

Константин Павлов-Пинус*

О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ВНЕ-НАУЧНОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-185-198.

Участие в дискуссиях, ориентированных на обсуждение некоего авторского тезиса, всегда чревато одной существенной ошибкой, регулярно совершаемой оппонентами, — подменой темы, предложенной автором; подменой авторских понятий своими, «оппонентскими» и т. п. В итоге по вине оппонентов вместо спора на оригинальную тему идет беседа в духе «кто про Фому, кто про Ерему». Такие коммуникативные сбои возможны даже в рамках дискуссий по философии математики; что уж говорить о теологических тонкостях.

Я не исключаю, что вполне могу со всеми своими рассуждениями оказаться причиной подобной путаницы. И чтобы минимизировать риск такого рода ошибок, я попробую разделить статью на две линии — проповедническую и чисто теоретическую. И буду сначала говорить о них отдельно, а потом постараюсь свести все в единое рассуждение.

(1) Проповедническая линия является главной целью, входящей в замысел статьи П. Б., о чем недвусмысленно говорит и сам автор: «В первую очередь статья написана для тех людей, которые заявляют, что они, дескать, хотели бы поверить, но не могут». Эта линия ориентирована на читателя, ищущего интеллектуальной и духовной поддержки от людей, более сведущих и компетентных в вопросах веры нежели они сами, и является, по сути дела, одновременно и проповедью, и структурным анализом вопроса «что такое теоретически основательная проповедь?». В результате автор рассчитывает получить

*Павлов-Пинус Константин Александрович, старший научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН (Москва), pavlov-koal@yandex.ru, ORCID: 000-0002-9258-3498.

**© Павлов-Пинус, К. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

теоретически надежную совокупность инструкций, гарантирующих достижение правильности верования. П. Б. говорит так об этом: «Цель данной статьи — дать ответ на вопрос о том, что нужно делать, чтобы иметь твердую веру в христианское вероучение».

(2) Однако идеей теоретически рефлекслируемой проповеди замысел статьи не ограничивается. У нее есть и чисто теоретические задачи: «Все результаты и рекомендации статьи могут быть одинаково применены к любой пропозициональной вере, будь то обыденной или даже научной». Для нас этот момент важен, поскольку значимость полученных автором результатов более рельефно прорисовывается, на наш взгляд, как раз за пределами вопросов религии.

Так я понимаю отправные точки автора. Ориентируясь именно на них, я далее и буду высказывать сомнения и критические соображения в адрес основных положений текста. Начнем с разбора чисто теоретических рассуждений, претендующих на определенную нейтральность по отношению к подразумеваемым (т. е. связанными с религиозной верой) эпистемическим моделям.

1. О ЧИСТО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЛИНИИ РАССУЖДЕНИЙ

Выскажем несколько тезисов, большей частью выражающих наши сомнения касательно (1) универсальности авторской конструкции, (2) ее эффективной применимости к вопросам веры и, соответственно, сомнения в ней.

Тезис (1). Авторские рассуждения плавно и незаметно перетекают от одного фокуса — от рассуждений о «верю, что...» — к другому фокусу — к рассуждениям об «уверен, что „верю, что...“»; и обратно. Строго говоря, оба фокуса представляют собой весьма различные эпистемические конструкции. Челночное движение, порождаемое колебанием от одного полюса к другому, есть, на мой взгляд, один из основных проблемных узлов, который является причиной двусмысленности, неточности и приводит к неубедительным выводам.

Тезис (2). Автор уверен, что догматы христианского Символа веры — это пропозиции. И стало быть, задача убеждения тех, кто сомневается в тех или иных положениях Символа, должна сводиться к тому, чтобы построить стратегию, позволяющую максимально эффективно свидетельствовать в пользу их притязаний на истинность. Проблема, однако, в другом: а какие у нас вообще есть основания считать догматы *пропозициями*? Мой контртезис заключается в том, что на догматы надо

смотреть как на конститuentы философской грамматики специфического типа. Иными словами, догматы (как и правила игры в шахматы) *ничему не соответствуют* — они являются лишь инструкциями по порождению таких значений и смысловых образований, которые регулируют определенные человеческие (и вполне себе земные) практики. Инструкции и правила в принципе не могут быть пропозициями.

Тезис (3). Авторские аргументы оказываются действительно хорошо выстроенными, но только если внести существенные уточнения относительно их области применимости. Эта область достаточно широка, чтобы считать чисто теоретические рассуждения П. Б. вполне успешными: она включает себя не только научные пропозиции, но и научные гипотезы (которые не следует путать с пропозициями). Более точно: в эту область заведомо попадают все те утверждения, дескриптивный смысл которых (определенным способом) коррелирует со смыслом референциальным. Огрубляя, это утверждения, устроенные следующим образом: то, *что* они говорят, эффективно скоррелировано с тем, *о чем* они говорят; где «эффективность» надо понимать как возможность надежного подтверждения (или опровержения) наличия прозрачной *эпистемической* связи смысла с подразумеваемым референтом (это как минимум).

Для того чтобы наши аргументы не путались ни с авторской позицией, ни с позицией введенного П. Бутаковым персонажа по имени Рекс, мы введем в игру другого персонажа по имени Ти-Рекс. Он будет играть аналогичную роль, но мы его наделим другим жизненным опытом, другого рода сомнениями и другими типом рассуждения.

Перейдем к *Комментариям* наших *Тезисов*.

Комментарии к Тезису (1). С одной стороны, П. Б. намерен обсуждать вопросы, связанные с «верю, что...». С другой стороны, предмет анализа явно двойся. То, что объект обсуждения требует своего рода бифокальной оптики, автор и сам проговаривает в паре мест: и во фразе про «*веру* в христианское *вероучение*», и даже в тезисе о необходимости разобраться со значением фразы «верно верить в веру», которое практически является буквальным прочтением Афанасьевского символа: «В одном только финальном вердикте Афанасьевского символа оно использовано три раза в трех разных смыслах».

То, что акцент исследования смещается с анализа «верю, что...» в сторону анализа «уверен, что „верю, что...“ подтверждается следующими обстоятельствами. В статье практически нет (а) анализа *истинности Q* и (б) анализа *понятности Q*, где под *Q* автор понимает полную

дизъюнкцию предложений Символа веры, которую он считает конституированной пропозициями. А что же тогда есть? Перед нами главным образом имеется анализ вопроса: *что значит быть уверенным, что ты веришь истинности Q?*

В связи с этим наш Ти-Рекс в качестве иллюстрации задается следующей серией вопросов и рассуждает вслух так:

Что-то мне неясно. К примеру, я слышал, что физический мир описывается римановой геометрией. Честно говоря, я понятия не имею, что это значит. Но это утверждают очень авторитетные ученые. И я, хочешь не хочешь, начинаю верить, что вселенная действительно описывается римановой геометрией. Более того, в одном философском журнале я читал статью П. Б., где излагаются *критерии* того, что значит *уверенно* «верить, что *P*» (где буквой *P*, в частности, можно обозначить и предмет моей веры — истинность релевантности некоей геометрии для описания вселенной). И по результатам самоанализа я могу сказать, что весьма уверенно «верю, что *P*». Но всё же у меня остается серьезное сомнение: а действительно ли уверенность в том, что, имеет место «вера, что *P*» гарантирует, что я верю *именно в P*, а не во что-то другое?.

Не теряется ли предмет веры в этой башне верований: «Верю, что, верю, что верю, что...»?.

Предварительный вывод таков: если нет адекватного *понимания* предмета веры, то — в случае смещения акцентов с «верю, что ...» на «уверен, что „верю, что...“» — смысл предмета веры может оказаться полностью утраченным. К этому сложному вопросу — вопросу о *понимании* предмета веры — мы еще вернемся. На данном этапе нам было важно лишь подчеркнуть, что анализ «верю, что...» и «уверен, что „верю, что...“» предполагают весьма отличные друг от друга стратегии работы с ними, равно как и различные результаты этой работы.

Комментарии к Тезису (2). Одним из важнейших открытий аналитической философии (которая всегда была и будет оставаться философией языка) в том, что помимо настоящих «пропозиций», существуют языковые фразы, похожие на пропозиции, но на деле таковыми не являющиеся, поскольку они суть грамматические правила, задающие соответствующую семантику и «правила игры». Эти псевдо-пропозиции в принципе не могут быть ни истинными, ни ложными. Подобно правилам игры в шахматы они *ничему* «в» мире (как и по ту сторону мира) не соответствуют. Их роль другая: информация, которую они несут в себе, говорит о том, что мы живем в мире, в котором *можно играть* в такую игру, как шахматы. Это нетривиальное обстоятельство, его не

нужно недооценивать. Вполне можно допустить существование таких миров, где игра в шахматы невозможна, или наоборот, что существуют такие игры, которые невозможно реализовать в нашем мире.

Также и тут: у нашего Ти-Рекса имеется подозрение, что христианские догматы — это «правила игры в христианство», т. е. грамматика, ответственная за формирование надлежащей семантики и сообразной ей прагматики.

Чтобы пояснить, что мы имеем в виду, попробуем порассуждать не о христианстве, а о гораздо более простой (целиком выдуманной нами) «религиозной» ситуации. Представим себе, что существует некая Секта Условных Пифагорейцев (СУПИФ), члены которой называют себя *Супифами*. У них, как и положено, есть Символ веры, есть свои ритуалы, есть своя история.

Символ веры Супифов:

Догма (1) (далее — D_1). Среди натуральных чисел существует Наибольшее Простое Число (НПЧ). Оно является источником порядка, красоты и гармонии в мире. Оно является источником простоты, где нужна простота, и источником сложности, где нужна комплексность. Оно неизвестно и непознаваемо, но Оно точно *есть*. НПЧ настолько огромно, что его никто и никогда не сможет вычислить. (И в этом смысле Оно даже таинственнее бесконечных трансфинитных чисел, поскольку с ними вполне может работать человеческий разум, а с НПЧ — нет).

Догма (2) (далее — D_2). Всякий, кто — на основе ли рациональных процедур или же из каких-то иррациональных побуждений — посмеет усомниться в Его существовании, обязан будет отказаться и от соответствующих рациональных резонов, и от своих иррациональных пристрастий *в пользу Догмы существования (D_1)* — иначе он/она не Супиф;

Догма (3) (далее — D_3). Основной духовный ритуал — это своеобразная форма причастия Наибольшему Простому Числу. Этот духовный ритуал заключается в процедуре поиска всё новых и новых простых чисел. Каждый день каждый Супиф должен (минимум 3 часа дарованной ему жизни) посвящать попыткам найти новые простые числа. Ну или хотя бы повторному убеждению себя в том, что найденные простые числа действительно являются простыми.

Догма (4) (далее — D_4). Смысл практической жизни Супифа — творить добрые дела в количестве, соответствующем количеству обнаруженных простых чисел. Таким образом, практический смысл духовной D_3 становится очевидным: чем больше открыто чисел, тем больше добра будут творить Супифы.

Пожалуй, этого достаточно для иллюстративных целей. На основании Символа веры можно справедливо предположить, что Супифы — очень хорошие, благочестивые люди, ведущие замечательный образ жизни, где интеллектуальная деятельность позитивно слита с бытовыми, практическими сторонами их существования.

Впрочем, ради придания большей правдоподобности, сделаем одно дополнительное предположение касательно *Истории* Супифов.

Факт (5). История Супифов: В общем и целом бытие Супифов соответствует декларируемому образу жизни. Однако их история полна и темных пятен. Бывало, что во имя веры в НПЧ совершались злодеяния. Поскольку Символ не запрещает отказа от рациональных доводов, если их можно счесть вредящими Догматам, периодически закипающие страсти вокруг Догматов доходили до того, что одних, к их счастью, лишь анафематствовали, а других, увы, сжигали. Сжигать, правда, старались только четное число (строго большее двух) и по четным дням, чтобы не возникало никаких вредных ассоциаций с нечетной простотой Божественного Числа. Однако в общем и целом крайние меры обычно порицались как отклонение и искажение веры Супифов.

Применим теперь некоторые рассуждения, которые предлагает П. Б., к Супифской вере и тем сомневающимся Рексам и Ти-Рексам, которые выросли в пределах Супифской «культуры».

Начнем с одной из самых проблематичных тем, которой автор только бегло касается в паре мест. П. Б. считает очевидным думать, что догматы Рексу кажутся *понятными*: «С пониманием того, во что нужно верить, у Рекса проблем не возникает». То, что они понятны Рексу, для нас важно. Потому что нашему Ти-Рексу как раз многое *не* понятно. Это весьма проблемное место.

Попробуем сначала разобраться с тем, что именно кажется понятным Супифскому Рексу. На основе чего он считает «понятными» догмы Супифов (главным образом догму D_1)? Фраза «Наибольшее Простое Число существует» кажется понятной, потому что:

- (1) Слова «наибольший», «простой», «натуральный», «число», «существует» можно считать элементарно понятными.
- (2) Кажется понятной и грамматическая конструкция, объединяющая эти слова в единый смысловой комплекс. Причина так считать, очевидно, основана на конкретных примерах. Утверждение: «Среди двух чисел — 5 и 6 — существует одно наибольшее» — элементарно истинно. Это утверждение и *Догма 1* кажутся имеющими одну и ту же смысловую форму: *X есть наибольшее из чисел*,

обладающих свойством Y. В одном случае свойство *Y* означает «быть элементом множества {5, 6}», а в другом — «быть простым числом». Отсюда некий Супифский Рекс делает вывод, что фраза *понятна*.

Проблема для нашего Ти-Рекса, однако, заключается в том, что такая якобы «понятная» фраза: «Существует Наибольшее Простое Число» — *ничему не соответствует*. Причина проста — она *ложна*. То, что говорит фраза, и то, о чём она, находятся в противоречии. Стало быть, понятность фразы редуцируется лишь к понятности своего дескриптивного смысла. Но действительно ли такую *частичную* понятность мы имеем правом называть полноценным пониманием фразы? И еще более важный для наших целей вопрос: а не существуют ли значительно более каверзные случаи смысловых иллюзий, выходящих далеко за рамки пропозиционального понимания?

Чтобы посеять дополнительные сомнения в этих вопросах, рассмотрим чуть более сложный пример. Приглядимся к высказыванию: «Эта фраза полностью бессмысленна». Эта фраза кажется «понятной» по причинам, схожим с вышеизложенными. Понятность этой фразы — диктуемая ее «смыслом» — должна была *бы* иметь форму усмотрения отсутствия *всякого* смысла у нее. Но это как раз то, чего мы *в принципе* не можем сделать, ибо мы в процессе ее чтения уже успели некоторым образом понять эту фразу как нечто *не полностью* бессмысленное. Вывод: референциальная компонента смысла расплывается в полной неопределенности. Это еще более сложный случай, нежели случай с пониманием ложной фразы, и, главное, еще более характерный для обсуждаемых материй.

Таким образом, наш Ти-Рекс приходит к следующим выводам:

- ◇ Вывод (А): полноценно понятные фразы должны обладать свойством, позволяющим усмотреть сложное кооперативное соотношение того, *что* говорит эта фраза, с тем, о *чём* она нам нечто говорит.
- ◇ Вывод (Б): если этой кооперации нет, то *либо* фраза ложна и она ничему не соответствует, *либо*
- ◇ Вывод (В): у нас вообще нет полноценного эпистемического доступа к тому, что можно было бы назвать ее референциальным смыслом. А раз так, то *вопрос об истинности полностью лишен смысла*. Таким образом, перед нами не пропозиция, а что-то иное. Но что? Какие здесь возможны случаи?

Случаев здесь может быть несколько, но мы рассмотрим только один. Если мы хотим придать хоть какой-то смысл «остаткам понятности», то мы должны правильно распознать ту семантическую роль, которую могут играть некоторые предложения такого типа. Фразы, которые можно характеризовать как псевдо-пропозиции (потому что они вроде как претендуют на то, чтобы быть пропозициями), являются эпистемическими инструкциями и/или семантическими правилами. Таких примеров полно и в жизни, и в науке, и многие из них очень полезны. (Например, бесконечное трехмерное континуальное пространство в физике Ньютона — это удобная идеализация, но она ничему не соответствует. Утверждение о существовании подобного пространства — это не пропозиция, а одно из правил соответствующей грамматики. Оно необходимо для того, чтобы *с ее помощью* конструировать настоящие пропозиции, экспериментально подтверждаемые и/или опровергаемые). Заметим также, что «правила» нельзя рассматривать изолированно от той целостной языковой игры, которую они формируют (подобно тому как бессмысленно рассматривать одну единственную пешку на шахматной доске: с точки зрения игры в шахматы это абсолютно бессмысленная комбинация).

Итак, в отличие от Рекса наш Ти-Рекс не склонен видеть *пропозиции* в догмах Символа веры Супифов. Это — правила *игры в Супифов*, о которых бессмысленно спрашивать, соответствуют ли они чему-либо или нет. И эти правила можно разделить на три основные группы.

- (P_1) Те, которые регулируют *социальную организацию* и соответствующее распределение социальных ролей;
- (P_2) Те, которые регулируют способы и *формы самопонимания*;
- (P_3) Те, которые придают семантическую (или нарративную) *связность «дискурсу о Супифской вере»*.

Мы подошли к тому моменту, когда наши комментарии к этим трем видам правил фактически будут ответом и на *Тезис (з)*.

Комментарии к Тезису (з) и к правилам в «игру в Супифов».

Напомним, *Тезис (з)* сводился к тому, что рассуждения П. Б. наилучшим образом подходят к

утверждениям, которые устроены следующим образом: то, *что* они говорят, эффективно скоррелировано с тем, *о чем* они говорят; где «эффективность» надо понимать как возможность надежного подтверждения (или опровержения) наличия как минимум прозрачной *эпистемической* связи смысла с подразумеваемым референтом.

Теперь, глядя на три группы правил, регулирующих игру в Супифов, мы можем более точно сказать, к чему применим анализ П. Б., а к чему — нет.

Догмы (2), (3) и (4) относятся к категориям P_1 и P_2 , поскольку они самым ясным образом направлены на урегулирование духовной и социальной жизни Супифов. Почему? А потому, что эффективность связи дескрипций с референцией обеспечивается отсылкой к порождаемым таким образом практикам; сама практика и есть тут референция, конструктивно реализуемая по ходу игры в Супифов.

Говоря гораздо более общо, точно на таком же основании все научные пропозиции и/или гипотезы следует относить к P_1 и P_2 просто потому, что они *порождают* соответствующую практику, на деле показывая прямую или косвенную эффективность связи дескриптивной компоненты смысла с референциальной.

Основные сомнения нашего Ти-Рекса, стало быть, связаны с D_1 , которая заведомо не попадает ни в P_1 , ни в P_2 , а это означает, что она попадает в категорию P_3 . Причин так считать несколько. Помимо уже озвученных, наш Ти-Рекс прекрасно понимает, что D_1 фундирована в ложной пропозиции, поскольку отсутствие существования наибольшего простого натурального числа — это легко доказуемый арифметический факт. Однако он понимает также, что в рамках дискурса Супифской веры D_1 играет какую-то другую роль, несмотря на наличие ложной пропозиции внутри D_1 . По мнению Ти-Рекса, догмат о существовании НПЧ выполняет функцию того топора, из которого в известной сказке была сварена каша. Иными словами, D_1 — это некое смысловое связующее звено в Супифском дискурсе.

И перед Ти-Рексом открывается несколько возможных способов интерпретировать ситуацию, связанную с ролью D_1 .

Интерпретация (1). В принципе, если бы Супифы отказались только от D_1 , целиком оставив при этом *всю* прежнюю прагматику, то *ничего* не изменилось бы. Наличие в Символе Супифов веры в НПЧ говорит лишь о некоторых их пристрастиях к определенного типа *поэтике*. Им важно, чтобы смысловым связующим звеном дискурса о Супифской вере было «Нечто, кажущееся Существующим» (а не *несуществующим*). И это существующее должно быть источником как единства и простоты, так и разнообразия и сложности. Причем само по себе оно должно быть мыслимым как нечто превосходящее всё то, что считается производным от этого первоисточника. Поэтому вера в D_1 укоренена лишь в художественно-онтологических интуициях Супифов.

Интерпретация (2). У Ти-Рекса есть подозрение, что помимо предпочтений, относящихся к поэтике их дискурса, есть и нечто более глубокое, связанное с верой в НПЧ, но не в художественно-мистическом, а в социально-психологическом смысле. Держать в центре внимания мутный концепт удобно с точки зрения (а) деления на своих и чужих, (б) «гибкого» деления на правильно и неправильно, (в) возможности иметь некий очень возвышенный, но совершенно таинственный фактор в центре духовной жизни. Это, например, дает значительную свободу маневра тем, на кого в Супифской иерархии возложено право вершить судьбу людей, судьбу хода вещей. И в этом смысле отказ от безусловной веры в D_1 по такой логике был бы одновременно отказом от дальнейших возможных злодеяний и искажений. А это, соответственно, только улучшило бы и саму жизнь, и «моральный облик» наших Супифов. Иначе говоря, Ти-Рекс предполагает, что отказ от сомнительной догмы *изменил* бы положение Супифских вещей к лучшему, а не оставил бы всё как есть (как это предполагает первая интерпретация).

Интерпретация (3). Но есть и менее поверхностный вариант трактовки. Роль НПЧ таки не сводится ни к тому, чтобы быть источником семантической целостности соответствующего нарратива, ни к чему-либо чисто социально-психологическому. Можно предположить, что НПЧ-дискурс *указывает* на нечто, о чем можно, но (пока?) не получается говорить иначе. Не исключено, что в свое время, т. е. во времена становления и развития Супифских идей, НПЧ-богословие сыграло свою ключевую роль. Однако теперь, рассуждает Ти-Рекс, излишняя догматизация — причем, подчеркнем, чисто *исторически обусловленных* ходов мысли и способов выражения — приводит к девальвации самих идей/интуиций/прозрений. Разговоры об НПЧ — это просто плохое богословие, не справляющееся со своей задачей. D_1 надо понимать как место пробуксовки языка или, точнее, как место пробуксовки смысла того message, который несет в себе супифская вера.

Как бы то ни было, во всех трех случаях излишняя догматичность — это как раз то, что мешает Ти-Рексу — но по разным причинам — более глубоко *понять* Супифскую религию (если иметь в виду полноценное понимание, а не его вырожденные формы).

Теперь, вооружив Ти-Рекса некими общетеоретическими соображениями, попробуем вбросить его в реальный, а не воображаемый контекст, задаваемый проблемой понимания и обоснования семантического поля христианской веры.

II. ПАРА СЛОВ О ПРОПОВЕДНИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

П. Б. попал в точку, выставив в качестве темы дискуссии задачу убеждения человека, желающего «правильно верить», но исполненного морем сомнений по сему поводу. Думается, это одна из самых актуальных тем современного богословия.

У П. Б. фигура сомневающегося персонифицирована в Рексе. Я же, однако, считаю необходимым совсем по-другому реконструировать и сам строй сомнений, и способы рассуждений нашего «сомневающегося»: т. е. не так, как у Рекса, а как у нашего Ти-Рекса (персонификацией которого я до некоторой степени являюсь сам).

Для начала подытожим сказанное в предыдущем параграфе: если говорить о чисто теоретических проблемах, то сомнения нашего Ти-Рекса связаны (а) с *пониманием* предложений Символа веры (и его нежеланием ограничиться чисто дескриптивной стороной «понимания») и (б) с тем, что они являются *пропозициями*. Ти-Рекс совершенно не представляет, как можно было бы обосновать, что это пропозиции. Это невозможно сделать ни на основе одного лишь дескриптивного смысла предложений Символа, ни путем апелляции к истории жизни христиан. Дескриптивно-семантическая роль предложений Символа до некоторой степени ясна, однако этого слишком мало для того, чтобы хоть на шаг приблизиться к «онтологии», предположительно обеспечивающей соответствующие референции.

Что в данной ситуации рекомендуют Ти-Рексу специалисты по богословию? Они советуют обратиться к догматическому прочтению самого Текста и просто догматически принять всё сказанное там. Но наш Ти-Рекс недоумевает. А нужны ли были какие-либо догматы, например, ап. Павлу для того, чтобы стать истовым адептом Христа? Ведь, с одной стороны, при земной жизни Христа он даже не числился среди Его учеников, а с другой стороны, явно не дожидаясь момента появления на свет отцов Церкви, стало быть, ни о каких догматах и символах слыхом не слыхивал. Видать, он как-то «неправильно» верил?

Пойдем далее. А на каком основании те рекомендации и наставления для верующих, которые были актуальны много веков назад, нужно считать *безусловно* актуальными и сегодня? Где это сказано в Евангелиях? Ну а если уж догмы и каноны возникли как нечто важное лишь *со временем*, то разве не верным будет приписывать принципиальную *историчность* всему тому, что текстуально или ритуально

зафиксировано традицией? Но какие отсюда следует делать выводы для догматического богословия?

У Ти-Рекса напрашивается вопрос: а может быть как раз *сами догмы мешают* ему, Ти-Рексу, полноценно расслышать Слово? Но тогда нужно говорить о не-догматическом прочтении Евангелий и о следствиях такого прочтения.

Что же наш Ти-Рекс, говоря совсем коротко, вычитывает из Евангельских текстов, равно как и из многих эпизодов истории христианства? С одной стороны, да, он видит декларируемое самим Христом утверждение, что-де Иисус не «отменил ни йоты» из написанного в Законе. Но с другой стороны, все тексты Евангелий свидетельствуют и об обратном: о том, что Христос утвердил *свободное* отношение к традиции, где границы свободы очерчены бунтарской фигурой самого Христа — то есть *Его* не-догматическими делами, не-догматическими мыслями и т. п. А это значит, что свобода отношения Христа ко всякой традиции, вычитываемая из *Его* деяний, есть одновременно и свобода его последователей по отношению *ко всякой* догматике. Регулярно встречаемый в Евангелиях оборот, имеющий форму «там у вас написано..., а Я говорю вам...», является фактической формой *вменения человеку самостоятельности*, предначертанной самим Христом. Эпизодов вроде «не человек для субботы, а суббота для человека» полно в евангельских текстах.

Всё это в полной мере подтверждается тем, что центральная *формула* Евангелий — *Истина = Христос* — есть и ключ к пониманию текстов, и ключ к пониманию как теоретического, так и практического аспектов христианства.

А что же предлагает аналитическая теология? Покорность догмам, а не жизненный бунт. Торжество буквы, а не духа. Перенесение смыслового фокуса на истину-как-объективность с Истины, явленной самим богочеловеком. Аналитическое богословие откровенно лукавит: из риторических соображений оно потихоньку подменяет Богочеловеческую Истинность *истиной, понятой как объективность* (потому что *только* с такой формой истинности и может работать аналитическая философия, которую теологи пытаются призвать на сомнительную помощь). Истина-Христос и истина-объективность не имеют между собой ничего общего.

На основании такого рода соображений наш Ти-Рекс приходит к следующему тезису: аналитическая теология как средство проповеди изначально промахивается мимо сути дела. Она хороша как способ коммуникации между собой узких специалистов по «христианскому богу»,

для которых уже нет никакого различия между такими двумя совершенно несоизмеримыми формами теоретизирования, как богословие и наука. На этом пути не найти ответов на вопросы и сомнения тому, кто не желает верить *слепо*. Здесь нужен другой язык, другие способы обоснования, другая оптика. Ти-Рексу вряд ли удастся найти общий язык с простодушным и немного лукавым Рексом.

ВЫВОДЫ

(1) Чисто теоретическая часть, предложенная П. Б., хорошо подходит, например, для научных пропозиций и/или гипотез (напомним, что научные гипотезы — это тоже *не* пропозиции). А точнее, для более широкого класса предложений, характеризующихся тем, что понимание их включает в себя эффективно выстраиваемую связь того, *что* говорят эти предложения, с тем, *о чем* они говорят. Это включает в себя указание на прямую или косвенную процедуру доступа к подразумеваемому референту (в частности, возможность конструктивно достижимого опровержения, т. е. не обязательно подтверждения).

(2) Чисто теоретическая линия рассуждений, однако, ощутимо теряет свою убедительность там, где происходит предметное раздвоение из-за бифокальной установки, колеблющейся между анализом «*верю, что...*» и «*уверен, что „верю, что..."*».

(3) Для Ти-Рекса методы аналитической философии в их применении к теологии хороши только как метод ее радикальной критики, а вовсе не как инструмент для проповеди. Попытка применять аналитическую методологию за пределами науки приводит к тому, что и методы, и предметы исследования перестают быть четкими, начинают двоиться. Не случайно во всей статье чувствуется тенденция понимать истину не по-христиански, а объективистски, в духе научного методологизма. Дополнительным свидетельством этому служит следующий факт: пальму первенства среди факторов, влияющих на «уверенность», автор отдает *достоверности* — т. е. опять-таки главному герою картезианской (!) гносеологии (дословно: «Достоверность является решающим фактором при определении степени уверенности»). Ти-Рекс прекрасно понимает, что, кроме чуда, никакого другого пути к христианской достоверности не существует.

(4) Проповедническая часть бьет мимо цели для таких, как Ти-Рекс. Среди факторов, которые приводит П. Б., в цель попадает только фактор «желанности». Однако П. Б., к удивлению Ти-Рекса, отводит ему лишь вторичную роль, признаваясь, что здесь он не может предложить

ничего конкретного. Тем не менее для Ти-Рекса простое «чаю воскресения из мертвых» перевешивает все прочие догмы, нормы и жесткие религиозные предписания. И когда он, Ти-Рекс, слышит, что между его чаением и возможностью этому чаению сбыться стоит «уверенная вера в догмы», он предпочитает оставить за собой право — разумеется лишь как ничем не гарантированную возможность — разделить судьбу того разбойника, который перед смертью безо всяких догматов и аналитической теологии, силой одного лишь последнего чаения оказался по-настоящему прощенным и допущенным к вечному пребыванию, к бунтарской и живой истине, к прогулкам по лунному лучу вместе с самим Христом в бесконечных спорах о смысле жизни, смысле истины, смысле трагедии существования.

Pavlov-Pinus, K. A. 2020. “O pol’ze i vrede analiticheskoy filosofii dlya vne-nauchnogo teoretizirovaniya [On the Use and Abuse of Analytical Philosophy for Non-Scientific Theorizing]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 4 (4), 185–198.

KONSTANTIN PAVLOV-PINUS

SENIOR RESEARCHER

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 000-0002-9258-3498

ON THE USE AND ABUSE OF ANALYTICAL PHILOSOPHY
FOR NON-SCIENTIFIC THEORIZING

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-185-198.