

УДК 211.2+215

**ТРАНСЦЕНДЕНТЕН ЛИ БОГ?****Е. М. Иванов**

*Кандидат философских наук, доцент,  
e-mail: mikroprozop58@mail.ru,  
Саратовский национальный исследовательский  
государственный университет  
им. Н. Г. Чернышевского,  
г. Саратов, Россия*

**IS GOD TRANSCENDENTAL?****E. M. Ivanov**

*Candidate of Philosophical Sciences,  
assistant professor,  
e-mail: mikroprozop58@mail.ru,  
Saratov State University,  
Saratov, Russia*

---

**Abstract.** In Christian theology, God is thought to be tangential to man and the universe. From a philosophical point of view, the concept of the transcendent seems to be incorrect, because involves thinking of something beyond all possible experience. But the transcendence of God is given in the experiences of mystics and requires an explanation. This transcendence is relative, it is present in experience, but not given sensually or intellectually. It is given through mystical intuition. How can this be understood philosophically? The God of philosophers is the supra-individual World Mind (Plotin). If the soul actively contemplates the contents of the World Mind, then this Mind is experienced by the soul as something multiple, and if the soul extinguishes this discriminating activity in itself, the same Mind as if “plunges into darkness” and becomes the undifferentiated for the soul. Then it is natural to assume that World Mind and transcendental God of mystics are the same thing, but in two different states – manifested and unmanifested.

**Keywords:** God; transcendental; immanent; mystical experience; the World Mind; Platonism; theology.

---

В православной христианской теологии абсолютно преобладает точка зрения, что Бог должен мыслиться как нечто трансцендентное по отношению к человеку и материальной Вселенной. Григорий Палама писал: «Пресущественная природа Божия не может быть ни выражена словом, ни охвачена мыслью или зрением, ибо удалена от всех вещей и более чем непознаваема, будучи носима непостижимыми силами небесных духов, непознаваема и неизреченна для всех и навсегда. Нет имени, ни в сем веке, ни в будущем, чтобы Ее назвать, ни слова – найденного душою и выраженного языком, нет какого-нибудь чувственного или сверхчувственного касания, нет образа, могущего бы дать о Ней какое-нибудь сведение кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая всё, что суще-

ствует и может иметь имя. Никто не может назвать Ее сущностью или природой в собственном смысле слова, если он действительно стремится к Истине, которая превыше всякой истины». (Цит. по [2] с. 16). Итак, Бог – есть нечто за пределами любого возможного нашего опыта, он чувственно невоспринимаем, непредставим и даже немислим. Мы, согласно православной догматике, способны быть причастными лишь к Божественным энергиям, действиям Бога в мире, но не можем быть причастными Божественной природе, не можем постичь способ существования Бога «в себе», поскольку наше тварное существование не имеет ничего общего с Божественным бытием как таковым и никак с ним не соприкасается. Так ли это? Не является ли эта точка зрения следствием ошибочной философии, допускающей

существование вещей, абсолютно за пределами любого возможному опыту? Этот вопрос мы и попытаемся прояснить в данной статье.

Основной аргумент против идеи абсолютной трансцендентности Бога проистекает из локковского подхода к пониманию источника осмысленности используемых нами понятий. По Локку, смысл понятий происходит из их способности указывать на денотат, т. е. на некий фрагмент нашего опыта, соответствующий содержанию данного понятия. Иными словами, мысль должна указывать на свой предмет, как-то иметь его в виду, а это возможно лишь в том случае, если предмет мысли каким-то образом дан в опыте, переживается субъектом. Понятия, которым не соответствует тот или иной фрагмент опыта, по Локку, просто не имеют никакого смысла. Они абсолютно бессодержательны, есть лишь пустая словесная оболочка, лишенная какого-либо смыслового содержания.

Наш язык устроен таким образом, что он позволяет строить словосочетания, такие, например, как «круглый квадрат», которые не указывают на какой-либо мыслимый или воспринимаемый предмет опыта, а потому лишены всякого смысла. В этом случае мы что-то замысливаем, пытаемся некие признаки совместить в мышлении, например, идею «круглого» и «квадратного», но у нас ничего из этого не получается. Такой синтез не реализуем в пределах возможного нашего опыта. В этом случае мы говорим о «нонсенсе», отсутствии смысла, «пустоте» заявленного в данном словосочетании понятия. Трансцендентное, по определению, есть то, что находится за пределами всякого возможного опыта и как таковое, очевидно, не может быть предметом на который указывает какое-либо понятие. Следовательно, трансцендентное, с этой точки зрения, — это такой же нонсенс как и «круглый квадрат». Помыслить трансцендентное — значит попытаться указать на нечто за пределами всякого возможного опыта, а

это принципиально невозможно. Если нечто мыслится, имеется в виду, оно тем самым уже содержится в пределах нашего опыта как предмет мысли. Пытаясь помыслить трансцендентное, мы как бы пытаемся генерировать мысль, которая сама о себе говорит: «я не мысль и не что-то, на что возможно указать в опыте». Но такая мысль самопротиворечива, поскольку мыслить можно лишь мысли, или же то, на что мысль некоторым образом указывает, имеет в виду.

Таким образом всякая идея трансцендентного бессодержательна, есть нонсенс, нечто самопротиворечивое. Значит и идея трансцендентного Бога также есть нонсенс, пустое понятие, не имеющее никакого определенного содержания.

Некоторые православные теологи (например, В. Н. Лосский, С. Н. Булгаков) признавая иррациональность идеи абсолютной трансценденции, именно в этой иррациональности усматривают принципиальное отличие и даже превосходство богооткровенной теологии над рациональной философией. В. Н. Лосский писал: «Если Бог откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями» [2, с. 30]. В данном случае мы имеем следующий ход мысли: Бог абсолютно за пределами опыта человека, но Он, во-первых, дал человеку Откровение и т.о. сообщил нам о своем существовании, и, во-вторых, Он проявляет себя в мире через Божественные энергии, также доступные нашему познанию (в том числе и через непосредственное их действие на душу верующего). Т.о. то, что непостижимо рационально, оказывается неким мистическим образом нам все же известно. Но даже если мы примем реальность Божественного Откровения и существование божественных энергий, прямо действующих на душу человека, мы не можем на основании этого заключить о существовании трансцендентного Бога, как источника Откровения

и Божественных энергий. Ведь и в Откровении, и в энергиях нам даны лишь действия Бога, которые мыслятся не тождественными его сущности. Следовательно, о самой Божественной сущности мы через эти Божественные действия ничего не узнаем. Эта непостижимая Божественная сущность, по сути, лишь формально примысливается к действиям Бога, исходя из того, что если есть действия, то должен быть и деятель, тот кто действует. Но еще Шопенгауэр указывал на то, что примысливание к действиям некоего субъекта этих действий – бессмысленная операция, т. к. ничего не добавляет к нашему знанию об объекте, полученному через известную нам совокупность его действий. Все, что мы можем знать о Боге – может быть лишь знанием о его действиях, проявлениях в нашем мире и добавление к этим действиям «самого Бога» как абсолютно неизвестного нам субъекта этих действий – ничего к этим знаниям прибавить не может. В таком случае, если нам доступны лишь реальные (осуществленные) и возможные действия Бога (его энергии и силы), то не стоит ли тогда отбросить абсолютно бесполезную «скрытую Божественную сущность» и отождествить Бога с этими его реальными и возможными действиями и сказать: Бог – это и есть совокупность его энергий и сил.

Заметим, что сущность чего-либо, в том числе и сущность Бога, не обязательно должна мыслиться как что-то непостижимое. Напротив, с точки зрения платоновской и аристотелевской философии, сущность – это и есть то, что нами постигается, мыслится в самой вещи. С точки зрения учения Платона мышление имеет прямой доступ к сущностям вещей – их эйдосам, которые мы непосредственно (в подлиннике, не репрезентативно) созерцаем в «мире идей». В силу принципа тождества бытия и мышления – эйдосы (сущности) вещей – это и есть «сами вещи» как таковые, тогда как чувственное восприятие имеет дело лишь с субъективны-

ми репрезентациями этих эйдосов («тени на стене пещеры» – согласно платоновской метафоре пещеры). Таким образом, учение о «непостижимости сущности» предполагает иную чем у Платона (и Аристотеля) теорию познания, близкую к теории познания Нового Времени (Декарт и Локк) – в которой не только чувственное познание репрезентативно – имеет дело не с вещами, а с их «образами»-репрезентациями в чувственном сознании, но и мышление также оперирует лишь теми же образами и, следовательно, также как и восприятие, не имеет прямого доступа к самим вещам. Как показал Кант, последовательное проведение этой точки зрения неизбежно нас приводит к заключению, что не только Бог трансцендентен, ни и любая вещь «тварного мира» есть «вещь в себе» – нечто абсолютно нам неизвестное и непознаваемое. Здесь опять вступают в силу приведенные выше аргументы против идеи «абсолютно трансцендентного» – оно не только непознаваемо, но даже и не может быть помыслено в качестве чего-то непознаваемого, поскольку любая мысль осмысленна через то, на что она указывает, что она имеет в виду – а иметь в виду и указывать она может лишь то, что лежит в пределах данного субъекту, в пределах его опыта. Следовательно, с этой точки зрения «вещь в себе» никакого смысла не имеет.

Отсюда вытекает необходимость отказа от Декарто-Локковской модели процесса познания в которой сознание полностью отчуждено от своего предмета знания. Чтобы знать, что предмет знания хотя бы существует, необходимо как-то опытно владеть этим предметом, т. е. он должен быть дан в опыте не репрезентативно, а самолично, «в подлиннике». Иными словами, необходима теория познания, в которой сознание не замкнуто в себе, но где-то, на каком-то уровне «разомкнуто», имеет доступ к самим вещам. Если доступ к самим вещам имеет место на уровне чувственного восприятия, то мы получаем

«интуитивистскую» теорию познания (Бергсон, Лосский, Франк, Хайдеггер и т. п.). Если же мы полагаем, что сознание разомкнуто на уровне мышления (я воспринимаю образы-репрезентации, но мыслю сами вещи) – то мы возвращаемся к платонизму, концепции тождества бытия и мышления. В обоих случаях сущность вещей вполне постижима – на уровне восприятия (интуитивизм) или же на уровне мышления (платонизм). Подводя итог, можно утверждать, что идея «непостижимой Божественной сущности» не есть простое следствие принципиальной непостижимости всякой сущности вообще и таким образом нельзя аргументировать непостижимость сущности Бога ссылаясь на непостижимость всякой сущности, как это отчасти делал, например, Василий Великий, который утверждал, что «непостижима даже сущность муравья», а следовательно, тем более непостижима Божественная сущность.

О непостижимости Божественной сущности нам также говорят мистики – Бог для них открывается как нечто невыразимое, словесно неопишное, и, следовательно, трансцендентное по отношению и к нашей чувственности (Бог безвиден) и по отношению к нашему разуму (Бог понятийно невыразим). Однако, поскольку Бог, как нечто невыразимое, все же прямо переживается мистиком, то это означает, что Бог присутствует в мистическом опыте, а значит не трансцендентен по отношению к опыту вообще, но лишь трансцендентен по отношению к чувственному и интеллектуальному опыту. Следовательно, если действительно мистики способны к подлинному богопознанию и то, что они переживают – это и есть сам Бог (а не его энергии или какие-либо его репрезентации), то, нужно признать, что существует и какая-то третья способность к познанию, помимо чувственного и интеллектуального познания, которая обычно обозначается термином «мистическое познание» или «мистическая интуиция». Уче-

ние о таком мистическом познании было разработано в России Н. О. Лосским и С. Л. Франком [3, 5, 6] и согласно этому учению Бог постигается именно «интуитивно», т. е. прямо и непосредственно, «в подлиннике», но так, что он, при этом, не становится чувственно или умственно постигаемым.

Рассматривая вопрос о природе религиозной веры С. Л. Франк пишет: ...вера-доверие – непосредственно или через ряд промежуточных инстанций – опирается на веру-достоверность. Но как возможна вера-достоверность? Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: *реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*. ... Достоверность в конечном счете носит всегда характер того непосредственно очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъявляет себя нам; именно это мы разумеем под словом «*опыт*». Опыт – такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого. Если возможна вера-достоверность, то это предполагает, что есть вера, имеющая характер опыта» [6 с. 14]. «...религиозный опыт, в качестве познания личного Бога, есть ... живая встреча с Богом, непосредственное общение с Ним» [6, с. 37]. Таким образом в религиозном опыте Бог непосредственно опытно открывается человеку, но «то, что при этом ... открывается, открывается именно как *абсолютно-непостижимое* – как бездонная глубина или необъятная полнота» [5, с. 201] – открывается как нечто непостижимое ни чувственно, ни рационально.

Такое решение проблемы трансцендентности Бога представляется вполне философски удовлетворительным. Но непосредственно оно может опираться лишь на мистический религиозный опыт и, следовательно, требует философского прояснения. Для того прояснения нам необходима философская концепция Бога – т. е. такая концепция, которая вытека-

ла бы из общефилософской проблематики, вводилась именно как необходимое средство решения философских проблем. И эта концепция должна дать нам прояснение смысла представления мистиков о Боге, трансцендентном восприятию и мышлению, но тем не менее, опытно данному (и таким образом мы достигнем примирения между концепциями «Бога философов» и «Бога мистиков»).

Самый очевидный метод введения понятия о Боге в философию – это платоновское и аристотелевское понятие о Боге как о надындивидуальном мышлении, к которому наше сознание, наша душа лишь причастна, но не является ни творцом, ни хозяином этого мышления. Действительно, у Платона Бог – это, по сути, и есть «мир идей», который у Платона трансформируется в концепцию «Мирового ума». Аристотель же явно озвучивает тождество Бога и мышления: Бог – это «мышление которое направлено на само себя» [1]. Мышление (рассматриваемое с точки зрения его содержания, всей совокупности умопостижимых объектов) можно отождествить с Богом лишь в том случае, если оно понимается в духе платоновской онтологии и гносеологии – как нечто надындивидуальное и сверхчувственное и, вместе с тем, как источник существования чувственных вещей (последние, по Платону, есть «отпечатки» идей в «воспринимающей природе», которая, по сути, и есть сама форма чувственного бытия (пространственность, временность и качественность)). Вместе с тем, мы неизбежно приходим к платонизму в понимании мышления, если отказываемся как от натуралистической Декарто-Локковской гносеологии «замкнутого в себе» сознания (я ощущаю образы в сознании, а не сами вещи, и мыслю также эти образы) – поскольку она ведет к непостижимым и немислимым в принципе Кантовским «вещам в себе», так и отказываемся от интуитивизма (концепции прямого постижения реальности уже на

уровне чувственного восприятия) – хотя бы потому, что интуитивизм ведет к отрицанию онтологичности научной картины мира (если вещи именно таковы, какими мы их видим (т. к. мы видим сами вещи, а не репрезентации), а наука нам говорит, что они совсем не таковы, то, очевидно, наука не имеет ничего общего с реальным положением дел и должна пониматься лишь как некая весьма произвольная форма упорядочивания нашего опыта, имеющая в лучшем случае лишь прагматическую ценность). Тогда, для того, чтобы избежать солипсизма, нам остается лишь признать, что сознание где-то «разомкнуто» – имеет доступ к самим вещам, но не на уровне восприятия (как в интуитивизме), но «разомкнуто» на уровне мышления, а значит и объекты, которые мы мыслим – есть сами вещи, как они существуют сами по себе, безотносительно к нашему индивидуальному сознанию. Мы не творим и даже не присваиваем себе эти умопостижимые вещи – они усматриваются нами там, где они существуют – в надындивидуальном Мире идей. Поскольку идеи в этом Мире существуют «в вечности», вне становления (становление есть атрибут лишь чувственного восприятия), то, очевидно, эти идеи не возникают, не исчезают, не меняются – они всегда все имеются в наличии. Таким образом мир идей конкретизируется посредством понятия «Мирового Ума» – в котором изначально (в вечности) пребывают все возможные идеи (т.е. содержательно он есть Умопостижимый универсум – множество всего, что вообще возможно помыслить). Этот статичный надындивидуальный Мировой Ум, наполненный всеми возможными идеями, и есть «Бог философов».

Введение такого рода надындивидуальной реальности в которой «укоренено» индивидуальное сознание, по сути является необходимым условием самого существования философии. Философия, в классическом ее понимании, появляется тогда, когда мы помимо предметной ре-

альности осознаем существование субъекта, познающего эту реальность, и задаемся вопросом об отношении субъекта и объекта. Но чтобы помыслить субъект-объектные отношения, будучи, при этом, только лишь субъектом, а не объектом, мы должны каким-то образом посмотреть на эти отношения как-бы извне – из некоей области реальности, в которой различие субъекта и объекта отсутствует. Эта надындивидуальная, надсубъектная и надобъектная область «всеединства» – и есть Бог с т.з. философии. Чтобы философствовать, нужно взглянуть на реальность с точки зрения Бога. Если же Бога нет, то и философия не возможна. Таким образом, «философский Бог» – это нечто необходимое философии в качестве средства ее самообоснования.

Можно ли от «Бога-ума» философов как-то логически перейти к идее «сверхумопостигаемого» Бога мистиков? Такой переход мы видим у Плотина в его концепции Единого как предельного основания Мирового Ума. Можно попытаться определить это Единое как сам принцип мышления (суть мышления можно усмотреть в синтезе, соединении разнородных элементов мысли – мысль всегда что-то с чем-то соотносит, сопоставляет, сравнивает, схватывая сходство и различие). Ясно, что принцип мышления как таковой сам по себе не является содержанием мышления – т.к. он есть именно форма, а не содержание мысли. И с этой точки зрения единение как принцип мышления находится как бы «выше» любого объекта мышления, есть нечто сверхумопостигаемое. Однако, единение как принцип мышления имманентно самому мышлению как его атрибут и таким образом нет никаких оснований выносить этот принцип мышления за пределы Мирового Ума и мыслить его как самостоятельную сущность некоторым таинственным образом производящую сам этот Ум. У Плотина возникают серьезные проблемы, когда он пытается из Единого вывести Ум – как

«единое-многое» (такое многое, в котором каждый элемент содержит в себе все целое) т.к., очевидно, из Единого логически корректно можно вывести лишь Единое, но никак не Многое.

Если Многое происходит от Единого, то, очевидно, это Многое должно как-то неявно в этом Едином присутствовать. И Плотин действительно говорит о том, что в Едином эйдосы Мирового Ума все же присутствуют «в потенции». «Оно (Единое – И. Е.) и в самом деле содержит в себе их (эйдосов Ума – И.Е.) бытие, но только в неразличимом, слитном виде; разумообразное различие и разделение этого смежного бытия производит уже второй принцип, так как он – актуальная энергия Первого, тогда как Первое есть основа или потенция всех вещей» [4, V, 4, 2]. Даже душа человека, по Плотину, сливаясь в состоянии экстаза с Единым, тем не менее, поскольку она способно выйти из этого состояния сохранив свою индивидуальность, не растворяется полностью в Едином, и таким образом потенциально сохраняет в нем свою индивидуальность и обособленность.

Если в Едином потенциально присутствую множественные эйдосы Мирового Ума, то в чем тогда различие Ума и Единого? Очевидно в том, что в Уме потенциальное становится актуальным, непроявленное – проявленным. Но тогда естественно предположить, что Ум и Единое – суть одно и то же, но в двух различных состояниях – проявленном и непроявленном. Единое – это Ум, в котором множественность эйдосов потенциальна и они неотличимы друг от друга. Это как бы Ум погруженный «во тьму» неразличимости. Ум – же есть Единое, как бы «освещенное светом» различающей способности души. Эта теория предполагает, в отличие от Плотина, что Ум не способен к саморазличению (иначе он всегда был бы единым-многим, и не был бы никогда просто Единым). Но тогда источником различающей деятельности может быть лишь работа че-

ловческой (и иной) души – которая и различает эйдосы Ума. Следовательно, если душа активно созерцает содержимое Мирового Ума – то этот Ум переживается душой как единое-многое (совокупность эйдосов), а если душа эту различающую активность в себе гасит – тот же Ум как бы «погружается во тьму» и становится для души недифференцированным Единым. Таким образом, если предположить, что мистики действительно переживают именно того Бога, о котором говорят философы, в качестве чего-то «неизреченного», «неразложимого на признаки понятий», то это, видимо, является следствием «отключения» в мистическом экстазе различающей способности души – что и погружает «Бога-ума» во тьму неразличимости.

Вместе с тем и Бог – Мировой ум, поскольку он есть Всё (Абсолют) апофатичен в том смысле, что, являясь Всем, он не является чем-то определенным, подпадающим под какие-либо конкретные понятия, не обладает конкретной «чтойностью». Всякое понятие ограничивает – отделяет предмет данного понятия от всего остального бытия. Бог, как единый универсум мыслимого – никак и ничем не ограничен и поэтому не может быть опре-

делен понятийно, за исключением предельно общего понятия Всё (Абсолют).

#### **Библиографический список**

1. Аристотель *Метафизика*. Книга 12. гл. 9. – М. : Эксмо, 2006.
2. Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. – М. : Центр «СЭИ», 1991.
3. Лосский Н. О. *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. – М. : Терра-книжный клуб, 1999.
4. Плотин *Эннеады*. – К. : УЦИММ-ПРЕСС, 1995.
5. Франк С. Л. *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*. – М. : Правда, 1990.
6. Франк С. Л. *С нами Бог*. – М. : АСТ, 2003.

#### **Bibliograficheskiy spisok**

1. Aristotel` *Metafizika*. Kniga 12. gl. 9. – M. : E`ksmo, 2006.
2. Losskij V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Cerkvi*. – M. : Centr «SE`I», 1991.
3. Losskij N. O. *Chuvstvennaya, intellektual`naya i misticheskaya intuiciya*. – M. : Terra-knizhny`j klub, 1999.
4. Plotin E`nniady`. – K. : UCIMM-PRESS, 1995.
5. Frank S. L. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii*. – M. : Pravda, 1990.
6. Frank S. L. *S nami Bog*. – M. : AST, 2003.

© *Иванов Е. М., 2019.*