
Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания

© 2022 г. А.С. Павлов

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

*E-mail: pavlov.alexey@gmail.com
<https://istina.msu.ru/profile/alexeyspavlov/>
<https://orcid.org/0000-0002-4118-1827>*

Поступила 31.01.2022

В настоящей статье предпринимается попытка разработки христианского физикализма в границах православного богословия и предлагается оценка их концептуальной совместимости. Христианский физикализм представляет собой результат апплицирования физикалистского подхода в аналитической философии сознания на проблематику аналитической теологии. Это тезис, постулирующий физический характер души. Он подразумевает антропологическое монофизитство, поскольку этим тезисом устанавливается, что тело и душа обладают одной и той же природой. Православное богословие во многом работает в каркасе античной философии, а христианский физикализм является венцом современной аналитической мысли. Сопоставление этих двух типов дискурса возможно благодаря тому, что христианский физикализм не затрагивает области православной догматики. Вместе с тем он влечет существенные следствия как для христианской антропологии, так и для исходящей из нее халкидонской христологии. В частности, возникают трудности при объяснении человеческого посмертного опыта, ипостасного единства Христа и трихотомических антропологических моделей. Более того, непонятно, насколько вообще физикалистские взгляды по этим вопросам совместимы с христианским мировоззрением. Для последнего характерно представление о личностном и феноменальном характерах человеческого опыта. Стало быть, главный вопрос – какого рода объяснение этих атрибутов предлагает христианский физикализм. Теоретические построения редуктивного физикализма идут вразрез не только с убеждениями здравого смысла, но и устойчивыми интуициями религиозного мировоззрения. Но дело, по-видимому, не столько в терминологии аналитической метафизики, сколько в самом человеческом способе описания мира. Пытаясь рационально помыслить Бога, мы используем понятия, предназначенные для описания фактов физического мира, что неминуемо ведет к искажению нашей картины мира.

Ключевые слова: аналитическая метафизика, аналитическая философия сознания, онтология личности, православная антропология, православное богословие, проблема воскрешения тела, проблема сознание-тело, халкидонская христология, христианский физикализм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-6-98-108

Цитирование: Павлов А.С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108.

Christian Physicalism: on the Frontiers of Orthodoxy Anthropology and Analytic Philosophy of Mind

© 2022 Alexey S. Pavlov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: pavlov.alexey@gmail.com
<https://istina.msu.ru/profile/alexeyspavlov/>
<https://orcid.org/0000-0002-4118-1827>*

Received 31.01.2022

This article attempts to develop Christian Physicalism within the boundaries of Orthodoxy theology, and it also offers an assessment of their conceptual compatibility. Christian Physicalism is the result of the application of the physicalist approach in the analytic philosophy of mind to the circle of problems of Analytic Theology. This is a thesis postulating the physical character of the soul. It implies anthropological monophysitism because it holds that body and soul have the same nature. Orthodoxy Theology generally operates within the framework of ancient philosophy while Christian Physicalism is the crown of the contemporary analytic tradition. Comparison of these two types of discourses is possible since Christian Physicalism it do not touch the dogmatized areas of Orthodoxy Theology. However, it implies some substantial consequences both for the whole of Christian Anthropology and for the Chalcedonian Christology in many respects proceeding from it. In particular, difficulties arise in explaining human posthumous experience, the hypostatic identity of Christ, and trichotomous anthropological models. Moreover, there is not clear whether physicalists' views on these questions are compatible with the Christian worldview at all. The latter characterized by the idea of the personal and phenomenal character of human experience. The main question, therefore, is what kind of explanation of these attributes does Christian Physicalism offer? The theoretical speculations of Christian Physicalism go against not only the beliefs of common-sense but also the strong intuitions of a religious worldview. But the point is not so much in the terminology of analytical metaphysics, as in the very human way of describing the world. Trying to think rationally about God, we use concepts designed to describe the facts of the physical world, which inevitably leads to a biasing of our picture of the world.

Keywords: analytic metaphysics, analytic philosophy of mind, Chalcedonian Christology, Christian physicalism, orthodoxy anthropology, orthodoxy theology, person ontology, the mind-body problem, the resurrection of body problem.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-6-98-108

Citation: Pavlov, Alexey S. (2022) "Christian Physicalism: on the Frontiers of Orthodoxy Anthropology and Analytic Philosophy of Mind", *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2022), pp. 98–108.

Введение

В 1970 г. Дональд Дэвидсон [Davidson 1970] представил формулировку знаменитого тезиса *супервентности*. По замыслу, этот тезис должен был использоваться для преодоления трудностей, с которыми столкнулась теория тождества – популярная в те времена позиция, утверждавшая онтологическое тождество ментального и физического. Его особенность в том, что он устанавливает *метафизическую зависимость* высокоуровневых свойств от низкоуровневых – в данном случае физических – свойств.

Впоследствии тезис супервентности стал точкой согласия для всех, кто считал, что сознание укоренено в мозге. Сегодня в аналитической философии сознания доминируют именно физикалистские подходы, пытающиеся ответить на вопрос, как сознание порождается мозгом и допустимо ли вообще говорить о нем как о реальном феномене¹. Теоретические наработки аналитической философии не могли остаться незамеченными миром богословия. Результатом творческого усвоения этих идей в западном богословии стала аналитическая теология. По-новому были осмыслены и сформулированы основные проблемы триадологии, христологии, сотериологии и т.д.

Но иногда аналитические теологи перенимают у аналитических философов не только терминологию и специфический стиль мышления, но и сами их онтологические опции. Помимо вполне традиционных подходов в дискуссиях теперь фигурирует такая немыслимая ранее позиция, как *христианский физикализм*. Ее сторонники полагают, что Священное Писание нельзя рассматривать на манер учебника по физике. Библия не содержит замечаний, позволяющих однозначно специфицировать онтологический статус сознания и личности. Христианство совместимо с самыми разнообразными онтологиями – и в первую очередь с физикализмом как онтологическим каркасом современной науки.

Нетрудно догадаться, что эта концепция несет весьма существенные последствия для *христианской антропологии* – богословской дисциплины, пересекающейся в своей объектно-предметной области с проблематикой аналитической философии сознания.

Христианская догматика выковывалась в вынужденной полемике с ересями, угрожавшими исказить и упростить то, что было открыто в радостной вести Христа. Принятая в православном богословии терминология – не результат произвола, но доступный человеческому разумению концептуальный аппарат, призванный схватить и зацементировать важнейшие моменты христианского вероучения.

Однако ничто не мешает избрать объектом спекуляций ту часть святоотеческой мысли, что касается *теологуменов* – частных богословских мнений. Православная антропология принадлежит к числу таких недостаточно догматизированных, «буферных» зон, отделяющих православное знание от светской науки [Давыденков 2017, 284–285].

Настоящая статья по своему характеру экспериментальна: в ней предпринимается попытка разработки христианского физикализма в границах православного дискурса. Такая постановка вопроса, впрочем, не таит богословской апологетики. В эмпирических науках эксперимент позволяет оценить безопасность и эффективность применения некоторого метода. Теоретический эксперимент по сути выполняет ту же самую «проверочную» работу – важно лишь сохранять почтительное расстояние от экспериментального объекта, рассматривая последний как опцию в серии перебираемых и отбраковываемых концептуальных моделей. Ущерб, который мы могли бы здесь понести, – преуменьшение значимости того, что в перспективе православной антропологии делает человека *человеком*. Но избежав впадения в такого рода интеллектуальную «прелесть», мы смогли бы оценить перспективы диалога между православием и наукой, религией и современностью.

Душа – это тело

Принято считать, что христианство в целом мыслит состав человеческой природы дуалистически. С одной стороны, есть тело – то, что имеет атрибуты стандартного физического объекта: так сказать, «вещь среди вещей». С другой стороны, с этим телом каким-то образом связана душа – то, что способно пережить смерть тела, и то, что зачастую ассоциируется с сознанием или, как сейчас принято уточнять, феноменальным опытом.

Но такой образ мысли господствовал не всегда. Еще в период сложения христианской догматики некоторые отцы Церкви считали, что душа столь же материальна, как и связанная с нею плоть. Такого мнения, к примеру, придерживался Тертуллиан, оттолкнувшийся от метафизики стоиков. Душа – это «дуновение», неосязаемое, как воздух, вещество [Тертуллиан 1994, 59]. Гибель тела не может причинить ей вреда: она выдувается из нее и стремится к себе на родину – на Небеса. Однако по своей природе душа действительно материальна, поскольку нематериального существования не бывает вообще.

Ввиду этого не следует переоценивать оригинальность христианского физикализма как собственно материалистического взгляда на состав человеческого естества. Его подлинная новизна в том, *каким образом* он обосновывает телесный характер души.

Легко сказать, что такое физикализм – это тезис о том, что всё физично [Stoljar 2010, 17]. Гораздо труднее ответить, что меняет этот тезис в нашем понимании мира. Что значит быть физическим? Мы могли бы сказать: это значит разделять свойства, общие для всех объектов: камней, дорожных знаков, планет и т.д. Тем не менее мы забываем о своей естественной когнитивной ограниченности. Есть множество вещей, скрытых от нашего восприятия (например, кварки и атомы), и, наоборот, есть множество вещей, имеющих место лишь в качестве содержаний нашего сознательного опыта (например, звуки и цвета).

Во многом наше представление о мире сформировано наукой. Но и здесь не всё так просто. Если мы говорим, что физическое – это то, что может выступать объектом научного познания, то неизбежно оказываемся в плену исторических превратностей науки. Очевидно, что наше нынешнее знание не столь полно, каким оно может быть в будущем, и нет гарантии, что грядущие открытия не опровергнут всё, что мы думаем о мире сегодня.

Мы не будем углубляться в детали этих тонких и порой довольно остроумных дискуссий, которыми так славится аналитическая философия. Достаточно будет повторить, что физикализм – это тезис, устанавливающий, что сознание по своей природе физично. Теперь будем считать, что в богословии под «душой» понимается то, что в философии и когнитивных науках принято понимать под словом «сознание». Тогда христианский физикализм может быть определен как тезис о физической сути души.

Мы имеем здесь дело с *антропологическим монофизитством*, поскольку душа и тело, как полагают христианские физикалисты, являются вещами одной и той же онтологической природы. Это сильное утверждение, бросающее тень как на всю христианскую антропологию, так и на исходящую из нее халкидонскую христологию. Христианский физикализм имеет следствия, касающиеся разных областей аналитического дискурса, но основные его «зоны влияния» – онтология сознания [Baker 2011], онтология личности [Inwagen 2007], проблема воскресения плоти [Меррикс 2013].

Смерть без души

На первый взгляд, христианский физикализм будто бы подводит очевидное основание под христианский догмат о воскресении плоти. Сознание зависимо от тела: невозможно воскресить человека, не воскресив его целиком. Неудивительно поэтому, что христианские физикалисты уделяют этому догмату так много внимания [Гаспаров 2017]. Между тем приобщение природы души к природе тела имеет то странное следствие, что, умирая, человек умирает *полностью*, умирает без следа. В человеке не остается ничего, что могло бы осознавать, быть субъектом его дальнейшего посмертного предназначения.

Претерпевает изменения и сотериологическая оптика. Мои чаяния теперь не в том, что во мне есть нечто, способное пережить мое тело, но в том, что я, сам плоть от плоти, буду воскрешен в полноте своего телесного естества. Мое спасение *вне* меня. Христос по ту сторону моих чувств и мыслей, состояний и снов, физиологических отправлений моего тела и безнадежных потуг моего ограниченного телесного ума. Всё, что должно произойти с телом, случится, и оно умрет, но однажды будет воздвигнуто к жизни внешней силой, «мышцею Господней» (Пс. 88:14).

Как следствие, с особенной силой заостряется момент благодатного спасения. Господь вмещивается в процессы мира тления и вырывает человека из лап смерти. Это коррелирует с протестантской теорией спасения, отрицающей сотериологическую достаточность человеческих поступков и оставляющей последнее слово за Его волей². Христос спасает нас вне нас, поскольку нас буквально *нет*. В день второго пришествия мы будем призваны *вне себя* – не по земным заслугам и достижениям, но по одной лишь благодати. От милосердия Бога зависит не только мое спасение, но и сама моя жизнь.

Независимо от того, какой позиции мы придерживаемся по проблеме онтологического статуса души, надо разобраться, что послужило основанием для возведения в догмат воскресения плоти.

В трактате, приписываемом традицией Иустину Философу, говорится: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет – она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, – оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению, – то Он призвал не часть, но целое, то есть тело и душу» [Иустин Философ 1995, 469–484].

Схожий ход мысли обнаруживается и в одном сочинении уже упомянутого Тертуллиана. Эта работа интересна тем, что в ней ведется прямая полемика с гностиками, допускающими воскресение одной лишь души. Отстаивая не только прижизненную, но и посмертную неразрывность соединяющих душу и тело уз, богослов замечает:

«Следует полагать, что душа, как существо более родственное Богу, ведет и господствует. Плоть же прославляется тем, что заключает в себе родственную Богу душу и дает ей возможность господствовать. <...> Итак, хотя плоть считается служанкой и рабой души, она предстает ее сообщницей и сонаследницей. Если такова она во временной жизни, то почему не в вечной?» [Тертуллиан 1994, 188–248].

Замечание мыслившего достаточно по-материалистически Тертуллиана важно для нас еще и потому, что позволяет убедиться, что основанием для догматизации воскресения плоти служила вовсе не убежденность в метафизической «немощи» души. Мировоззрение позднеантичного человека имело перевернутую по сравнению с нашей картиной мира оптику. Доказательства, по его разумению, заслуживала не столько реальность Бога, сколько реальность мира, не имеющего своих вне Него онтологических «корней». Православная мысль, также водимая здесь этой мировоззренческой установкой, тем не менее стремится обосновать, что не всё материальное гинет в грядущей смене вех. Однако воскресение плоти постулируется не потому, что тело – это необходимое условие души, но потому, что человек, усеченный до одной души, не может более называться *человеком*.

Воскресение без Бога

На мгновение отвлечемся от человека и посмотрим, какие последствия христианский физикализм имеет для понимания другой стороны вопроса – Бога.

В V–VI вв. разразились знаменитые христологические споры. Богословы, объединявшиеся вокруг Константинопольского иерарха Нестория, придерживались диофизитства – представления, что Спаситель обладает двумя природами. Вместе с тем они также считали, что Христос распадается на две ипостаси – Бога-Сына и человека-

Иисуса. Это утверждение таило в себе серьезную угрозу, поскольку очень напоминало докетизм. Получалось, что крестную жертву принесла только человеческая ипостась. Но это означало то, что человеческая природа не была воспринята, а стало быть, и *уврачена* Сыном.

Ортодоксальная контраргументация, также по своему характеру диофизитская, сводилась к преодолению сего нежелательного следствия. Человек принципиально двусоставен: состоит из тела и души. Рассматривая его как сложное единство, мы не выделяем в нем две отдельные ипостаси, но говорим как об одной *личности*. Бог-Сын «воиспостазировал» [Леонтий Иерусалимский 2011] человеческую сущность Иисуса, усвоив схожую с человеческой сложность состава. Таким образом, халкидонизм представляет собой проецирование на христологию православного взгляда на состав человеческого естества [Давыденков 2017, 374–375]. Христос – это единство двух отдельных неслиянных природ в рамках одной божественной ипостаси.

В случае признания христианского физикализма эта изыщная догматическая формулировка имеет большие шансы разрушиться. Возникает закономерный вопрос: подразумевает ли христианский физикализм физикалистскую же вариацию монофизитства? Допустимо ли рассматривать божественное по аналогии с ментальным?

Здесь было бы уместно сказать несколько слов об отношениях между «божественным» и «ментальным», дополнив эту пару еще одним термином – «идеальный». В истории философии понятия триады *божественное – ментальное – идеальное* если и не синонимизировались, то, по крайней мере, часто рассматривались как близкие по значению. Скажем, у Плотина божественное Единое проистекает в Ум, представляющий собой одновременно и ментальный (как мыслящее), и идеальный (как мыслимое) принципы. Впоследствии этот момент неоплатонической метафизики особенно ярко преломляется у Гегеля: Идея на различных этапах онто-диалектического процесса успевает предстать и как Понятие, и как Сознание, и как Дух (впрочем, и как Материя – «бытие-для-иного»).

Для аналитической метафизики характерно такое словоупотребление, когда эти термины используются как обозначения *различных* классов свойств. В этом случае под «божественным» можно понимать совокупность свойств, приписываемых Богу, под «ментальным» – свойства, составляющие феноменальный аспект психической деятельности, а под «идеальным» – универсалии, то есть объекты абстрактного мышления.

Как уже было сказано, халкидонская христология решает проблему ипостасного единства Иисуса Христа посредством апплицирования теории ипостасного единства человека. Согласно этому учению, божественное и человеческое соотносятся в Спасителе примерно так же, как ментальное и физическое соотносятся в человеке. Стало быть, устраняя различие онтологических природ человека, мы тем самым размываем и догматическое единство Христа. То, что можно было бы назвать совокупностями, с одной стороны, Его физических и, с другой стороны, Его ментальных признаков, сливается в одну природу, оставляя «зазор» лишь между божественной и человеческой частями Его естества.

Вопрос об онтологическом статусе божественных свойств в восточной и западной Церквях ставился несколько по-разному. Западная традиция склонялась к пониманию *сущности* Бога «пучка» божественных свойств [Попов 2005, 524–527]. Напротив, согласно великим каппадокийцам, Бог «выше сущности» [Григорий Богослов 2000, 153] – того, что могло служить *субстанцией* для божественных свойств. Опять-таки, эта проблема не подпадает под границы жесткой догматики, и мы также могли бы последовать здесь западному словоупотреблению.

Предположим, совокупность божественных свойств и есть Сам Бог. Выясняется, что мы знаем о Нем не так уж много. Наше знание о Боге либо основывается на косвенных свидетельствах, либо служит результатом применения апофатического метода. Между тем очевидно, что Его *субстанциальные* свойства для нас принципиально непознаваемы. Таким образом, связь божественного и человеческого во Христе представляется как минимум не меньшей *тайной*, чем отношения, составляющие

предмет «человеческой» проблемы сознание-тело. Ввиду этого встает перспектива *мистерианской христологии*.

Перефразируя Макгинна [McGinn 1989], можно было бы спросить: способны ли мы решить проблему божественное-человеческое, и если нет, *в силу каких* причин? Это не столь праздный вопрос, как может показаться на первый взгляд, поскольку от ответа на него зависит, какого рода теистической онтологии мы будем придерживаться в результате.

Пойти путем натуралистического мистерианства [Павлов 2020, 22–32], объясняя непознаваемость Бога из когнитивных ограничений, означало бы говорить о Нем буквально как о части материального мира. Но дерзнем ли мы причастить трансцендентного Бога тому миру *коррупции* и смерти, которому принадлежим сами? Не мыслим ли мы Его, напротив, как сопричастующего и в то же время как непричастного миру падшей природы?

С другой стороны, объясняя непознаваемость Бога из самого различия природ, мы неминуемо вбиваем кол между божественным и человеческим. К такому выводу приводят не столько теоретические моменты, сколько специфически христианское *мироощущение*. В самом деле, Бог, как это принято говорить, трансцендентен, а следовательно, непознаваем для человеческого ума. Вместе с тем это не означает, что Он представляет некоторую обособленную от человека и всего физического мира область. Из объяснения от различия природ будто бы следует наличие двух онтологически различных миров³. Ситуацию не спасает даже *кенозис*, поскольку в результате мы имеем странный, как бы «толстовский» образ Христа: сначала – человека и только потом каким-то непостижимым образом – Бога.

Дух – это не душа

До настоящего времени изложение велось с позиций дихотомической модели, усматривающей в человеке единство двух природ – телесной и душевной. Тем не менее святоотеческая мысль знает и другое учение, опирающееся на слова ап. Павла: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш *дух* и *душа* и *тело* во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23).

Западная Церковь впоследствии отказалась от *трихотомической* модели человека, сочтя ее слишком туманной и соблазняющей к сомнительным христологическим построениям, когда как на христианском Востоке эта концепция никогда открытым образом не запрещалась [Давыденков 2017, 285–286]. В связи с этим мы имеем полное право на ее применение в своих экспериментальных богословских спекуляциях.

По части трехсоставной антропологии святоотеческая литература не являет единства мнений. Одни авторы понимали под «духом» указание на благодатное содействие в человеке Святого Духа⁴; другие – высшую⁵, или «руководящую»⁶, часть души, то есть ум.

Как бы то ни было, трихотомическим в строгом смысле может быть названо только учение, постулирующее онтологическое различие частей души. С учетом стилистических узусов аналитической философии его можно было бы назвать *сильным трихотомизмом*. Мы вправе воспользоваться этой позицией, оценивая совместимость православия и физикалистского мировоззрения. В этом случае проблема, которую нам потребовалось бы решить, касается места феноменального опыта в указанной антропологической модели.

Во-первых, мы могли бы в русле нередуктивного физикализма отмыслить от ментального феноменальное, увязав его со специфической природой. Верно, что сознание по своей сути физично. Однако то, что принято называть феноменальным характером, в действительности принадлежит не ему, а особой независимой от него субстанции – духу.

Примечательно, что такой взгляд на человека хорошо укладывается в методологию Дэвида Чалмерса [Чалмерс 2014]. Тот различает феноменальные и психологические

свойства [Чалмерс 2014, 28–46], последние из которых определяются как подкласс функциональных состояний, допускающих реализацию на базе нефеноменальных систем.

Более того, Чалмерс отстаивает *контингентную супервентность* ментального на физическом мире. По мысли философа, представим такой физический мир, который являлся бы полной копией нашего и в то же время не включал бы феноменальные свойства [Там же, 128–133]. Существующие в этом мире наши двойники вели бы себя в точности так же, как и мы, но при этом – за отсутствием у них феноменальности – являлись бы *зомби*.

К схожим следствиям ведет и разработанный нами *феноменальный трихотомизм*. Чтобы убедиться в этом, вовсе необязательно прибегать к услугам модальной логики. Согласно определению, феноменальные свойства инстанцированы в духовной субстанции. Это значит, что можно породить зомби *уже* в актуальном мире, исключив из человека дух.

Получается очень странная картина. Мы сознательны благодаря тому, что в нас есть особый элемент – дух. Но сознательны ли в таком случае другие живые существа, своим поведением явно свидетельствующие о наличии более примитивной феноменальности? Или духом сознательности в разной мере проникнута вся живая природа? Насколько вообще такой взгляд на онтологию человека совместим с христианским мировоззрением?⁷

Ко всему прочему, за главной посылкой феноменального трихотомизма таится субстанциальный дуализм, нивелирующий сам физикалистский характер этой позиции.

В свете этого обстоятельства постараемся разработать позицию, в большей степени отвечающую критериям физикалистского взгляда на естество человека. Так, мы могли бы признать, что ментальное действительно редуцируемо к физическому, оставив за духом роль своего рода сверхъестественного элемента. В этом контексте понятие духа перетолковывается на манер скотовского понятия «этости» – *haecceitas*. Как таковой феноменальности не существует, но в каждом из нас дремлет то, что, во-первых, наделяет наши тела индивидуальностью и, во-вторых, способно в конечном счете их пережить.

Основная проблема *нефеноменального трихотомизма* та же, что и у его феноменального побратима. По сути это такой же латентный субстанциальный дуализм. В первом случае мы вводили дополнительный класс субстанций, чтобы спасти онтологический статус феноменального. Во втором случае мы также расширяем физикалистскую онтологию, но теперь ценой авантюры является принцип индивидуации.

Сам по себе субстанциальный дуализм – опция очень незлегантная, влекущая большое число трудно обосновываемых допущений. Однако отвлечемся от вопроса убедительности этой теории и задумаемся, что мы выигрываем, признав ее правоту. А именно, о какого рода индивидуальности ведется речь – *вещи* ли, или *субъекта*? Целесообразно ли защищать индивидуальность, если нет того, кто мог бы ее сознать?

Заключение

Наша дискуссия обрывается на вопросах, которые едва ли могут получить ясные ответы, но для теоретического эксперимента такого финала вполне достаточно. Мы оценивали совместимость православного богословия, работающего в каркасе античной философии, и христианского физикализма – венца современной аналитической мысли. Главный вывод, который мы можем сделать, таков, что для православного мировоззрения, по-видимому, действительно неотторжимо представление о *личностном* и *феноменальном* характерах человеческого опыта – как бы мы ни определяли эти базовые понятия.

Как и в фундирующем его иудаизме, в христианстве Бог личностен. Всё Евангелие проникнуто идеей о том, что Бог возлюбил человека, возлюбил до конца (Ин. 13:1). Христианину важно знать, что адресатом его молитвы служит не просто безликий принцип, глухой к мольбам и неумолимый в своем действии, но высшая божественная

личность. Выходит, под удар личностность подпадает не только в сугубо человеческом смысле.

То же касается и феноменальности. В конце концов, что значат слова Христа: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28)⁸. Что есть душа? Просто «бесчувственная» частица? Или нам в самом деле дается здесь обетование *непрерывности* нашего опыта?

Христианские физикалисты видят доказательство материальности сознания в догмате о воскресении плоти. Но как объяснить само воскресение плоти без предположения о бессмертной душе? Ведь это всё равно не будет нумерически тождественное ему тело⁹. Соответственно, вопрос первостепенной важности – какого рода объяснение этих фундаментальных особенностей человеческого бытия дает нам христианский физикализм.

Мы всё еще очень плохо понимаем, что такое сознание и что значит быть личностью. Конечно, на заре XXI в. было бы нелепо игнорировать сведения о физической основе сознания и личности, которыми сегодня нас снабжают когнитивистика и нейронауки. И, разумеется, есть огромный соблазн «опрокинуть» эти феномены в перспективу наглядного: представить сознание по аналогии с компьютерными программами, а понятие личности расширить до всего организма в целом. Мы хотим провозгласить контингентную онтологию, чтобы исключить все темные пятна и слепые дыры в нашей картине мира. Однако изменения в понимании нашей ментальности вносят коррективы не только в понимание фундаментальных особенностей Вселенной, но также и в этику и в самую нашу духовную жизнь. Поэтому мы должны обладать уверенностью, что совершаем оправданную редукцию, а не бесосновательное упрощение – получаем больше, чем отдаем.

Теоретические построения редуктивного физикализма наталкиваются не только на убеждения здравого смысла [Васильев 2009, 114–115], но и на устойчивые интуиции религиозного мировоззрения. Впрочем, представляется, что дело здесь все-таки не в терминологическом аппарате самой аналитической метафизики, являющейся дистиллятом человеческого способа описания мира. Наш язык – одна из имеющихся у нас базовых когнитивных способностей [McGinn 1999, 37–41]. Наше сознание является следствием эволюции нашего вида, и как продукт эволюции оно в первую очередь ориентировано на взаимодействие с тем материальным миром, в котором оно возникло и сформировалось.

Учитывая это, следовало бы предположить, что мы оперируем абстрактными понятиями примерно так же, как работаем с настоящими физическими объектами. Пытаясь рационально помыслить о Боге, мы используем понятия, предназначенные для описания фактов физического мира, что неминуемо приводит к расширению нашей онтологии.

Настоящая статья больше ставит вопросов, чем дает ответов. Но порой в заслугу философа записывается то, что он позволил взглянуть на уже известные вопросы с непривычной стороны – так сказать, предложил оптику «остранения». Если читателю, дойдя до сих строк, довелось поразиться невероятной глубине православного богословия, в своей тонкости ни на йоту не уступающего современной философии, и, главное, если он смог хоть на миг испытать то ни с чем не спутываемое чувство восторженного удивления перед сложностью мира – задача автора, без сомнений, может считаться выполненной.

Примечания

¹ Разумеется, круг мнений по проблеме сознание-тело не ограничивается физикализмом. К примеру, сейчас активно развиваются различные версии дуализма свойств и, в частности, панпсихизма. Но, скажем, субстанциальный дуализм действительно приобрел статус маргинальной позиции, и едва ли можно отрицать, что доля физикалистов заметно перевешивает число сторонников нефизикалистских взглядов.

² Многие христианские физикалисты действительно принадлежат к различным деноминациям протестантизма: например, уже упомянутые Питер ван Инваген и Трентон Меррик.

³ См. мою формулировку тезиса монизма микросвойств: [Павлов 2020, 184–185].

⁴ См., например: [Иустин Философ 1995, 468].

⁵ См., например: [Иоанн Дамаскин 2002, 180–183].

⁶ См., например: [Климент Александрийский 2003, 73 (134,1; 135,1)].

⁷ Не говоря уже о том, что по-прежнему остается нерешенной *трудная проблема сознания*, хотя она, по-видимому, и не могла бы быть поставлена: религиозно настроенному уму просто непонятно, как человек мог бы вообще обходиться без феноменальности – того, что и составляет самую суть его бытия.

⁸ Впрочем, ср.: «Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убийении, может ввергнуть в геенну: ей, говорю вам, того бойтесь» (Лк. 12:4–5). Как видим, у Луки эта логия сформулирована более рельефно, что дает больше места для различий.

⁹ О том, что именно душа служит прообразом воскрешаемого тела, писал святой IV в. Кирилл Иерусалимский. См.: [Кирилл Иерусалимский 2010, 62–63].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Григорий Богослов 2000 – *Григорий Богослов*, свят. Собрание творений. В 2 т. Т. 1. М.: АСТ, 2000 (*Gregory of Nazianzus*, Russian Translation).

Леонтий Иерусалимский 2011 – *Леонтий Иерусалимский*. Против монофизитов // *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский*. Polemические сочинения. Краснодар: Текст, 2011. С. 25–164 (*Leontius of Jerusalem, Contra Monophysitas*, Russian Translation).

Иоанн Дамаскин 2002 – *Иоанн Дамаскин*, преп. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знаний. М.: Индрик, 2002. С. 156–337 (*John Damascus, the monk, An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, Russian Translation).

Кирилл Иерусалимский 2010 – *Кирилл Иерусалимский*, свят. Поучения огласительные и тайноводственные // Святой Кирилл, архиепископ Иерусалимский. М.: Благовест, 2010. С. 7–349 (*Saint Cyril, Archbishop of Jerusalem, Catechetical Lectures*, Russian Translation).

Климент Александрийский 2003 – *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1. (Книги 1–3). СПб: Издательство Олега Абышко, 2003 (*Clement of Alexandria, Stromata, Vol. 1*, Russian Translation).

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 2004 – *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. О душе // *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. О душе / Пер. с лат. А.Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 42–168 (*Tertullian, De Anima*, Russian Translation).

Иустин Философ 1995 – *Иустин Философ*. Отрывок о воскресении // Св. Иустин философ и мученик. Творения / Под ред. прот. П. Преображенского. М.: Благовест, 1995. С. 469–484 (*Saint Justin, the Philosopher and Martyr, On the Resurrection*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Васильев 2009 – *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

Гаспаров 2017 – *Гаспаров И.Г.* Тожество личности и воскресение мертвых // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 47–62.

Давыденков 2017 – *Давыденков О.*, прот. Догматическое богословие. Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.

Меррик 2013 – *Меррик Т.* Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Под ред. М.О. Кедровой. М.: Издательский Дом «ЯСК», 2013. С. 698–718.

Павлов 2020 – *Павлов А.С.* Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна: современное состояние и критика // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 175–188.

Павлов 2020 – *Павлов А.С.* Трансцендентальный натурализм Колина Макгинна как методологический подход в современной аналитической философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 20. С. 22–32.

Попов 2005 – *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т II. Личность и учение блаж. Августина. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.

Чалмерс 2014 – *Чалмерс Д.* Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: URSS, 2014.

References

- Baker, Lynn (2011) "Christian Materialism in a Scientific Age", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 70 (1), pp. 47–59.
- Chalmers, David (2014) *The Conscious Mind. In a Search of the Fundamental Theory*, URSS, Moscow (Russian Translation).
- Davidson, Donald (1970) "Mental Events", Foster, Lawrence, Swanson, J.W., eds., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, pp. 207–224.
- Davydenkov, Oleg, archpriest (2017) *Dogmatic Theology. Tutorial*, PSTGU, Moscow (in Russian).
- Gasparov, Igor' G. (2017) "Personal Identity and Resurrection of the Dead", *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities*, Vol. 70, pp. 47–62 (in Russian).
- Inwagen, Peter V. (2007) "Materialist Ontology of the Human Person", Inwagen, Peter, Zimmerman, Dean, eds., *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, New York, pp. 199–216.
- McGinn, Colin (1989) "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind, New Series*, Vol. 98 (31), pp. 349–366.
- McGinn, Colin (1999) *The Mysterious Flame: Conscious Minds in the Material World*, Basic Book, New York.
- Merricks, Trenton (2013) "Resurrection of body", *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, JASK, Moscow, pp. 698–718 (Russian Translation).
- Pavlov, Alexey S. (2020) "The Substance Dualism of Richard Swinburne: current State and Criticism", *The Philosophical Journal*, Vol. 3 (3), pp. 175–188 (in Russian).
- Pavlov, Alexey S. (2020) "Transcendental Naturalism of Colin McGinn as the methodological approach in the contemporary analytic philosophy", *Bulletin of Moscow University*, Vol. 20, pp. 22–32 (in Russian).
- Popov, Ivan V. (2005) *Works on Patristics. The Person and Doctrine of Saint Augustine of Hippo*, Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, Sergiev Posad (in Russian).
- Stoljar, Daniel (2010) *Physicalism, New Problems in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Vasil'ev, Vadim V. (2009) *Hard Problem of Consciousness*, Progress-Tradicija, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ПАВЛОВ Алексей Сергеевич –
младший научный сотрудник сектора истории
западной философии Института философии РАН.

Author's Information

PAVLOV Alexey S. –
the Junior Research Fellow, Sector for the History
of Western Philosophy, Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.