

ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО АПОФАТИЗМА. ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Настоящая статья посвящена несколько неожиданному, но в то же время и весьма уместному вопросу — перспективам апофатического метода в современной аналитической теологии. По мнению специалистов, аналитическая теология может быть охарактеризована по преимуществу как катафатическая традиция, делающая ставку на логичности и ясности аргументации, в то время как апофатический метод пользуется большей популярностью в современном континентальном богословии. Между тем, основания для постановки вопроса об аналитическом апофатизме могут быть найдены в самой аналитической философии. В целях обоснования этой позиции приводятся идеи американских аналитических теологов Дэвида Бентли Харта и Саймона Хьюита. На примере их работ делается вывод, что *locus classicus* аналитического апофатизма составляет тезис о неререференциальности слова «Бог». В этом положении нет чего-либо принципиально нового. Новизна аналитического апофатизма заключена в том, какое значение этот тезис принимает в свете современной аналитической метафизики. Относительно физикалистской установки тезис о неререференциальности слова «Бог» означает лишь, что «Бог» в строгом смысле этого слова не существует — если за аксиому принимается физикалистский тезис, что всякое существование есть с необходимостью физическое существование. Впрочем, если бы дело обстояло иначе, не было бы никакого места подвигу исповедания веры. Бог открывается нам не столько в отстранённом знании, сколько в экзистенции, человеческом «измерении» нашего существования. Это означает, что для верующего признание физической нереальности (а, соответственно, и абсолютной непознаваемости) Бога — путь исповедания, свободного от посягательств на познание Его природы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Алвин Плантинга, аналитическая теология, апофатизм, Дэвид Бентли Харт, проблема доказательства бытия Бога, Саймон Хьюит.

A.S. PAVLOV

THE PERSPECTIVES OF MODERN APOPHATICISM. THE VIEW FROM THE SIDE OF THE ANALYTIC THEOLOGY

This article is dedicated to a bit surprising but nevertheless quite an appropriate question — the perspectives of the apophatic method in contemporary analytic theology. According to the expert opinion, the analytic theology could be characterized as mainly cataphatic tradition making a bet on logical and clear argumentation while the apophatic method is more popular in contemporary continental theology. Meanwhile, reasons for standing the question about analytic apophaticism could be found in the very analytic philosophy. In order to prove this position ideas

¹ Павлов Алексей Сергеевич — младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: pavlov.alexey@gmail.com.

of American analytic theologians David Bentley Hart and Simon Hewitt are considered. Based on the example of their works the conclusion is drawn that locus classicus of analytic apophaticism is the thesis about non-referentiality of the word “God”. There is no something especially new in this claim. The novelty of analytic apophaticism is what this thesis means in the light of contemporary analytic metaphysics. In relation to the physicalistic stance, the non-referentiality of the “God” thesis means only that “God” in the strict sense doesn’t exist — if it is accepted as an axiom that any existence is necessarily physical existence. Still, if it wasn’t so, there will be no room for the act of faith. God reveals Himself to us not only in abstract knowledge but, rather, in existentia, the human “dimension” of our existing. This means that for believers the admitting the physical non-reality (and, thus, principal non-knowability) of God is the path for faith free from encroachment on an understanding of His nature.

KEYWORDS: Alvin Plantinga, analytic theology, apophaticism, David Bentley Hart, Simone Hewitt, the existence of God problem.

И сказал (Господь Илии): выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдёт, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь.

(3 Цар. 19: 11–12a)

В своём исходном виде аналитическая философия являла собой антиметафизический проект. Аналитические мыслители стремились к разработке универсального теоретического языка, свободного от «бессмысленных» понятий и увязываемого с эмпирическими пропозициями. Под удар попадало тысячелетнее наследие классической метафизики. Но вместе с плевелами классической метафизики серп верификационизма безжалостно отсекал и колосья классической теологии. Неудивительно, что аналитическая философия долгое время служила питательной средой для ориентированного на анализ языка материализма.

Перелом в этой ситуации происходит во второй половине XX в. На фоне краха бихевиоризма в обиход возвращаются ментальные понятия, изгнанные из аналитической философии вследствие проблематичности их включения в физикалистский дискурс [2, 20–23]. В результате значительно расширяется концептуально-проблематическое поле этой традиции. Финальным аккордом становится учреждение в 1978 году Общества христианских философов. Несмотря на то, что программа общества формально не предъявляла каких-либо конфессиональных и доктринальных требований к своим участникам, эта организация объединила под своим крылом многих аналитических философов, открыто исповедующих христианскую веру.

С самого начала аналитическая теология начинает следовать путём приспособления разработанного в аналитической метафизике терминологического аппарата для решения классических проблем христианского богословия. Например, проблема Троицы формулировалась в терминах новейших дискуссий по проблеме тождества личности [11], а проблемы воскрешения [10] и бессмертия души [16] во

многим решались в перспективе теоретических наработок по проблеме «сознание-тело». Такую теологию, используя дистинкцию Отцов Церкви, мы могли бы назвать *катафатической* — в том смысле, что, следуя духу аналитической мысли, эта теология стремится говорить о Боге в рамках единообразного терминологического словаря, отшлифованного в секулярных дискуссиях.

Между тем, согласно святоотеческому учению, катафатическая спекуляция — лишь подготовка к *апофатическому* отрицанию, венчаемому благоговейным молчанием. И чем более мы понимаем, что мы можем понять, тем более наше молчание *осмысленно*. Настоящая статья посвящена несколько неожиданному, но в то же время и весьма уместному вопросу — перспективам апофатического метода в современной аналитической теологии. Что нового может дать апофатизм философской традиции, самая суть которой состоит в рассеивании мрака и неясности, и каким новым пониманием достижения этой традиции могут наполнить молчание перед «божественной тьмой»?

По замечанию А.М. Гагинского¹, аналитическая теология может быть охарактеризована по преимуществу как катафатическая традиция, делающая ставку на логичности и ясности аргументации, в то время как собственно апофатическая традиция снискивает себе больше славы в современном континентальном богословии. Между тем, основания для постановки вопроса настоящей статьи, по мнению её автора, могут быть также найдены и в аналитической философии. Знаменитое выражение Витгенштейна гласит: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чём невозможно говорить, о том следует молчать». Современная аналитическая теология, насколько об этом можно судить, соблюдает первую часть этого методологического *credo*, но пренебрегает второй: по крайней мере, не учитывает необходимости самого разграничения того, о чём можно и о чём нельзя с ясностью сказать. И то, что осталось за границей произносимого, для верующего не может быть просто совокупностью нонсенсов и уловок языка².

Как уже было сказано, аналитическая теология разрабатывается путём формулирования классических проблем христианского богословия в терминах современной аналитической метафизики. Например, в модальном аргументе Алвина Плантинги³ доказывается существование Бога как всемогущего, всезнающего и всесовершенного существа. Это вполне традиционная для западнохристианского богословия дефиниция Бога, однако в ряде случаев понятие «существо» (being) может использоваться в том же значении, что и понятие «объект». Заметим, что у Плантинги атрибуты «всемогущий», «всезнающий» и «всесовершенный» понимаются именно как свойства существа, которое называется «Бог» и обладает этими свойствами во всех возможных мирах. Выходит, доказательство существования Бога аргументируется по аналогии с доказательством существования некоторого объекта, населяющего все возможные миры.

¹ См. видеозапись лекции А.М. Гагинского «Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна» (08.03.2019) // <https://www.youtube.com/watch?v=PVBIPzaPrjI>.

² См. монографию, посвященную мистическо-религиозному прочтению Витгенштейна [6].

³ Этот аргумент представляет собой версию ансельмова онтологического доказательства существования Бога, переосмысленного с точки зрения современной модальной логики (см. [12]).

Помимо чисто технических возражений, которые могли бы быть здесь озвучены, главная проблема этого аргумента состоит в том, что он не производит впечатления своей полной убедительности. Веруем мы или нет, наша интуиция противится понимать Бога просто как объект среди объектов. На эту трудность обращает внимание в своей недавней монографии американский аналитический теолог Дэвид Бенгли Харт [7]. Он полагает, что в современных дискуссиях по проблеме существования Бога нередко наблюдается смешение представлений о Боге в монотеизме и политеизме [7, 28]. Однако различие между этими представлениями, уверен Харт, не сводится к вопросу о количестве божественных агентностей и касается куда более существенных онтологических следствий: фактически речь идёт о наличии двух совершенно разных понятий Бога.

Бог монотеизма, для обозначения которого Харт использует написание слова «Бог» с заглавной буквой, — это то, что можно было бы назвать «трансцендентным началом» мира, «необходимой причиной» всего сущего. В этом смысле «Бог» — нечто, так сказать, нечуждое миру, близкое и сопresentствующее ему, но в онтологическом плане не являющееся ни самим миром, ни одной из его частей. Как следствие, это понятие не может работать в качестве *имени собствен-ного*. В свою очередь, «бог» политеизма — это существо, отличающееся от других существ лишь степенью совершенства и в онтологическом плане принадлежащее тому же порядку бытия, что и остальные вещи мира. В свете этого разграничения проясняется тщетность научного опровержения реальности Бога.

На определённом отрезке истории науки, отождествляемом Хартом со временем отказа от аристотелевско-птолемеевской картины мира, «Бог» подменяется «богом» — низводится до «демиурга», причины в каузальной цепи мира, обладающей такой же онтологической природой, как и все прочие события мира [7, 33]. Наука, убеждённая в том, что она опровергает существование Бога, на самом деле громит созданное ею же самой соломенное чучело. Отвечая на популярное суждение, что вера в Бога ничем не отличается от веры в фей и других сказочных существ, Харт замечает: «Вера в фей — это вера в определённого типа объект, который может существовать или не существовать в мире. <...> Феи и боги, если они существуют, занимают некую часть того же концептуального пространства, что и органические клетки, фотоны и сила тяжести, и поэтому наукам, возможно, есть что сказать о них, если можно найти подходящую среду для их изучения. <...> Напротив, Бог — это бесконечная действительность, которая позволяет либо фотонам, либо (возможно) феям существовать...» [7, 32].

Это замечание Харта проливает свет как на мотивы, так и на фиаско стратегии Плантинги. словно Пилат перед иудеями, Плантинга стремится отстоять реальность Бога перед лицом философского натурализма — установки, которой ныне придерживается подавляющее число аналитических мыслителей. Делает он это при помощи теоретического инструментария самого противника. Однако цель не оказывается достигнутой: предложенный им аргумент неубедителен, поскольку явно противоречит интуиции о непознаваемости Бога и Его превосходстве над сущим и в действительности лишь необоснованно расширяет физикалистскую он-

тологию¹. Используя терминологию Харта, мы могли бы назвать такую позицию латентным, или, что звучит уже совсем парадоксально, *сингулярным* политеизмом. Стало быть, несмотря на обилие методов концептуального анализа, апофатизм по-прежнему является наиболее аккуратным способом говорения о Томе, о Коме никто не знает, кроме Сына и кому Сын хочет раскрыть (Мф. 11: 27).

Впрочем, нельзя сказать, что от такого самоуверенного катафатизма далеко отходит и сам Харт. Проводя дистрикцию между двумя понятиями Бога, т.е. «Богом» и «богом», он понимает под первым *необходимую причину* всего сущего [7, 81–140]. Существование физического мира, по мнению Харта, контингентно. Каузальный анализ, руководствующийся принципом каузальной замкнутости физического, включает всё происходящее в мире в единую каузальную цепочку физических событий. Тем не менее, такой анализ не способен ответить на главный вопрос: *почему* всё вообще скорее существует, чем не существует? «В этом, — уверен Харт, — состоит досадно устойчивая логическая ошибка тех физиков... которые утверждают, что физика теперь обнаружила, как Вселенная могла спонтанно возникнуть из “небытия”... без божественной помощи. <...> Без всякого исключения, всё, о чем они на самом деле говорят, — это просто формирование нашей Вселенной путём перехода из одного физического состояния в другое, от одного способа существования — к другому, но, конечно, не спонтанное возникновение существования из небытия (что логически невозможно)» [7, 89].

Выходит, ответить на поставленный вопрос не получится, если мы не дополним «горизонталь» каузальной цепи физических событий «вертикалью» *causa sui* — необходимой причины, которая не имеет причины ни в чём ином, но обеспечивает возможность этого иного. По всей видимости, *causa sui* — это действительно наибольшее, что мы можем с ясностью сказать о Боге, если вообще пытаемся рационально говорить о Его бытии. Однако и *causa sui* в конечном счёте оказывается ничем более, как идолом нашего ума. Здесь на мгновение следует обратиться к опыту континентальной апофатической теологии и, в частности, к концепции интеллектуальной идолатрии Жана-Люка Мариона [3] — французского мыслителя, формально не принадлежащего аналитической традиции, но чьи идеи, озвученные ещё в середине 70-х гг., без труда вписываются в рамки нашей дискуссии.

По мысли Мариона, интеллектуальный идол имеет место тогда, когда мы пытаемся сократить *дистанцию* — и, прежде всего, дистанцию эпистемического рода — между нами и Богом, объясняя Его через некоторое понятие. Ясно, что для нас это фактически единственный способ положительного говорения о Боге — за исключением использования самого понятия «Бог», которое без конкретного метафизического контекста, впрочем, также утрачивает более-менее отчётливое значение. Между тем, наименование Бога, объяснение Его через понятие, по Мариону, есть подмена неизвестного известным, отдалённого — подручным, что мало отличается от поклонения изваянию из дерева и глины. «Идол, — пишет философ, — должен зафиксировать далёкое и неопределённое божество, обеспечить нам его

¹ Такого рода возражение могло бы быть также высказано в отношении идей и других известных аналитических теологов: например, по поводу субстанциального дуализма Суинберна (см. [4]).

присутствие, могущество, доступность. <...> Собственный характер идола — в том, что божественное фиксируется, исходя из опыта, которым обладает относительно него человек». — И далее: «Идол уничтожает дистанцию, которой идентифицируется и удостоверяется подлинность самого божества — как того, что нам не принадлежит, но к нам нисходит» [3, 20].

Глашатай «смерти Бога», Ницше провозгласил именно смерть идола в нашей онтологической картине мира [3, 21]. В этом отношении позиции Харта и Мариона сходны. Однако последний идёт дальше и утверждает, что признание «смерти Бога» — т.е. признание «смерти “Бога”», «Бога» как *causa sui*, истолкованной в русле хайдеггеровской критики онтотеологии, — является единственно верным способом построения нашего понимания Бога — или, вернее, нашей рефлексии о том, как следует понимать Его [3, 30–31]. Этот же способ, состоящий в признании дистанции между человеком и Богом, Марион распространяет и на наше литургическое с Ним общение.

Тем не менее, указание на идолатричность нашего религиозного языка — лишь постановка первичного диагноза, но не проведение подробной аутопсии. Детализированную апологетику христианского апофатизма можно найти в новой работе американского аналитического теолога Саймона Хьюита [9]. Он начинает с опровержения замечаний, доказывающих несостоятельность апофатического метода, и, в частности, контраргументов уже упомянутого Алвина Плантинги. Первый из них буквально звучит так: «Те, кто пытаются отстаивать это мнение, либо преуспевают в высказывании некоторого утверждения, либо — нет. Если они не преуспевают в этом, то здесь и нечего обсуждать; между тем, если они преуспевают в высказывании утверждения, то они, как представляется, высказываются о свойстве существа, на которое они должны сослаться, и в таком случае по крайней мере некоторые наши понятия должны быть применимы в отношении этого существа, что противоречит отстаиваемому ими мнению. Стало быть, если они и преуспевают в отстаивании некоторого мнения, они отстаивают ложное мнение» [13, 6].

Как можно заметить, Плантинга усматривает в апофатизме частный случай парадокса лжеца: апофатический теолог настаивает, что все положительные высказывания о Боге ложны, из чего следует, что Бог неопишем (*indescribable*); однако «Бог неопишем» — положительное высказывание о Боге, и, следовательно, оно также ложно. Здесь же обнаруживается почва для второго контрапофатического аргумента: если апофатическая позиция верна, то обесцениваются среди прочего и христианские догматы, также по своей сути являющиеся катафатическими высказываниями. Такие суждения, как «Бог Отец — творец мира», «Христос — воплощение Бога-Сына», «Бог троичен по ипостасям, но един по сущности» и др., должны быть либо отброшены, либо признаны *адиафорой*, что в любом случае подрывает догматическое единство Церкви. Поэтому, заключает Плантинга, апофатизм — «тошнотворное варево» по сравнению с «молодым вином» христианских истин [13, 42]. Однако, по мнению Хьюита, такая аргументация — образец интеллектуального «шулерства» [9, 49].

Как богословская традиция, апофатизм обладает солидной историей. Круг персоналий, обращавшихся к этому методу, начинается с ранних Отцов Церкви и за-

мыкается средневековыми авторами наподобие Пьера Абеляра и Фомы Аквинского. Маловероятно, считает Хьюит, чтобы столь утончённые риторы и логики не заподозрили противоречия в своих словах [9, 45–47]. Впрочем, продемонстрировать неубедительность этого аргумента можно и без апелляции к авторитетам. Хьюит предлагает представить апофатизм (A) в виде суждения относительно некоторого класса предикатов P следующей формы: « $A-P$: ни один предикат из P не применим (однозначным образом) в отношении Бога. $A-P$ оставляет открытым вопрос, применимы ли некоторые члены P в отношении Бога по аналогии, или что для всякого F , являющегося членом P , верно то, что Бог не есть F » [9, 47–48]. Это удачная формулировка, позволяющая определить класс P как множество предикатов, обозначающих внутренние свойства личностей или материальных объектов. Трудности начинаются тогда, когда суждение апофатизма принимает форму: «Ни один предикатов класса P не применим (однозначным образом) в отношении x » [9, 48]. Подменяя x на «Бога», мы сталкиваемся с той проблемой, что класс P содержит в себе предикат, который содержит в себе информацию о неприменимости (в отношении Бога) предикатов класса P . Хьюит полагает, что выход из этой проблемы тот же, что и в случае теорий множеств и теорий свойств, — целенаправленное ограничение объёма класса P [9, 48–50]. Апофатический теолог не допускает противоречия, если постулируемая им «неописуемость» Бога, которую Плантинга желает понимать как всю совокупность апофатических суждений, не рассматривается в терминах «неприменимости» (non-applicability) предикатов тварного мира в отношении Бога.

Свою апологию апофатизма Хьюит выстраивает на основе критики ещё одного контрапофатического аргумента, на сей раз принадлежащему американскому аналитическому теологу Майклу Скотту (см. [14]). Этот аргумент включает в себя две посылки: (1) «Бог» — это имя собственное»; (2) «имена собственные выражают свойства, которые определяют их референцию» [14, 86]. В соответствии с дескриптивистским подходом посылка (2) может быть истолкована в том ключе, что всякое имя собственное представляет собой описание или кластер описаний, представляющих собой семантическое содержание, привносимое этим именем собственным во всякое предложение, в котором оно фигурирует. В свете этой интерпретации формулируется собственно сам контрапофатический аргумент. Из посылок (1) и (2) следует, что есть описание (или совокупность описаний), выделяющих Бога в качестве референта понятия «Бог». Тем не менее, утверждается, что Бог принципиальным образом неописуем, т.е. о Нём некорректно говорить так же, как об обычных объектах референции. Стало быть, мы должны либо отбросить посылку (1), либо признать, что неописуемость Бога каким-то образом совместима с посылкой (2), либо отбросить посылку (2).

Скотт отдаёт предпочтение последней опции. Следуя посткрипкеанскому недекриптивистскому объяснению референции, он утверждает, что наличие у понятия «Бог» референта не влечёт за собой наличия у нас способности уникальным образом устанавливать этого референта посредством описаний. Хьюит предлагает пойти ещё дальше и отбросить посылку (1), т.е. отказаться признавать, что «Бог»

вообще является именем собственным¹. Поясняя свою позицию, он привлекает расселовское различие грамматической и логической грамматик. На грамматическом уровне слово «Бог» работает как имя собственное — точно так же, как и имя самого аналитического теолога, т.е. «Саймон». «В то же время, — пишет Хьюит, — я полагаю, что ни в одном [ныне существующем] языке нет такого выражения, которое служило бы именем для Бога так же, как “Саймон” служит именем для меня» [9, 55]. Это положение доказывается в свете крипкеанских понятий окрещения через указание (baptism by ostension) и окрещения через описание (baptism by description) [9, 56–58].

Окрещение через указание невозможно просто потому, что Бог не является частью материального мира, — и, как следствие, оказывается невозможным уточнение остенсии (например, «вот эта *собака* будет называться Понго»). Но по этой же самой причине, полагает Хьюит, невозможно и окрещение через описание. В этом случае оно имело бы форму вида: «Референтом слова “Бог” является такой x , как $f(x)$ » [9, 58]. Между тем, это выражение имеет смысл лишь в том случае, если мы понимаем, что значит x , т.е. если x работает как имя собственное. Референция некоторого понятия может быть установлена либо посредством либо окрещения через указание, либо окрещения через описание. Первая объявляется невозможной в силу соображений, указанных выше. Но и окрещение через описание оказывается невозможным вследствие того, что в таком случае референция x должна устанавливаться посредством выражения «Референтом x является такой x_i , как $f(x_i)$ », и, стало быть, мы впадаем в порочный регресс. Соответственно, заключает Хьюит, поскольку референт понятия «Бог» невозможно установить ни посредством указания, ни посредством описания, оно вообще не является именем собственным.

Как мы видим, *locus classicus* современной апофатической теологии таков, что на логическом уровне понятие «Бог» не работает точно таким же образом, как и имена собственные. В этом суждении нет чего-либо принципиально нового. Об условности всех божественных имён впервые в истории христианской мысли отчётливо заявил Псевдо-Дионисий. В разное время и на разных философских языках об этом говорили Григорий Нисский, Фома Аквинский, Кант. Суть «безымянности» Бога — не без привнесения в жертву норм русского языка — пытался ухватить наш русский религиозный мыслитель о. Сергей Булгаков, говоря: «Бог есть НЕ-что (и НЕ-как, и НЕ-где, и НЕ-когда, и НЕ-почему). Это НЕ не есть даже ничто, и с ним ещё связано отношение к какому-либо *что* (ибо небытие есть лишь спутник бытия, и ничто — тень *что*, а как самостоятельное понятие вовсе не существует» [1, 102].

Новизна аналитического апофатизма раскрывается в том, какое значение тезис о нереференциальности слова «Бог» принимает в свете современной аналитической метафизики. На сегодняшний день физикализм — мировоззрение доминирующей части аналитических философов. Но, по-видимому, не будет преувеличением сказать, что он также служит главным поставщиком языка самого аналитического философствования. Дуалистические и идеалистические онтологии являются пере-

¹ Как мы говорили выше, ровно такой же позиции придерживается и Дэвид Бенгли Харт.

вёрнутым с ног на голову физикализмом в том смысле, что они стремятся опровергнуть физикалистскую посылку о метафизической первичности физического перед лицом самого физикализма и на его же языке, — в терминологии объектов и их свойств. Исходя из этого, мы могли бы говорить о физикализме не просто как об онтологической опции, но — шире — как об установке, задающей границы нашего говорения о мире. Относительно этой установки тезис о неререференциальности слова «Бог» означает лишь, что «Бог» в строгом смысле этого слова *не существует* — если за аксиому принимается физикалистский тезис, что всякое существование есть с необходимостью физическое существование (что бы мы в данном случае под этим ни понимали¹).

Именно из-за этого апофатизм не может быть выстроен на почве ненатуралистических [18, 69–90] ревизий мистерианства — позиции, согласно которой проблема «сознание-тело» принципиально неразрешима вследствие наших естественных когнитивных ограничений. Последняя — и, в частности, связанная с ней методология трансцендентального натурализма [5], — во многом и была задумана как способ разграничения потенциально разрешимых и принципиально неразрешимых проблем; того, о чём можно и о чём нельзя с ясностью сказать. Тем не менее, если наша когнитивная замкнутость, как утверждает Колин Макгинн, вызвана физическими причинами, т.е. сама является физическим феноменом, она может распространяться только на другие физические явления, т.е. на существующее в физическом смысле.

Более того, физикалистская перспектива обнажает немощь даже самих наших базовых теологических понятий. К примеру, сказать: «Бог *трансцендентен*» — значит фактически сказать: «Бог вне мира». Но сказать «Бог вне мира» — значит допустить категориальную ошибку. «Вне» — это пространственное понятие. Что-то может быть вне чего-то лишь в пространстве, и если под пространством понимается некая фундаментальная особенность физического мира, нечто не может быть вне мира — по крайней мере, в буквальном смысле этого слова. Стало быть, когда мы силимся помыслить нечто «потустороннее» материальному, мы мыслим как раз, напротив, что-то очень материальное. Мы не можем не мыслить отношения трансцендентности *по аналогии* с пространственными отношениями физических объектов. Это и не удивительно, поскольку не в меньшей мере материален и наш ум, сам суть плоть от плоти этого физического мира, что убедительно доказывается когнитивными науками.

Другой пример — понятие божественной ипостаси. Что мы имеем в виду, когда говорим, что Бог троичен по ипостасям, но един по сущности? Пусть даже «ипостась» уравнивается по своему значению с понятием «личность» (person), как это имело место в дискуссиях вокруг проблемы Троицы в английской теологии XVIII в. [17], — мы сталкиваемся с теми же концептуальными трудностями, с какими мы сталкиваемся и относительно понятия «личности». Ситуация усугубляется тем, что если в обычных случаях мы можем иметь некоторые представления о носителях, на которых были реализованы личности, в случае «ипостаси» мы

¹ О значении понятия «физический» в контексте философского физикализма см. [15].

едва ли можем судить о природе Её обладателя. Всё это свидетельствует о том, что язык, укоренённый в физикалистском дискурсе — равно как и вообще наш язык, эволюционно предназначенный для говорения о материальном мире, *частью* которого он является, — нерелевантен для точного говорения о Боге. Выходит, актуальность апофатизма как теологического метода несколько не умалилась, поскольку не изменилась сама ситуация, в которой мы находимся, пытаясь говорить о божественном.

Таким образом, на поверку оказывается, что наше говорение о Боге — это в действительности говорение о чём-то *ином*. Но о чём именно? Если мы стоим на позициях натуралиста — человека, мыслящего *благоразумно*, но исключаящего для себя возможность веры, — «Бог» для нас — такой же нонсенс, как «эфир» или «кентавр». Бог в этом случае — «пустое» понятие, понятие без референта в физической реальности, каким бы образом наше представление о последней не изменялось в ходе развития естественных наук. Цена, которую мы уплатили за обладание этим разноплановым знанием о мире и себе, — утрата *невинности*. Но, единожды утратив невинность, невозможно вернуться к блаженству неведения. Утрата невинности *необратима*. И в данном случае неблагоприятие — действовать вопреки тому, что открылось в свете этой утраты.

Неблагоразумно не верить, что мы суть ни что иное, как биологические организмы. Неблагоразумно не считать, что наше сознание укоренено в нейронных процессах мозга. Подобно тому, как неблагоприятно препятствовать медицинскому вмешательству, отрицая физические причины сознательно переживаемых нами страданий, неблагоприятно не быть натуралистом в плане понимания мира в целом. Но в том-то и дело, что Царствие Небесное берётся не знанием, но силою *веры*. Если бы слово «Бог» действительно могло бы иметь в той или иной степени идентифицируемого референта, не было бы никакого места подвигу исповедания. Но Христос говорит: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20: 29). Не заслуживает веры то, что *уже* может быть обретено на уровне абстрактного мышления в виде понятия. Стало быть, вера — это нечто *сверх* знания и здравого смысла, некоторое добавление к нашему благоразумному образу мысли, которого, мы, впрочем, также не должны терять. И для верующего признание физической нереальности (а, соответственно, и абсолютной непознаваемости) Бога — путь исповедания, свободного от посягательств на познание Его природы. Чтобы обрести Бога, мы должны совершить исаакову жертву — заклать идола, «Бога», гнездящегося в нашем Его понимании, т.е. фактически отринуть то, к чему привязаны и что болезненно лелеем.

Но допустим, что такая жертва уже совершена: чем же усмирить алчущий объяснения разум? Представляется, что здесь мы могли бы пойти двумя путями: либо попытаться помыслить о Боге как о Том, что вообще не причастно дистинкции бытия и небытия, либо признать, что натурализм как способ говорения о мире не абсолютен и возможны другие способы говорения. Как можно заметить, первый подход по своей сути онтологический, а второй — эпистемологический.

Сначала скажем несколько слов об онтологическом подходе. Представляется, что существование — наиболее базовое свойство вещи, и, соответственно, наибо-

лее базовый предикат, который мы можем чему-либо приписать. Относительно любой вещи можно сказать, что либо она есть, либо её нет. Однако каков *онтологический статус* вещи, которая, как утверждается, и не есть, и не не-есть? Что мы имеем в виду, когда говорим, что *есть* вещь, которая и не существует, и не не-существует? Когда мы задумываемся об этом, нам хочется сказать: вещи, которая и не есть, и не не-есть, *нет*. Но не парадокс ли, что то, что *ex hypothesi* не причастно дистинкции бытия и не бытия, на поверку будто бы всё равно оказывается причастным этой злосчастной дистинкции? На самом деле, за этим ходом мысли в который раз скрывается наше стремление помыслить *трансцендентность*.

Проблема здесь та же, что и в случае классических подходов к пониманию трансцендентности: *за пределами бытия невозможно помыслить иное* — пусть даже это бытие умышленно и определяется как совокупность всего, что ныне принято называть «физическим». Посему куда более осторожным в методологическом плане представляется сформулированный выше эпистемологический подход. Основания для него могли бы быть усмотрены в «идолатричности» самого нашего метафизического языка. Строго говоря, в мире нет таких вещей, как «объекты» и «свойства». Всякий непрерывный объект на самом деле представляет собой пустое пространство между его отдельными физическими частицами, также бесконечно делимыми.

Непрерывность, равно как и цвет, запах и другие подобные атрибуты, относятся к классу вторичных свойств, являющихся содержанием сознательного опыта, а не чем-то, имеющим место независимо от последнего. Выходит, объекты в привычном их понимании — это, прежде всего, *манифестарные* объекты — то, как вещи репрезентированы в нашем сознании. Несколько сложнее, впрочем, дело обстоит с понятием свойства. В аналитической метафизике по-прежнему доминирует качественный подход¹, согласно которому объект представляет собой совокупность инстанцированных в нём свойств. Между тем, представляется вполне возможной позиция, что свойство не является (в буквальном смысле) мериологической частью объекта, и само различение объектов и свойств носит не столько онтологический, сколько абстрактный характер. Такой *номинализм свойств* мог бы иметь значительные последствия не только для богословия, но и для самой аналитической философии и, в частности, аналитической философии сознания, — особенно для той её части, в которой выясняются онтологические отношения между разноуровневыми типами свойств, — однако изложение этой позиции уже потребовало бы написания отдельной статьи.

Как бы тому ни было, для христианина граница рассечения того, о чём можно и о чём нельзя с ясностью сказать, пролегает в парадоксальной фигуре Христа. Вера в Него оправдана хотя бы той сладостью, которой исполняется сердце, вмещающее в себя то, что *ineptum est*: Бог ступил на землю, «трансцендентное» явилось в «имманентном». Мы веруем, что Христос — в равной мере и человек, и *Бог*, что бы мы ни понимали под этим последним словом. Но *Логос* стал плотью (Ин. 1:14),

¹ См. защиту качественного подхода в противовес аристотелевскому подходу, отстаивающему реальность некачественного аспекта вещи, или субстрата [8].

а не понятием, чтобы спасти нас в полноте нашего бытия. Никто и никогда не приходил к вере в Бога на основании одних лишь теоретических выкладок, а если кто-то и утверждает обратное, то в действительности говорит не о вере (faith), а веровании (belief). Напротив, Бог открывается нам не столько в отстранённом знании, сколько в *экзистенции*, человеческом «измерении» нашего существования — той стороне нашего опыта, которая заявляет о себе с особенной отчётливостью, когда мы отвлекаемся от всех спекуляций и учёных книг. Нравственное чувство, чувство прекрасного, любовь — вот тот далеко не полный перечень подлинно человеческих чувств, приводящих нас к вере в Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. Т. 1. СПб., 1999.
2. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009.
3. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. 2009. № 56.
4. *Павлов А.С.* Субстанциальный дуализм Ричарда Суинберна: современное состояние и критика // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3.
5. *Павлов А.С.* Трансцендентальный натурализм Колина Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2020. № 2.
6. *Федотов Ю.С.* Религиозный аспект метафизики Людвиг Витгенштейна. Тамбов, 2020.
7. *Харт Д.Б.* Новые ответы у границ разума. М., 2019.
8. *Denkel A.* Object and Property (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
9. *Hewitt S.* Negative Theology and Philosophical Analysis. Only the Splendor of Light. New York: Palgrave MacMillan, 2020.
10. *Inwagen van P.* The Possibility of Resurrection // Rea M. (Ed). Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 2. Providence, Scripture and Resurrection. Oxford: Oxford University Press, 2009.
11. *Moreland J.P., Craig W.L.* The Trinity // Rea M. (Ed). Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1. Trinity, Incarnation and Atonement, Oxford: Oxford University Press, 2009.
12. *Plantinga A.* The Nature of Necessity. New York: Oxford University Press, 1979.
13. *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press, 2000.
14. *Scott M.* Religious Language. New York: Palgrave MacMillan, 2020.
15. *Stoljar D.* Physicalism (New Problems in Philosophy). Oxford: Oxford University Press, 2010.
16. *Swinburne R.* Mind, Brain and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013.
17. *Uzgalis W.L.* (Ed.). The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–18. New York: Broadview Press, 2011.
18. *Vohánka V.* Mysterianism about Consciousness and the Trinity // Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensia. 2013. Vol. 14.