For citation: Vasiliev, G.M. and Pylaev, M.A. (2026), "The ontological argument in the narrative theology of E. Jüngel and in the transcendentalism of B. Vysheslavtsev", *Studia Religiosa Rossica: Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, 2026, no. 3, pp. 36–49, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-3-36-49

Если же Бог мыслится ради него самого,
из-за радости, вызванной Богом,
то уже осуществление мысли о Боге
является доказательством того,
что Бог более чем необходим.

Э. Юнгель

Введение

Одним из перспективных направлений исследований в современной отечественной философии религии стало последовательное сопоставление мышления бытия и веры Откровения в русской религиозной философии и немецкоязычной протестантской и католической теологии XX в.¹ Полученные результаты позволили сделать вывод о том, что христианская теология XX в. в своей фундированности феноменологической, трансценденталистской, диалектической философией тем не менее сохраняет свою автономию по отношению к этим формам знания, а также тем формам мышления, которые были намечены в русской религиозной мысли (метафизике всеединства, софиологии, персонализме), что связано со спецификой теологического мышления. Сравнительный анализ онтологического доказательства бытия Бога в немецкоязычной теологии XX в. и русской религиозной философии расширяет наши представления о логике построения теологического знания, способствует прояснению понимания концептуальной природы теологии и философии, открывает возможности экспликации современных форм теологии.

Фигуры Э. Юнгеля и Б. Вышеславцева выбраны не случайно. Тематизация онтологического аргумента у Юнгеля стягивает ключевые интенции западного философско-теологического мышления Нового времени: теологию Слова Бога К. Барта, новую герменевтику Э. Фукса, картезианскую метафизику, немецкий идеализм, атеистическую философию XIX в., фундаментальную онтологию М. Хайдеггера. Переход от дискурсивной к нарративной теологии, с точки зрения Юнгеля, позволяет разрешить противоречия между христианством и культурой модерна и постмодерна. По мнению протестантского теолога, именно нарратив евангельской притчи как языкового события Откровения Бога адекватно передает в современной культуре *Theologia crucis* Мартина Лютера, идею смерти Бога, преодолевает метафизическую природу теологии.

¹ См.: Мышление бытия и вера Откровения в немецкоязычной теологии и русской религиозной мысли конца XIX–XX вв. М., 2024.

Значительную роль онтологический аргумент играет и в философии Б. Вышеславцева. Ему отводится определенное место в преодолении метафизической природы в мышлении абсолюта, реинтерпретации античного *ἔρος* и христианского *ἀγάπη* в перспективе психоанализа З. Фрейда и К. Юнга. Используя иные научные (психоанализ) и философско-теологические (платонизм, патристическая аскетика, философия всеединства) традиции, русский философ, по сути, остается в рамках общего с Юнгелем проблемного поля: сохранить и сделать понятной христианскую истину в культуре XX в.

Онтологический аргумент в философии Б. Вышеславцева

Онтологический аргумент по Вышеславцеву приводит к уяснению иррациональной природы абсолюта, в том числе и в проблеме ничто. Ничто у русского философа не является абсолютом. Абсолют совершенно инаков, в том числе и по отношению к ничто. Для Вышеславцева абсолютное ничто есть иллюзия. «Ничто нельзя абсолютизировать, ибо фраза: “абсолютно ничего не существует” – явно неверна и опровергается моим существованием»², – пишет Вышеславцев. Если бы трансцендентность означала ничто, она была бы просто уничтожена. Диалектика Хайдеггера недостаточна, потому что он не ставит проблемы абсолютного³ для русского философа. Вступая в философскую полемику с Хайдеггером, Вышеславцев утверждал, что трансценденция ставит человека лицом к лицу не с ничто, а с Самим Абсолютом – с Богом, который запределен как нашему человеческому «я», так и внешнему миру – космосу⁴. Поэтому абсолютное не выступает в роли ничто. Вышеславцев противопоставляет аналитике Dasein Хайдеггера теорию мистического опыта в качестве экспликации отношения к абсолютному. Эту тему автор «Этики преображенного Эроса» относит к онтологическому доказательству бытия Бога. Онтологический аргумент, по мнению Вышеславцева, призван выразить иррациональность абсолютного. Очевидность (аксиома) отношения к абсолютному выступает неклассической формой онтологического аргумента у русского философа.

Абсолют обладает иррациональной природой, которая определяет себя в качестве неметафизического истинно-сущего.

² Вышеславцев Б. Вечное в русской философии. Нью-Йорк. 1955. С. 60.

³ Вышеславцев Б. Вечное в русской философии. С. 60.

⁴ Там же. С. 60.

Онтологический аргумент приобретает черты конструирования абсолюта. Абсолют передается Вышеславцевым, с одной стороны, на языке философии религии Ф. Шлейермахера, и феноменологии религии Р. Отто и М. Шелера. Абсолют как отношение и ценность, абсолют как переживание абсолюта. С другой стороны, русский философ онтологизирует абсолют как ценность и отношение, но не в рамках метафизики. Он переносит интенции неоплатонизма в сферу сублимации (преобразование, творчество), которая невозможна у Вышеславцева без абсолюта и последовательности, в которой низшее всегда предполагает высшее. Как справедливо указывает К. Антонов: «Итак, введя в психологию понятие сублимации, Фрейд, согласно русскому мыслителю, не может развить это понятие из-за своей склонности к “спекуляции на понижение”». Этот пафос профанации является общей чертой Маркса и Фрейда. Противоречая идее сублимации как возведения к высшему, он делает невозможным для них разработку соответствующего учения: ведь высшего, на которое могла бы ориентироваться сублимирующая фантазия, для них нет. В своем понимании отношения Фрейда к Платону и Марксу Вышеславцев, очевидно, следует Франку» [Антонов 2014, с. 60]. Нельзя также не согласиться с мнением В. Кондратьева о том, что «в проекте Б.П. Вышеславцева предпосылки и допущения религиозного философствования будучи замаскированными диалектическими рассуждениями, находятся в отношениях конфронтации с нормами и смыслами эмпирической психологии. Диалектические рассуждения лишь прикрыли собой хорошо обозначившийся уже в XIX в. конфликт между метафизикой и наукой» [Кондратьев 2013, с. 323–324].

Вышеславцев, как и вся русская метафизика, в значительной степени опираются на интерпретацию онтологической тавтологии Р. Декарта в духе раскрытия очевидности абсолюта в сознании человека. Концепция «аксиомы зависимости» Вышеславцева есть в первую очередь развитие неклассической формы онтологического доказательства бытия Бога у С. Франка. Довольно странным выглядит понимание Вышеславцевым феноменологии как установки, когерентной мистическому опыту преодоления чувственно-воспринимаемой реальности ради единения с истинным бытием. Вместе с тем Шлейермахер и Отто вполне углубляют субъективизацию мышления абсолюта, лишая его онтологической природы, что также противоречит стратегии интерпретации Вышеславцева. По русскому мыслителю Шлейермахер снова формулирует, так называемую аксиому зависимости, как *Abhängigkeitsgefühl*, как «чувство безусловной зависимости», составляющую основу религии. «Рудольф Отто и Макс Шелер дают нам более существенное узрение «аксиомы зависимости» в свете современной феноменологии.

И прежде всего они исправляют основную ошибку Шлейермахера, подрывающую значение его философии религии: он разумеет зависимость от «универсума», от вселенной. Но в религии дело идет о совершенно иной зависимости: не от мира, а от Бога»⁵, – утверждает Вышеславцев. Нам представляется, что у Шлейермахера не было никакой ошибки, как и не существовало у Декарта «аксиомы зависимости». *Abhängigkeitsgefühl* автора «Речей о религии» не предполагает зависимости от вселенной или универсума, но только от того, что трансцендентно миру. Эта зависимость абсолютная. От универсума человек ощущает всегда лишь относительную свободу или относительную зависимость. Р. Отто в *Kreaturgefühl*, на наш взгляд, не исправляет ошибку Шлейермахера, а эксплицирует трансцендентное на языке феноменологии, а не в рамках дискурса немецкого идеализма. И Шлейермахер, и Отто не онтологизируют абсолют. Вельте, в свою очередь, критикует Отто за то, что, показывая вместе с Шелером феномен религии в первоначальном цвете, они оставили в тени его корни о основания, не доказав его безусловной серьезности⁶. Именно непроясненность бытийных оснований священного у Отто, по Вельте, не позволила ему открыть внекатегориальный статус священного. Шлейермахер помещает абсолют в сознание религиозного субъекта. Отто стремится превратить абсолют в интенциональный объект. Вышеславцев движется в фарватере Франка в своем стремлении непременно онтологизировать абсолют, хотя и за границами метафизики. Мы полагаем, что мистика выступает обратной стороной метафизики. Выход за границы метафизики должен предполагать и отход от мистического восприятия. Вышеславцев не видит этого противоречия. Преодолевая метафизику, прежде всего неоплатоническую, он стремится сохранить мистическое переживание абсолюта. Если для Франка природа онтологического аргумента состоит в том, «что невозможно мыслить некоторое всеобъемлющее содержание, как только сознаваемое»⁷, то для Вышеславцева в онтологическом доказательстве речь идет о невозможности мыслить абсолют только как нечто переживаемое. Очевидность абсолютного по Вышеславцеву, с одной стороны, недоказуема и непознаваема, а с другой – усматривается в онтологическом аргументе. Русский философ противоречит сам себе. Смысл онтологического аргумента у Вышеславцева состоит в неотмыслимости абсолютного, в интуиции абсолютного (*Ens quo maius cogitari nequit*). Абсолютное при этом выступает бытием. Вышеславцев перефразирует

⁵ Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 38.

⁶ Welte B. Auf der Spur des Ewigkeit. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 303.

⁷ Франк С. Предмет знания. СПб., 1995. С. 124.

формулировку онтологического доказательства существования абсолюта Франка. В целом демонстрирует укорененность своих рассуждений об аксиоме абсолютного в интуициях всеединства «самого выдающегося русского философа». Мощь онтологического аргумента по Вышеславцеву в фиксации парадокса абсолютно-го. Он заключается в том, что при зачеркивании абсолютного «все оставшееся релятивное превращается в единственную, последнюю и исчерпывающую, т. е. абсолютную, реальность»⁸. Подлинные интенции направлены в итоге только на абсолютное. Тут видно у Вышеславцева подспудное стремление к метафизике. «Таким образом, сублимация, заимствованная из тезауруса Фрейда, которая прежде была сублимацией на уровне перенаправления сексуальной энергии на созидание, в интерпретации Вышеславцева с опорой на патристику становится путем восхождения к Царству Божию от низшего к высшему. Тем самым в философии Вышеславцева сублимация наделяется метафизическими характеристиками» [Жукова, Давлетшина 2025, с. 9].

Священное как абсолютная ценность у Отто и Шелера описывается в качестве смысла религиозной интенциональности вне связи с метафизикой. Русский философ не продумывает новую форму онтологии за границами метафизики. Для него абсолютное бытие передается на языке ценностей и интенциональных объектов.

Сомнение и отрицание есть релятивизирующая сила абсолютного, которая живет и действует в нас самих и релятивизирует нас самих, полагает Вышеславцев. У него все низшее предполагает высшее (абсолют). И заслуга в восприятии релятивности низшего через очевидную интуицию абсолюта принадлежит в том числе и Декарту. Для Юнгеля методическое сомнение последнего превращается в форму разрушения метафизики, единства в Боге сущности и существования и в самоутверждение *cogito*.

Онтологическое доказательство бытия Бога в бартианской теологии (у К. Барта и Э. Юнгеля)

У Юнгеля в онтологическом доказательстве бытия Бога, в отличие от К. Барта, исчезает акцентированность на имени Бога. Для К. Барта имя Бога выступает событием, для Юнгеля событие Бога становится нарративом. Онтологический аргумент у К. Барта – это движение верующего мышления, проясняющего в имени-событии Бога невозможность его несуществования. Юнгель заменяет вопрос о невозможности несуществования Бога вопросом об осмысленной

⁸ Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. С. 134.

речи о Боге в языковом событии уникального рассказа (евангельской притчи). Трансцендирование в онтологическом аргументе у К. Барта верифицируется при помощи принципа *analogia fidei*, трансформации платонической модели времени, неокантианской концепции *Ursprung*, теологической интерпретации диалектики веры С. Кьеркегора. Юнгель встраивает модель трансцендирования в языковое своеобразие притчи, опираясь на понятия метафоры и катахрезы. К. Барт направляет усилия верующего мышления на дискурсивную форму прояснения невозможности несуществования события Слова Бога. Юнгель вводит верующего субъекта в языковое событие через притчевую нарративизацию.

У Юнгеля встречаются две версии метафизической формы онтологического аргумента: Ансельма и Декарта. А также неметафизическая, данная в оптике языкового события внутри нарративной теологии.

У Декарта происходит, по Юнгелю, разрушение единства сущности и существования в Боге. *Cogito* получает оправдание в *res cogitans*. Необходимость Бога состоит в самоутверждении человека. Немецкий теолог включает свой анализ онтологического аргумента у Декарта в реконструкцию картезианской метафизики. Он пишет: «Со времен Декарта “я мыслю” рассматривается как фактическая основа всего сущего».⁹ По Юнгелю становится очевидным, что Декарт обеспечил существование Бога таким образом, что это неизбежно должно было привести к разрушению идеи Бога и, следовательно, метафизически обоснованной уверенности в Боге вообще. У Декарта *cogito* стало гарантом существования божественного существа. У Декарта Бог, по Юнгелю, это партнер человеческого сомнения. Он выполняет функцию герменевтического принципа. Юнгель, на наш взгляд, предлагает оригинальную интерпретацию онтологического доказательства бытия Бога у Декарта. Это доказательство относится скорее к типу антропологического аргумента и превращается, тем самым, в антидоказательство бытия Бога. По мнению немецкого теолога, Бог необходим Декарту только для обеспечения непрерывности существования *cogito*. Для Декарта Бог необходим не как самое совершенное существо (*ens perfectissimum*), а только как существо, более совершенное, чем человек¹⁰ (такая трактовка вызывает у нас большие сомнения). По Юнгелю, онтологический аргумент Декарта включает в себя «методическую волю к атеизму»¹¹. Уверенность в Боге приводит поэтапно к разрушению идеи Бога и к отказу от его бытия. Сущность

⁹ *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen, 1977. S. 104.

¹⁰ *Ibid.* S. 154.

¹¹ *Ibid.* S. 160.

и существование Бога столь радикально начинают противоречить друг другу, что само понимание Бога должно распасться. То, что на самом деле придумал Декарт, по мнению Юнгеля, совершенно противоположно движению, присущему онтологическому доказательству Бога. Немецкий теолог противопоставляет онтологический аргумент Ансельма онтологическому доказательству бытия Бога Декарта. У Ансельма мышление Бога предполагает единство в Боге сущности и существования. Юнгель полагает, что будущее доказательство бытия Бога найдет себе прописку за границами метафизики и дискурсивной теологии. И оно будет направлено против онтологического аргумента Ансельма, связанного с определением Бога как *id quo maius cogitari nequit*, и в то же время против картезианского подхода метафизики, переворачивающей бытие с ног на голову *res cogitans*¹². Юнгель, опираясь на Хайдеггера, эксплицирует теологическую онтологию с опорой на изменяемое (преходящее). Немецкой мыслитель трансформирует язык онтологического аргумента. В постметафизическое время дискурсивному мышлению отказано в доступе к Богу.

Современный язык доказательства бытия Бога у Юнгеля включает в себя нарратив притчи, идею диалога, экзистенциальное участие в событии, движение субъекта из себя и в себя, прерывность реальности, эсхатологический обгон, отказ от самооправдания, полагание на Бога, единство с проходящим. Поскольку Богу нет места ни в мире, ни вне мира, его возможно пережить только в его Слове. Тем самым теолог полагает, что самое последовательное доказательство бытия Бога должно приводить к абсурду¹³. Юнгель вводит своеобразное деление на «Бога в конце» и «Бога в начале». В этом делении и пути познания Аквината: *propter quia* и *propter quid*, и критика метафизики Хайдеггера. Бог в конце – это парадоксальное и мучительное обоснование необходимости Бога. Истинное богопознание для Юнгеля начинается с самого Бога и осуществляется ради него. Он пишет: «Если же Бог мыслится ради него самого, из-за радости, вызванной Богом, то уже осуществление мысли о Боге является доказательством того, что Бог более чем необходим»¹⁴. Мышление Бога ради него самого означает его познание в единстве с проходящим. Юнгель противопоставляет мирскую ненужность Бога Декарта участию в событии Слова Бога в нарративе притчи как понимание того, что Бог более, чем необходим. Необходимость Бога в полноте его бытия как акта любви. Божественность – в самоопределении к человечеству. Вечность

¹² Ibid. S. 197.

¹³ Ibid. S. 260.

¹⁴ Ibid. S. 261.

в идентичности с умершим Иисусом¹⁵. Все это формы обоснования существования Бога только исходя из единства с преходящим.

Неметафизическое доказательство бытия Бога у Юнгеля опирается на Откровение Бога как событие его Слова. Это языковое событие Откровения любви. Бог для немецкого теолога принимает решение над бытием и небытием. Он ни то и ни другое. Его сущность тождественна существованию в событии любви. Любовь как соединение жизни и смерти в пользу жизни.

Теологическая онтология Юнгеля выводит проблематику доказательства бытия Бога из-под критики метафизики Хайдеггером. Откровение Бога в качестве языкового события не зависит от бытия и небытия. Но Бог связан с небытием потому, что он есть любовь. Принимая решение над бытием и небытием, Бог входит в небытие и мыслится уже в единстве с преходящим. С точки зрения немецкого теолога, власть и бессилие не противоречат друг другу только в любви. Бытие преходящего для Юнгеля – это спор. Спор между возможностью и небытием, спор между способностью возможности и тягой к небытию. И коль скоро мы поняли возможность как онтологически первичную по отношению к действительности, мы можем также сказать: преходящесть – это спор между бытием и небытием¹⁶. Речь о Боге Юнгель понимает как речь от Бога. Поэтому обращение к Богу может быть только событием. Он приходит в бытие как призванный и как уже признанный¹⁷. Юнгель достаточно убедительно показывает деструкцию сущности и существования метафизической идеи Бога в философии XIX в. Следуя за Д. Бонхеффером, он акцентирует внимание теологии на религиозном значении атеистической философии XIX в. Идея Бога Юнгеля располагается между теизмом и атеизмом. Деструкция метафизической идеи Бога у Л. Фейербаха и Ф. Ницше, по мнению протестантского мыслителя, подводит своеобразный итог классическим доказательствам бытия Бога и открывает нарративную природу процесса богопознания. М. Лютер и Реформация в целом положили начало мышления Бога христианства, исходя из его смерти, тем самым стояла у истоков разрушения метафизической идеи абсолюта. У Фейербаха Бог сохраняет свою идею только в виде полноты человеческого мышления. У Ницше неизменяемая сущность Бога не может соответствовать изменяемой природе мира. Установка Ницше, противопоставляющая ансельмовский аргумент и картезианский подход к метафизике, отрицает у обоих оппонентов одно и то же, а именно возникновение самоопосредования мышления

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. S. 293.

¹⁷ Ibid. S. 338.

в бытии¹⁸. Противопоставляя бесконечность конечности, творческая воля у Ницше по Юнгелю упраздняет самого Бога и проектирует себя как волю к человеческому суперэго, которое выходит за пределы конечного эго. Бесконечное божественное суперэго заменяется волей конечного эго к человеческому суперэго, сверхчеловеку. Существование Бога должно была пасть, чтобы божественное бытие могло быть заявлено как бытие человеческое¹⁹. Несомненно, что в своей интерпретации философии Ницше, Юнгель опирается на хайдеггеровское понимание Ницше как последнего метафизика. Бог в качестве языкового события подрывает трансцендентность Бога метафизики, его невыразимость. Откровение Бога выступает событием его самокоммуникации. Кратко перечислим свойства нарративного богопознания у Юнгеля.

1. Доказательство бытия Бога у Юнгеля возможно только из установки *analogia fidei*. Тем самым оно не только не предполагает *analogia entis*, но и не совпадает с интенцией веры, необходимой в онтологическом аргументе.
2. Языковым воплощение аналогии веры становится нарратив евангельских притч.
3. Откровение возможно только как языковое обновление, как новый способ обращения с миром и человеком.
4. Природу евангельской притчи составляет метафора и катахреза. Несходство открывается в сходстве и наоборот.
5. Единство свободы и ограничения в притчи выражает сущность аналогии веры. Притча воспринимается Юнгелем как герменевтическая модель Царства Божия.
6. Притча реализует эсхатологическое объявление времени.

Выводы

Следует констатировать фундаментальные расхождения в началах понимания онтологического аргумента у Юнгеля и Вышеславцева. Картезианская метафизика, по Юнгелю, это не раскрытие очевидности абсолюта в сознании человека (как у Франка и Вышеславцева), а открытие самоочевидности человеческого Я.

И Юнгель, и Вышеславцев выходят за границы метафизики в теме доказательства бытия Бога: в нарратив евангельской притчи (Юнгель), в иррациональный абсолют, данный в опыте свободы (Вышеславцев). Вопрос, по Юнгелю и по Вышеславцеву, стоит скорее не о существовании Бога, а об отношении к нему.

¹⁸ Ibid. S. 198

¹⁹ Ibid. S. 201.

(У Вышеславцева – это аксиома зависимости. У Юнгеля – это не присутствие или отсутствие Бога, а языковое событие его Откровения в Слове здесь и сейчас.) Вышеславцев творчески развивает уже за границами философской системы концепцию онтологического аргумента Франка. Юнгель, в свою очередь, отталкиваясь от работы К. Барта об Ансельме, вводит доказательство бытия Бога в сферу новой герменевтики Э. Фукса и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Благодарности

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 25-28-00992, проект «Онтологическое доказательство бытия Бога в немецкоязычной теологии и русской религиозной философии XX в. в проблеме мышления бытия и веры Откровения»).

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Science Foundation, project “Ontological proof of the Existence of God in German-language theology and Russian religious philosophy of the 20th century in the problem of thinking being and faith revelation”, no. 25-28-00992.

Литература

- Антонов 2014 – Антонов К.М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 47–67.
- Жукова, Давлетшина 2025 – Жукова О.А., Давлетшина Д.А. Психоанализ и христианская духовность: кризис религиозности в культуркритике Бориса Вышеславцева // Обсерватория культуры. 2025. Т. 22. № 1. С. 4–14.
- Кондратьев 2013 – Кондратьев В.Ю. Б.П. Вышеславцев и Л.С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда // Философия России первой половины XX в. / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН. 2013. С. 314–331. (Философия России первой половины XX в.)

References

- Antonov, K.M. (2014), “The reception of classical psychoanalysis in Russian religious thought and contemporary psychoanalytic theories of religion”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, vol. 55, iss. 5, pp. 47–67.

- Zhukova, O.A. and Davletshina, D.A. (2025), "Psychoanalysis and Christian spirituality: The crisis of religiosity in Boris Vysheslavtsev's cultural criticism", *Observatory of Culture*, vol. 22, no. 1, pp. 4–14.
- Kondratyev, V.Yu. (2013), "B.P. Vysheslavtsev and L.S. Vygotsky: two views on S. Freud's psychoanalysis", in Aleshin, A.I., ed., *Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v.* [Philosophy of Russia in the first half of the 20th century], ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 314–331. (*Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX v.*)

Информация об авторах

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; *maximpylajew@mail.ru*

Герман М. Васильев, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, д. 1, *gervas1453@gmail.com*

Information about the authors

Maksim A. Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *maximpylajew@mail.ru*

German M. Vasiliev, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; *gervas1453@gmail.com*