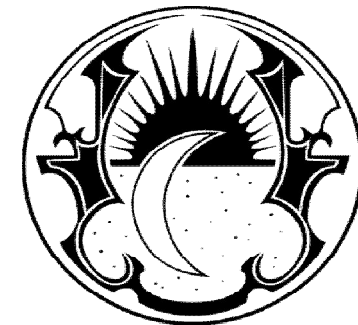


Высшая школа экономики
Факультет философии

**Трансцендентное
в современной философии:
направления и методы**



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2013

Рецензенты:

Доктора философских наук, профессора *В.В. Васильев, П.К. Гречко*

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

**Трансцендентное в современной философии:
направления и методы** / отв. ред. Левина Т.В. — СПб. :
Алетейя, 2013. — 371 с.

ISBN 978-5-90670-512-9

В сборнике представлены результаты исследований проблематики трансцендентного в современной философии, а также объяснение контекстов, которые возрождают эту проблему, несмотря на серьёзную критику самого данного понятия и соответствующей ему онтологической схемы. В книге представлены работы, в которых проводится всестороннее и аргументированное обоснование актуальности не только критики, но и реставрации понятия «трансцендентного» в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, философия постструктурализма.

Одной из главных задач этого коллективного исследования является прояснение смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Книга предназначена в первую очередь специалистам в области классической и современной философии, но также может представлять интерес и для широкого круга читателей.

УДК 1(82)
ББК 87я43
Ф 561

ISBN 978-5-90670-512-9

© Коллектив авторов, 2013

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2013

Предисловие

Проблематизация понятия трансцендентного в современной философии стала целью проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии»¹. Реализация проекта позволила провести многостороннее и аргументированное обоснование реставрации трансцендентного в рамках наиболее влиятельных контекстов современной философии, таких как аналитическая философия, феноменология, пост-структурализм. Кроме того, в исследовании ставилась задача прояснения смысла и значения понятия «трансцендентного» для различных философских контекстов, что необходимо в силу значительной неопределённости данного понятия.

Известно, что философия XIX и XX вв. ознаменовалась критической рефлексией трансцендентного. Под знаком этого усилия проходит масштабный проект переосмысления главных достижений классической метафизики: теории истины, теории рефлексии, обоснования реального и идеального, понимания природы этического и т.д. Такое состояние привело к представлению об устоявшемся имманентизме и «забвении трансцендентного» в современной европейской философии («теория смерти Бога», «закат метанарраций», «антропологический поворот» и др.). Между тем, современная философия насчитывает существенное число теорий, явно или неявно обращенных к восстановлению концепта трансцендентного. Целью настоящего исследования является подробный концептуальный анализ данных теорий. Также важным результатом исследования стал анализ критических

¹ Проект выполнен в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 году, грант № 13-05-0032

2. Chisholm R.M. 1976. Person and object: A metaphysical study. LaSalle, IL: Open Court.
3. Chisholm R.M. 1989. On Metaphysics, Minneapolis: University of Minnesota Press.
4. Clarke R. 1997. "On the possibility of rational free action." Philosophical Studies 88: 37-57.
5. Clarke R. 2003. Libertarian accounts of free will. Oxford: Oxford University Press.
6. Harris J. 2005. Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in 18th-Century British Philosophy, Oxford University Press.
7. Kane R. 1996. The significance of free will. New York: Oxford University Press.
8. Marcosian N. 1999. A compatibilist version of the theory of agent causation. Philosophical Studies 157 (3): 383-398
9. Marcosian N. 2012. Agent causation as the solution to all the compatibilist's problems. Pacific Philosophical Quarterly 80(3): 257-77.
10. Nelkin D. K. 2011. Making sense of freedom and responsibility. Oxford: Oxford University Press.
11. O'Connor T. 2000. Persons and causes: The metaphysics of free will. New York: Oxford University Press.

Аннотация: В статье рассматриваются агентные теории свободы воли в современной аналитической философии, основанные на понятии агента как сохраняющейся во времени субстанции. В-первых, выделяется специфика либертарианского подхода в споре между компатибилистами и инкомпатибилистами. Во-вторых, формулируются основные задачи либертарианских теорий в целом. В основной части статьи представлен обзор наиболее влиятельных агентных теорий свободы воли, а также их критика. В заключении автор выделяет ключевые проблемы и перспективные задачи рассмотренной группы теорий.

Сведения об авторе: Мишура Александр Сергеевич, факультет философии НИУ ВШЭ, магистрант.

И.И. Павлов
КОГДА МОЛЧИТ ВИТГЕНШТЕЙН:
ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ
ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО¹

The research raises the issue of conceptual analyze of the transcendence. Nowadays this problem becomes pressing because of discussions about legitimacy of religion in the modern rationality. It is emphasized that a discourse about returning of transcendental intention makes philosophers to work out the new formal conceptions. These models must demonstrate the changes in transcendental realism in the history of philosophy. This article deals with the possibility of the linguistic definition of the transcendence, based on ideas of Wittgenstein and analytic philosophy of language.

Ключевые слова: этика, философия языка, богословие, религия, трансцендентное, Витгенштейн, Дионисий Ареопагит

Keywords: ethics, philosophy of language, theology, religion, transcendence, Wittgenstein, Dionysius the Areopagite

1. Религия и рациональность

Попытки легитимации религиозных учений, как и критика таких попыток, занимают важное место в современных социально-политических, этических и эпистемологических дискуссиях. Дискурс о месте религии в интеллектуальной жизни общества особенно актуален для России в связи с усилением позиций Русской православной церкви (многие ана-

¹ В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии», выполненного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 году, грант № 13-05-0032.

литики предпочитают называть это сращиванием с государственными структурами), созданием кафедр теологии в светских вузах, введением элективного предмета «основы православной культуры» в школах и принятием федеральных законов с опорой на религиозные ценности. Вне сомнения, современная ситуация – как в России, так и за рубежом – нуждается в конструктивной критике и обсуждении такого рода проектов, а также в политологическом анализе отношений религиозных структур и государства, который в демократическом духе учитывал бы сотериологические интенции большинства активных членов религиозных общин.

Но гораздо более значимой – с этической точки зрения – становится проблема международного терроризма. Если манипуляция религиозным чувством в политических целях может привести к бесчеловечному кровопролитию, то не лучше ли приложить все усилия для изгнания религии из общественной жизни? К этому могут побуждать и действия тех или иных иерархов и активистов РПЦ. Если, вслед за Ж.-Ф. Лиотаром, понимать религию как традиционный «макронарратив» и ставить её в один ряд с идеологиями фашизма и коммунизма, то проблематичность включения религиозных положений в современное мировоззрение становится ещё более очевидной.

Однако дискуссии о религии, особенно в России, подчас сводятся к прокламациям, которые уже в пресуппозиции противопоставляют политические свободы и науку религиозным ценностям: либо религия провозглашается мракобесием, либо политическая и эпистемологическая свобода – греховным вольнодумством. Такое положение дел актуализирует философское исследование, направленное на выявление возможности (или невозможности) рационального введения религиозных положений в научный и общественный дискурс, ориентирующийся на ценности западного Просвещения.

На мой взгляд, образец решения проблемы соотношения веры и разума в духе Просвещения мы можем найти в философии И. Канта. Однако сегодня можно сказать, что Кант, «ограничив знание, чтобы освободить место вере» [21, с. 95],

следовал завету другого протестантского теолога и философа Просвещения – Лейбница. В полемике с Бейлем Лейбниц подчёркивает, что хотя христианские догматы превышают разум, а потому не могут быть доказаны, однако для их защиты достаточно опровергнуть возражения против них [24, с. 111-112, 121] – что может быть сделано не только путем разбора частных случаев, но и ограничением разума вообще. Для христианской эпохи Бейля, Лейбница и Канта вера изначально обладает некоторой презумпцией, которую остается лишь защитить. Значит, со сменой культурного контекста эта презумпция исчезает?

На первый взгляд, философия Канта, несмотря на его стремление «подрезать корни» атеизма и неверия [21, с. 98], со своей задачей не справилась. В наши дни, после духовных катастроф XX и начала XXI века, его этика – в полемике с религией – может быть представлена как атеистическая, а её христианские элементы – как нелегитимное влияние эпохи, как «нечто чужеродное и даже враждебное» прочим предпосылкам кантовской морали [12, с. 27]. С другой стороны, современная философия оперирует категориями, отличающимися от понятий системы Канта, а потому вопрос о месте религии в рациональном дискурсе должен быть поставлен заново.

Основным современным направлением, рассматривающим возможность принятия истин веры с точки зрения актуальных концепций рациональности, является, на мой взгляд, аналитическая философская теология, в рамках которой можно выделить таких авторов, как А. Плантинга, Р. Суинберн, М.Дж. Мюррей и др. Более известная за рубежом, аналитическая теология набирает популярность и в России – в первую очередь благодаря альманаху «Философия религии», выпускаемому Институтом философии РАН с 2006 года, а также недавнему изданию Оксфордского руководства по философской теологии (М.: Языки славянской культуры, 2013).

Аналитическая теология, как правило, сосредотачивается на рассмотрении атрибутов Бога или доказательстве Его существования с помощью современных формально-

логических средств, легитимность применения которых к религиозным концептам спорна. Ю.В. Горбатова, опираясь на гипотезу онтологической относительности У. Куайна, отмечает, что язык современной логики через внутренние «онтологические обязательства» задает новую онтологию – онтологию фактов. Это ставит перед аналитическими философами задачу онтологического перевода религиозных выражений, однако, как замечает Ю.В. Горбатова, такой перенос является искусственным и не позволяет до конца понять положение христианского вероучения не только с богословской, но и с мировоззренческой точки зрения [8, с. 19, 24]. В.К. Шохин подчёркивает, что аналитические теологи забывают об ограниченности человеческого ума [36, с. 19] и увлекаются защитой собственных моделей, а не истин Откровения [36, с. 16], а потому не дают выхода в религиозную жизнь [36, с. 18]. Оба замечания указывают на то, что аналитические теологи не ставят перед собой трансцендентальную задачу ограничения притязаний разума (например, с помощью концепций Куайна), а также не касаются этико-экзистенциальной проблематики, которая, на мой взгляд, является ключевой в современной философской рефлексии о месте религии.

Интересный подход к анализу религиозной этики реализован в исследовании И.Д. Джохадзе «По ту сторону этики» (СПб.: Алетейя, 2011). По замечанию Д.М. Носова, такой анализ приобретает актуальность именно в связи с ситуацией в современной России: книга И.Д. Джохадзе противостоит распространённому мнению, что причиной современного нравственного состояния россиян являются годы атеистической власти, и преодолеть нравственный кризис можно только через возвращение к религиозной традиции [30, с. 268]. Посредством тщательного анализа религиозных текстов исследователь демонстрирует тяготение христианской нравственности к материализму и эвдемонизму – надежде на посмертное воздаяние – и её несоответствие бескорыстному идеалу атеистической этики. Но поскольку прочтение христианских текстов как констативных предложений, трактующих посмертное воздаяние как факты мира, противоре-

чит пониманию религии Кантом и Витгенштейном, от которого отталкивается данная статья, я не буду обращаться к книге И.Д. Джохадзе.

2. Трасцендентное и субъект

Идеалы современной науки и скептической рациональности восходят к эпохе Просвещения, ценности которой, пожалуй, никто так отчетливо не проговорил, как Кант: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия»², оно учит человека самостоятельно пользоваться разумом [22, с. 27]. Желая вывести человека из-под опеки догматизма, Кант в своей философии не стремится полностью изгнать веру и тем более этику из жизни человека: он желает «подрубить корни» не только фанатизму и суеверию, но и атеизму и неверию [21, с. 98].

Известно, как сам Кант охарактеризовал свой метод: «Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания <...>. Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере, а догматизм метафизики, т.е. пред-рассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично» [21, с. 95-96]. Кант ограничивает разум и указывает, что он не имеет доступа к догматическим учениям о транс-

² Примечательно, что даже эту работу Канта можно истолковать в религиозном ключе. Например, У. Голденбаум, опираясь на широкий пласт исследовательской литературы, рассматривает слово «несовершеннолетие» («Unmündigkeit») у Канта как протестантский теологический концепт, восходящий к 4 главе Послания ап. Павла к Галатам и характеризующий иудейскую религию через противопоставление христианству. У. Гольденбаум подчёркивает, что такое прочтение не противоречит самой философии Канта, т.к. совершеннолетие как самостоятельность и самопричинение («self-incurred») действительно является для Канта идеалом религии в пределах разума [37, р. 78-79].

цендентном. При этом разграничение трансцендентной и имманентной сфер³ происходит не просто через анализ опыта, но с помощью критики разума – познавательной способности субъекта.

В «Критике чистого разума» И. Кант совершает «коперниканский поворот» и заключает, что предметы опыта определяются самими свойствами познающего субъекта (априорными формами чувственности и категориями рассудка), а не являются вещами самими по себе. В связи с этим понятие опыта, отличающееся от понятия мира самого по себе, становится неразрывно связанным с понятием субъекта. Вместе с тем представление о трансцендентности опыту этики и религии, постигаемых в практическом расширении разума, также оказывается связанным с категорией субъекта. Такое понимание трансцендентного как внеположного опыту, организованному познавательной способностью субъекта, я предлагаю называть гносеологическим.

Возможно ли перенесение гносеологической модели в поле современных дискуссий? Некоторые традиции продолжают работать с концептом субъекта – например, в направлении его деконструкции и редукции к формам языка и культуры. Так, постструктурализм отказывает трансцендентному в реальном существовании именно на основании деконструкции субъекта, а сам этот термин, как показывает Д.Э. Гаспарян, однозначно употребляет в традиционном кантовском смысле [7, с. 75]. Другие традиции (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и Л. Витгенштейн) стремятся из-

³ «Основоположения, применение которых целиком остаётся в пределах возможного опыта, мы будем называть имманентными, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть трансцендентными», – такое определение Кант даёт имманентному и трансцендентному. Он различает трансцендентное и трансцендентальное и считает трансцендентными «...те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации» [21, с. 338], в то время как анализ трансцендентального возможен и, более того, составляет основную задачу «Критики чистого разума».

бавиться от гносеологического субъекта, подчеркивая, что субъект в мире не наблюдается. Однако они не редуцируют метафизический субъект к чему-либо другому, благодаря чему сохраняется возможность этической напряженности [10, с. 162]. В этом смысле наиболее перспективной мне представляется работа с «Логико-философским трактатом» Людвига Витгенштейна, в котором как сохраняются кантианские мотивы безусловной этики, так и разрабатываются основные интуиции современной аналитической философии, на языке которой можно наиболее корректно, на мой взгляд, говорить об эпистемологии и рациональности.

Анализируя проблему соотношения субъекта и мира, Витгенштейн подчёркивает, что в мире невозможно обнаружить субъект: «Мыслящего, представляющего субъекта нет» [«ЛФТ», 5.631], он «не принадлежит миру, но он есть граница мира» [«ЛФТ», 5.632], с ним «дело обстоит точно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности вы сами не видите глаза. И не из чего в *поле зрения* нельзя заключить, что оно видится глазом» [«ЛФТ», 5.633].

К.Э. Галанина указывает, что метафизический субъект, находящийся на границе мира и противопоставляемый эмпирическому и психологическому субъекту как фактам мира, не может быть отождествлён с трансцендентальным познавательным аппаратом Канта. Витгенштейн ясно даёт понять, что присутствующего в мире познающего субъекта не существует [6, с. 141]. В философии Канта субъект также не дан в явлениях [21, с. 443], однако Кант настаивает на реальном разделении предметов самих по себе и их явлений [21, с. 145], притом что последние обязаны своим существованием формам чувственности и категориям рассудка познающего субъекта. Как отмечает С.В. Данько, Витгенштейн, напротив, не рассматривает мир, очерченный границей метафизического субъекта, как совокупность субъективных феноменов, противопоставляемых реальному, ноуменальному миру, не зависящему от субъекта. Воспринимаемый мир совпадает с миром реальным [10, с. 169].

В этом смысле «строго проведённый солипсизм совпадает с чистым реализмом» [«ЛФТ», 5.64]. Поскольку данный

мир есть единственный, который я воспринимаю, не имеет смысла говорить о каком-то другом, независимом от субъекта мира. Однако данный мне мир не является миром солипсизма: если субъект не наблюдаем, нет оснований назвать воспринимаемый мир фикцией, «*всего лишь* моими восприятиями». В случае устранения субъекта «Я солипсизма сокращается до непротяженной точки, и остаётся соотнесённая с ним реальность» [«ЛФТ», 5.64].

Однако при внимательном прочтении «Трактата» в нём можно обнаружить некоторое подобие трансцендентальной функции субъекта – язык: «*Границы моего языка означают границы моего мира*» [«ЛФТ», 5.6], «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы *языка* (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» [«ЛФТ», 5.62].

Важно понимать, что язык, о котором говорит Витгенштейн, не является субъективным способом организации мира наподобие «идолов» Бэкона. Тот факт, что дихотомии выразимого/невыразимого и субъективного/реального в «Трактате» разделяются путем устранения последней, позволяет заключить, что язык не является и формой чувственности либо категорией рассудка субъекта в кантовском смысле. Тем более язык для раннего Витгенштейна не является феноменом психики⁴: согласно логицизму и антипсихологизму «Трактата», на идеи которого оказали влияние работы Г. Фреге и Б. Рассела [4, с. 34], изучение знакового языка логики не есть изучение психологического процесса [«ЛФТ», 4.1121]. Язык логики – не субъективный мыслительный процесс, а сама логическая структура мира, его «строительные леса» [«ЛФТ», 6.124]. Также важно отметить, что в приведённом выше фрагменте 5.62 Витгенштейн говорит не о «производ-

⁴ Согласно работам периода «Философских исследований», анализ языка может быть соотнесён с психологией, но не с той, которую Витгенштейн критикует за соединение экспериментальных методов с концептуальной путаницей. Даже согласно позднему Витгенштейну, экспериментальный метод и правильно сформулированные проблемы психологии лежат в разных плоскостях [5, с. 338].

стве», а о понимании языка как самостоятельной предельной реальности.

Таким образом, гносеологическое понимание трансцендентного не может быть применено к «Трактату». Задача экспликации учения Витгенштейна о трансцендентном требует принятия особого определения, которое, во-первых, учитывает бессубъектную интерпретацию языка в «Трактате» как не зависящей от субъекта логической формы и, во-вторых, способно впоследствии включить его в более широкое понимание языка, развитое в «Философских исследованиях». Такое определение – я предлагаю называть его *лингвистическим* – должно рассматривать трансцендентное как превосходящее границы языка в его логической структуре, оформляющей эмпирические факты, и потому невыразимое в его пределах.

3. Этика и молчание

Наиболее важный аспект учения Витгенштейна о невыразимом, или мистическом [«ЛФТ», 4.522], – трансцендентная, абсолютная этика⁵. Согласно структуре «Трактата», ин-

⁵ Разумеется, кроме этического и эстетического наполнений трансцендентного аналитическая философия предлагает другие трактовки – вплоть до чисто технического использования этого термина для указания на радикальную внеположность объектов одной онтологии по отношению к другой (за эту мысль я благодарен Д.Э. Гаспарян), которое вполне может быть включено в лингвистическую трактовку. Однако данная работа не способна охватить все возможные интерпретации этого термина. Поэтому я сосредоточу внимание на этическом понимании трансцендентного в учении Витгенштейна о невыразимом. Некоторые выводы из лингвистической трактовки могут быть использованы и при работе с другими концепциями трансцендентного. Также следует отметить, что изучение работ других философов XX века перспективно для обнаружения альтернативных способов возвращения трансцендентного в современный дискурс. Также важно помнить, что кроме этики в привычном смысле слова невыразимыми, согласно «Трактату», являются сама логическая форма и эстетика, единая с этикой [«ЛФТ», 6.421]. Д.А. Шамис предлагает трактовку всей области невыразимого через чувство мира как целого с точки зрения необходимого [35, с. 106].

терпретация которой неочевидна, трансцендентность этики генетически связана с тезисом «Все предложения равноценны» [«ЛФТ», 6.4]⁶ и, далее, с общей формой предложения, соотносённой с миром благодаря общей форме истинностной функции [«ЛФТ», 6]. Трансцендентность этики языку⁷ в трактате связывается и с трансцендентностью этического, абсолютного смысла мира самому миру, доступному описанию в языке: «Смысл мира должен лежать вне его. <...> В нём нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и так существующего. Ибо все происходящее и так существующее – случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» [«ЛФТ», 6.41]. Организованный языком, мир становится тем имманентным миром эмпирических фактов, которое Кант препоручает в ведение науки и разума. Однако в этом мире нельзя обнаружить трансцендентное – Бога, свободу, бессмертие.

Случайность фактов мира Витгенштейн усматривает в самой их логической форме на первых страницах «Трактата»: «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все прочее при этом остается тем же самым» [«ЛФТ», 1.21]. «Каждый атомарный факт случаен в том смысле, что объектам, составляющим субстанцию мира, «случилось» иметь такую конфигурацию», – так описывает онтологию трактата Л.Б. Макеева и поясняет: «Необычность рисуемого Витгенштейном мира во многом объясняется тем, что в качестве его «ко-

тем самым обосновывая метафизическое единство невыразимого, не позволяющее говорить, будто другие аспекты трансцендентного «дополняют» этику.

⁶ Впоследствии Витгенштейн не отказывается от этого мнения и повторяет его в «Лекции об этике» (1929 или 1930): «Но все описанные факты будут как бы находиться на одном и том же уровне. То же самое произойдет и с предложениями» [3, с. 334].

⁷ «Поэтому не может быть никаких предложений этики. Предложения не могут выражать ничего высшего» [«ЛФТ», 6.42].

реллята» выбран экстенциональный формально-логический язык» [27, 58-59]. Изоморфизм фактов и логических предложений с необходимостью требует вынесения должного и необходимого в трансцендентную сферу: случайности мира сопутствует лишь его этическая нейтральность.

Как подчёркивает С.В. Данько, разграничение фактической и этической сфер, начатое в «Трактате», развивается в «Лекции об этике», где Витгенштейн говорит об абсолютных и относительных ценностях [9, с. 130-131]. Относительная ценность – «соответствие определённому установленному стандарту» и цели [3, с. 332], или, иначе, целесообразность [9, с. 130-131]. Такая ценность не может быть абсолютной в силу своей случайности – она может быть переформулирована как суждение о фактах, так, что она «вообще перестанет казаться суждением о ценности» [3, с. 333]. Суждения же о фактах, согласно онтологии «Трактата», опровержимы, что соответствует случайности любого факта. Поэтому этика не может быть обоснована фактами.

Высказывания Витгенштейна об этике имеют очевидный непсихологический, антисубъективистский настрой: для правильного понимания мира важна борьба с психологизмом, с субъективистской трактовкой этики. Витгенштейн указывает, что этическая трактовка событий не является атрибутом состояний сознания [3, с. 334]. Воля как феномен, изучаемый психологией, не может быть носителем этического [«ЛФТ», 6.423]. С.В. Данько подчёркивает особенную важность устранения субъекта из онтологии «Трактата» для правильного понимания проблемы смысла мира, т.к. даже при отказе от психологической трактовки этического можно посчитать, что абсолютная этика и смысл приписываются миру человеческим разумом. Однако в бессубъектной онтологии такая интерпретация невозможна, и этика становится абсолютно реальной [11, с. 121].

Важно отметить, что в текстах самого Витгенштейна невозможно найти систематическое изложение учения о трансцендентной этике. Более того, он вообще запрещает говорить о ней [«ЛФТ», 6.53, 7]. В письме Л. фон Фикеру Витгенштейн подчёркивает, что основной смысл «Трактата» – этический –

выражен через молчание в ненаписанной второй части [3, с. 318]. Такое отношение к этике – естественное следствие онтологии «Трактата», рассматривающей язык лишь в его изоморфизме логическим фактам. В «Лекции об этике» Витгенштейн не отказывается от этого отношения: «Моё основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, – вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решётку нашей клетки абсолютно невозможен» [3, с. 342]⁸.

Несмотря на это, Витгенштейн возвращается к этой «запрещённой» теме, подбирает метафоры, чтобы создать хотя бы некоторое представление о том, что именно он подразумевает под этическим: «Своё чувство я могу описать только с помощью метафоры, а именно: если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире» [3, с. 335].

Когда Витгенштейн упоминает мистический опыт удивления существованию мира, чувство абсолютной безопасности и чувство вины, он сравнивает их с религиозными формулировками и подчёркивает, что «характерное неправильное употребление нашего языка присуще всем этическим и религиозным выражениям» [3, с. 336-339].

4. Онтология и перформатив

Кажется парадоксальным, что Витгенштейн, считая этику невыразимой, всё-таки говорит о ней. Похоже, он сам чувствовал неустойчивость такого положения, в связи с чем вновь и вновь возвращался к проблеме религиозных и этических формулировок – и в «Лекциях о религиозной вере», и в

⁸ Однако здесь же Витгенштейн подчёркивает, что он глубоко уважает то «определённое стремление человеческого сознания», свидетельством которого является поиск способов осмысленно говорить об этике.

своих записях, опубликованных Г.Х. фон Вригтом под заглавием «Различные заметки»⁹:

«Мне кажется, что религиозное убеждение может быть (чем-то вроде) страстного выбора системы координат. Посему, пусть это и вера, это на самом деле и *образ жизни* или образ суждения о жизни <...>. И рассказывать о религиозном убеждении значит изображать, описывать эту систему отношений и в то же время *взывать к совести*» [2, с. 98-99] (курсив мой – И.П.).

В приведённом фрагменте, записанном в 1947 году, Витгенштейн отчётливо выделяет совершенно особую роль формулировок. Это становится возможным благодаря новому взгляду на язык, развиваемому в «Философских исследованиях», – пониманию слов как поступков, наряду с физическими действиями¹⁰, употребляемых в разных формах жизни [33, с. 205], и прямому отказу от онтологии «Трактата», в соответствии с которой элементы языка необходимо соответствуют элементам мира¹¹. Сам Витгенштейн в своей поздней философии сравнивает представление о логическом идеале с очками, которые нужно снять [5, с. 79]. «Мы понимаем: то, что называется «предложением» и «языком», является не формальным единством, которое я вообразил, но семейством образований, более или менее родственных друг другу», –

⁹ В русском издании – «Культура и ценность», по аналогии с английским изданием «Culture and Value».

¹⁰ В.П. Руднев именно так воспринимает те сценки и диалоги, в которых Витгенштейн рассматривает языковую игру в её естественном состоянии, и указывает на особый дух, особую живость, неповторимый стиль этих сценок [33, с. 211]. Пожалуй, концепцию слов как поступков и особый стиль поздних работ можно обнаружить уже в диалогах «Лекции об этике» переходного периода, где этика, будучи невыразимой, непосредственно отображается в речевом поведении людей: «Я знаю, что веду себя плохо, но тем не менее не хочу вести себя лучше» – «Но Вы *должны* стремиться вести себя лучше» [3, с. 333].

¹¹ По мнению В.П. Руднева, под критикой текста Августина скрывается критика «Трактата» [33, с. 203-204].

так Витгенштейн говорит о своем новом понимании языка [5, с. 80].

Итак, философия естественного языка, основные интуиции которой разрабатывает Витгенштейн, рассматривает значение слова и предложения не как денотацию, а как употребление. Л.Б. Макеева подчёркивает, что для Витгенштейна «язык – это деятельность, вплетенная в сложную сеть неязыковых видов деятельности», а потому язык имеет *социальную* природу [27, с. 115-116]. Однако даже в этом случае Витгенштейн сохраняет свою раннюю метафизическую интуицию и стремится избежать представления о феноменальности мира языка, его несовпадения с ноуменальным миром¹². Множество социальных форм жизни и языковых практик, как и язык в онтологии «Трактата», полностью самодостаточны, они столь же реальны, как и «данный мне мир» ранней интуиции Витгенштейна. На сугубо онтологическом уровне язык не является тем обусловленным, в дополнение к которому разум ищет безусловное, завершающее законченный ряд условий (в сопоставлении с метафизической дихотомией Канта [21, с. 89]). Это безусловное, делающее в высшем, в том числе и метафизическом, смысле законченным всё, что может и не может быть выражено в языке, Витгенштейн ищет не в вещах самих по себе, а в мистическом опыте.

Не только философия естественного языка отказывается от идеи построения идеальной знаковой системы, отображающей онтологию мира. Представление Витгенштейна о необходимости, обрисованной в «Трактате» логической структуры мира также не было воспринято логикой XX века, последовавшей за теориями Г. Фреге и Б. Рассела [33, с. 88]. Дальнейшая работа аналитической философии направлена на предостережение от любых попыток построения единст-

¹² На мой взгляд, именно это метафизическое стремление выражает запись в «Философских исследованиях»: «Я хотел бы сказать: «Эти заметки сообщают нечто великолепное, но не знаю, что именно». Эти заметки – выразительный жест, но я не могу подставить к ним что-либо, что послужит объяснением. Суровый кивок. Джеймс: «Наш лексикон неадекватен». Так почему мы не примем новый? Что должно стать поводом, чтобы мы это сделали?» [5, с. 237].

венно необходимой логической системы не только путем разработки множества неклассических логик, но и с помощью критики образной теории языка и предложением других моделей соотношения языка и реальности.

В качестве попытки синтеза и развития различных моделей, разработанных в аналитической философии, Л.Б. Макеева рассматривает принцип онтологической относительности У.О.В. Куайна. Согласно этому принципу, не язык отображает реальную онтологию, а сама онтология задаётся выбранной языковой системой, хотя и может быть более или менее близка к идеалу с точки зрения экономии формально-логических средств [26, с. 18-19]. Можно сказать, что Куайн повторяет «коперниканский поворот» Канта на почве философии языка: язык не отображает, а определяет онтологию мира.

Важно понимать, что именно связь языковых игр с формами жизни и отказ от образной теории языка, развиваемой в «Трактате», ложится в основу теории речевых актов оксфордского философа Дж. Остина и его определения перформативных высказываний, которые, во-первых, не являются ни истинными, ни ложными, и, во-вторых, с помощью которых человек «не только говорит нечто, но и делает нечто» [31, с. 264]. Остин подчёркивает, что в действительности граница между перформативами и констативами практически стирается [31, с. 280], так что все предложения могут быть рассмотрены как перформативы. Свою силу перформативы получают от обстоятельств, в которых они произносятся [31, с. 265].

Концепция перформативных речевых актов позволяет лучше понять этические тезисы трактата. Опираясь на работы Остина, Е.Г. Драгалина-Чёрная предлагает свою интерпретацию тезиса 6.54¹³ «Логико-философского трактата» как

¹³ «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберётся по ней наверх). Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир» [«ЛФТ», 6.54].

перформативного противоречия, которое демонстрирует нерациональность языковой игры «Трактата» как определённой формы жизни [19, с. 94] и тем самым позволяет отбросить рационально необходимую «лестницу», оставить философию. Примечательно, что практическое расширение разума в философии Канта Е.Г. Драгалина-Чёрная также связывает с тем, что в схоластике называлось «путем превосходения» (*via eminentiae*) понятий о Боге – перформативному¹⁴ постижению трансцендентного [18, с. 155].

Однако сам Витгенштейн в ранний период своего творчества, конечно, не мог дать такую трактовку своим тезисам – в языке для него были возможны лишь предложения о фактах. Именно поэтому он полагал, что «Трактат» не может служить учебником и его поймет лишь тот, кто сам продумывал подобные мысли [4, с. 32]. «О чём невозможно говорить, о том следует молчать» [«ЛФТ», 7], – так завершается «Трактат». Не рассматривая язык как перформативные акты, в которых некоторым образом все же может проступить исключенное из онтологии этическое, Витгенштейн не только запрещал говорить об этике, но и сам на продолжительное время ушёл из философии.

Завершая анализ лингвистического понимания трансцендентного, можно сказать, что трансцендентное неизречённым, эстетическим образом проступает в особых перформативах, которые взывают к совести, требуют изменить образ жизни и, подобно музыке¹⁵, приводят человека к гармонии. Оно невыразимо в констативном языке, непосредственно связанном с онтологией – будь это идеальная онтология мира или, согласно принципу Куайна, относительная «внешняя онтология», заложенная в «онтологических обязательствах» языка [8, с. 19]. Само стремление к констативному

¹⁴ Согласно интерпретации Е.Г. Драгалиной-Чёрной на примере «единственного аргумента» Ансельма Кентерберийского [18, 134-144].

¹⁵ Здесь я имею в виду как сравнение невербализируемого, трансцендентного понимания языка с пониманием музыки в поздних работах Витгенштейна [5, с. 215], так и видение мира *sub specie aeternitatis* – интуицию раннего периода.

языку, устанавливающему денотацию между словами и объектами, становится препятствием для успешного осуществления перформативных актов, которые превращаются в бессмысленные предложения.

Представляется сомнительным сходство такой трактовки с классическим пониманием трансцендентного. Вряд ли в истории европейской философии – в отличие от восточной – можно встретить представление о том, что слова не отображают онтологию мира, а сами задают её и, более того, не только описывают события, но и сами становятся событиями в мире.

Значит, современная философия создаёт свой собственный концепт, ничего общего не имеющий с классическими категориями западной мысли? В этом случае современная философия должна, вслед за Кантом, заново построить систему «религии в пределах только разума» – философскую науку о трансцендентном, опирающуюся, возможно, на восточные учения? На мой взгляд, работы Е.Г. Драгалиной-Чёрной отчётливо демонстрируют, что многие категории средневекового богословия были более близки к интуициям аналитической философии, чем система Канта. Но я думаю, что тождество метафизики и богословия, эстетики и этики, апофатического безмолвия и просвещающих речений отсылает к ещё более ранним идеям, которые и легли в основу средневековой интеллектуальной культуры, – к христианско-платоническому синтезу патристики, наиболее яркий пример которого – корпус текстов, надписанных именем Дионисия Ареопагита¹⁶.

5. Corpus Areopagiticum как богословие перформатива

По замечанию А.Ф. Лосева, при обращении к христианско-платоническим интуициям некорректно применение

¹⁶ Вслед за рядом современных исследователей я буду называть автора привлекаемых текстов Дионисием Ареопагитом без приставки «Псевдо-», не настаивая, однако, на его отождествлении с учеником апостола Павла, упомянутым в Деяниях святых апостолов (Деян. 17:34).

новоевропейской субъектной парадигмы и формальной дихотомии познаваемого и непознаваемого [24, с. 182-183; 23, с. 59]. Однако лингвистическое понимание трансцендентного преодолевает категории философии Канта и, на мой взгляд, может быть использовано при работе с *Corpus Areopagiticum*.

Во всех пяти частях корпуса Дионисий так или иначе касается проблемы словесного выражения божественного – «невыразимой, предшествующей всякому слову истины» [13, с. 249]. Однако он отмечает, что богословы воспевают Бога «и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» [13, с. 136]. Именно в книге «О божественных именах» Дионисий наиболее подробно обсуждает те аспекты трансцендентного, которые прослеживаются в учении Витгенштейна о невыразимом.

Как и любой христианин, Дионисий подчёркивает трансцендентность Бога как Творца («Тот, Кто является причиной всего, – вне всего» [17, с. 420]) – эту творческую функцию условно можно назвать трансцендентальной. Эстетическое видение мира так же относится к трансцендентной Премудрости, «творящей из всего единую симфонию и гармонию» [13, с. 257]. Особый этический статус Бога Дионисий подчёркивает тем, что при толковании всех божественных имён первым называет имя «Добро» [13, с. 167-224] – в отличие от большинства богословов, которые на первое место ставят библейское имя «Сущий», открытое, согласно греческому тексту Септуагинты, Самим Богом (Исх. 3:14)¹⁷.

Однако, согласно Дионисию, имена, данные Богу в Библии, в первую очередь служат вовсе не доктринальному, выраженному с помощью слов пониманию аспектов трансцендентного и его связи с миром¹⁸. Интеллектуальная система

¹⁷ Богослов, гимнограф и систематизатор VII-VIII вв. Иоанн Дамаскин, рассмотрев общее мнение, приводит мнение Дионисия как частное: «А как говорит святой Дионисий, главнейшее имя Бога – Благий. Ибо в отношении к Богу нельзя сказать сначала о бытии и тогда уже о том, что Он – благ» [20, с. 40].

¹⁸ Ср. с мыслью Витгенштейна: «Отношение верующего к этому посланию (Евангелиям – И.П.) не есть ни отношение к исторической 222

догматического богословия, или «умозрительного богоименования», раскрытая в книге «О божественных именах», в определённый момент становится ненужной – подобно лестнице «Логико-философского трактата», умозрительно описывающей структуру мира и языка¹⁹: «Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение» [14, с. 404-405].

Но почему Дионисий столько сил тратит на словесное разъяснение символов, которые должны приводить к бессловесности? Почему он, поняв невыразимость трансцендентного, не молчит, подобно раннему Витгенштейну, и не обращается к области имманентного, подобно позднему, а продолжает искать способ говорить о Боге?

Витгенштейн в поздний период своего творчества вплотную приблизился и к понятию перформативности, с помощью которого могут быть осмыслены трансцендентные интуиции «Трактата», и к мысли о связи формулировок о трансцендентном с образом жизни, с конкретными этическими поступками. Дионисий ещё более отчётливо подчёркивает эти аспекты, говоря о них на языке своей традиции.

Анализируя действие символов, встречающихся в Библии, на ум человека, Дионисий называет их «возводительными священнописаниями» [15, с. 39-40]. Понимая эстетическую²⁰ ценность символа, Ареопагит, как подчёркивает В.В. Бычков, осознаёт и возводительный характер *самой процедуры толкования* символов, самой экзегезы: «анагогическая микропоэма», выходящая из-под пера Дионисия, возводит читателя к трансцендентному [1, с. 127]. Такая перформативная процедура не произвольна: она включается, во-первых, в экзегезу

истине (вероятности), ни к доктрине, толкующей об истинах разума. Это есть особое отношение» [2, с. 61-62].

¹⁹ Примечательно, что философской части богословия Дионисий даёт чисто лингвистическую формулировку: она «убеждает и делает связной истину говоримого» [17, с. 448].

²⁰ В.В. Бычков подчёркивает этот возводительный, или анагогический, и поэтический, эстетический характер символа [1, с. 122].

тическую традицию Церкви [1, с. 121], а во-вторых, в «сам возвышенно-благочестивый контекст христианского учения» [1, с. 122]. Похоже, Дионисий относился к библейской экзегезе в том же духе, что и Ю. Хабермас – к герменевтике, которую он понимал как перформативную включенность в языковую коммуникацию. По Хабермасу, перформативная установка отличается от естественнонаучной, т.к. последняя не связана с проблемами общего понимания и общего взгляда на вещи [34, с. 40]. Перформатив включается в контекст герменевтической традиции – она становится условием его успешности.

Другое основание для перформативной интерпретации метода богословия в *Corpus Areopagiticum* – частота употребления глаголов действия для описания речений о трансцендентном. Религиозное славословие Дионисий понимает как пресущественное воспевание Бога «путем отъятия всего сущего» [14, с. 402-403, 406-407]: он желает говорить о трансцендентном, «подобно создателям самородно-цельной статуи изымая всё облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту» [14, с. 403]. Также Дионисий (как и Витгенштейн в XX веке) сравнивает свой текст со ступенями [16, с. 396] – и идёт дальше, развивая эту интуицию до понимания речений о трансцендентном в терминах восхождений и нисхождений [14, с. 405]. Примечательно, что перформативное, неконстативное понимание языка и мира отсылает к античной философии, нередко аналогически выводящей метафизические категории из ремесленных зарисовок (например, деятельности скульптора), что открывает перспективы для сопоставления онтологии энергий с онтологией форм жизни – в том числе по методу их обнаружения.

Уместно подчеркнуть, что философская рефлексия над методом Ареопагитик укоренена в самой богословской традиции и не является для неё чем-то противоестественным. В христианскую эпоху основанием для такой рефлексии служила античная философия, в рамках которой апофатическое определение трансцендентного было также и богословским, и философским [38, р. 14]. Уже Фома Аквинский стремился

систематизировать катафатическое и апофатическое богословие Дионисия, чтобы свести их к единому методу познания Бога [25, с. 35]. В это же время на Востоке Варлаам Калабрийский и Григорий Палама спорили, к чему ближе апофатический метод Дионисия – к номинализму или мистике [28, с. 186]. К. Стил ставит вопрос о том, призывал ли Дионисий вслед за Проклом нарушить логический закон запрещения противоречия, и обращается к трудам Альберта Великого и Николая Кузанского, посвящённым Ареопагитикам [39, р. 581-584]. Но ни одна подобная схема не объясняет самого механизма богословствования Ареопагитик: даже понятия как перформативы, герменевтические, как бы мы их сейчас назвали, пассажи Дионисия продолжают оставаться «ненаучимыми тайноводствами» [17, с. 448].

В богословии Дионисия тайноводство символов неотделимо от этики. Познание действующего, живого Бога, мистическое единение с Ним – с этическим Абсолютом – связано с этической реальностью жизни человека, причём эта связь – живая, направленная в обе стороны, подобно разговору: единение с Богом могут получить лишь истинные приверженцы целомудрия и благочестия [13, с. 122; 18, с. 447], но и сама способность подражания Богу, «Сущему выше всякого предела и слова», возможность воплощения Абсолюта в своей жизни, уподобления жизни Ему – и есть дар Бога [13, с. 277].

6. Абсолютная этика и практическая жизнь

Может показаться, что этика, связывающая Абсолют и практическую жизнь человека, трансцендентное и имманентное, имеет мало общего с философией Витгенштейна. Но важно понимать, что это противоречие возникает только в «Логико-философском трактате», где молодой Витгенштейн под влиянием Фреге постулирует необходимость логической формы и, с необходимостью усматривая в ней контингентность фактов, переносит внутриязыковые онтологические обязательства на мир. В эмпирическом мире Витгенштейн обнаруживает волю как психологический феномен, который не может быть носителем этического [«ЛФТ», 6.423; 5, с. 332], и противопоставляет её трансцен-

дентной этической воле, о которой и говорит в знаменитом тезисе: «Если добрая и злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, *не то, что может выразиться в языке*» (курсив мой – И.П.) [«ЛФТ», 6.43]. Действие трансцендентной воли находится лишь в области трансцендентного. Но если Канту было достаточно поместить этику и религию в область непостижимого для субъекта, что не мешало реализации свободы в повседневной практической жизни, то Витгенштейну приходится отделять её языка и от самих фактов мира.

Так, лингвистические взгляды раннего Витгенштейна заставляют его провозгласить контингентность мира и невозможность практической реализации этики: «Мир не зависит от моей воли» [«ЛФТ», 6.373]. Но впоследствии Витгенштейн меняет свои взгляды, снимает очки экстенциональной логики, смотрит на язык как он есть, не приписывая ни ему, ни фактам случайности, а, напротив, видит в фактах жизни и связанных с ними языковых играх предельную конкретность. Рассматривая языковую игру со словом «воля», Витгенштейн, подобно Дионисию, апофатическими перформативными примерами отсекает лишнее: воля не есть ни опыт, ни инструмент, ни действие, *нет воли как феномена*, – и тогда он понимает, что *воля, проявляющаяся в мире, и есть трансцендентальная воля* «Трактата» [5, с. 237-240].

Если я не поднял руку, хотя ничто не мешало мне, – значит, я и не хотел поднять её, а если поднял – значит, хотел. «То есть можно сказать: «Я стремлюсь, но моё тело не повинуется мне» – но нельзя: «Моя воля не повинуется мне» (Августин)» [5, с. 239]. Сложно переоценить этическую значимость этого тезиса, запрещающего отговорку Августина, – тезиса, *обличающего за злым поступком злую волю*, лишённую метафизического убежища, в котором она могла бы выдать себя за добрую, сославшись на случайность всех фактов!

Нельзя не заметить, что всё-таки Витгенштейн так и не создает систему прикладной этики, – напротив, в своих поздних произведениях он вновь обращается к мистическим интуициям «Трактата». П. Тайлер обращает внимание на проблему «видения аспекта», которая подробно разбирается

в XI главе второй части «Философских исследований» [5, с. 280-335] и в «Заметках о философии психологии», и подчёркивает перспективность сопоставления христианской мистики именно с этим разделом поздней философии Витгенштейна [40, р. xii-xiv]. Действительно, если я задумаюсь над тем, каким образом происходит «озарение аспекта», когда в изображении уткой зайца я вдруг узнаю не только утку, но и зайца, мне становится более понятным тезис 6.43: мир не изменился, он – тот же, что и раньше, однако я вынужден изменить своё описание мира. Но в «Философских исследованиях» Витгенштейн критикует любые попытки говорить об изменении, особенно те, которые сводят «озарение аспекта» к субъективистскому противопоставлению «душевной картины» и «внешней картины». Единственное, что допускает Витгенштейн, – реальное различие «непрерывного видения аспекта» и «озарения аспекта» [5, с. 283-285]. «Повторюсь: не думайте, смотрите!» [5, с. 59] – этот принцип «Философских исследований» Тайлер считает похожим на перформативные языковые игры мистических практик эпохи высокой схоластики, которая была отмечена рецепцией идеей Дионисия [40, р. x-xiv].

На этом Витгенштейн замолкает. Для него такой опыт глубоко индивидуален, он не может быть высказан, как не может быть создан индивидуальный язык. Этот опыт – наподобие красного цвета или боли, он находится на границе языка... Но и о цвете, и о боли люди говорят, вплетая языковые игры в речевые ситуации, в формы жизни, в телесное проявление боли или взаимодействие с цветными объектами [5, с. 180-183]. Так же люди проявляют и своё стремление к Абсолюту, свою добрую или злую волю.

Абсолют, к которому стремится и которому уподобляется человеческая воля, проявляется в поступках и в ситуациях, которые и становятся внеязыковым контекстом речевых актов – тем набором правил, от выполнения которых, согласно Остину, зависит успех перформативного высказывания [31, с. 266]. Совместные наставления и откровение помыслов, совместное прославление Абсолюта, совместное этическое и герменевтическое усилие людей в их языковых практиках

выстраивают ту гармонию и иерархию, благодаря которой успешные перформативы возводят людей выше любых человеческих слов и действий.

Важно помнить, что понятия религиозной этики, даже если они реализуются в практической жизни, должны отсылать к трансцендентному и не могут указывать на какие-либо объекты онтологии, т.е. их значение не может быть задано через денотацию. Итак, религиозный язык, как и любой другой естественный язык, имеет социальную природу, он не может быть создан одним человеком для самого себя. Язык молитвы и богословия, переплетающийся с внеязыковыми видами деятельности, включается в социальный аспект жизни религиозного сообщества – например, Церкви.

Однако социальная природа религиозного языка не может до конца объяснить механизм его усвоения. Даже на прагматическом уровне религиозные понятия не могут быть объяснены через остенсивное указание на физические объекты или каузальное взаимодействие с физическими объектами. Напротив, заданию любой онтологии, согласно интуиции П. Стросона, предшествует успешность языковой коммуникации [27, с. 135], то есть в случае религиозных и этических выражений – успешность выполнения перформативного акта. Перформативная успешность становится единственным критерием, согласно с которым религиозные и этические понятия могут пониматься не в мифологическом смысле – и, напротив, непритворная референция к религиозным понятиям, то есть вера, необходима для успешности перформатива²¹. Так, сам процесс прагматического ос-

²¹ Вне сомнения, пересказ библейских историй как мифов не лишен прагматической нагрузки, однако референция к религиозным понятиям в таком контексте становится притворной, помещённой в конвенциональную модальность, что не позволяет перформативу корректно сработать. О притворной референции в рамках перформативной интерпретации «единственного аргумента» Ансельма см. у Е.Г. Драгиной-Чёрной [18, с. 140-143].

воения перформативов помещается в зависимость от успешности других перформативов²².

Тот факт, что перформативная установка, словами С.С. Неретиной и А.П. Огурцова, «задана самой сутью христианского мировоззрения» [29, с. 130] (это же, как было отмечено выше, подчёркивает В.В. Бычков), не проясняет того, каким образом формируется *сама* суть христианского мировоззрения, каким образом в прагматико-лингвистическую компетенцию человека включаются понятия, которые не так просто усвоить, как слово «стол». В этом случае предание религиозного сообщества, включающее перформативный акт в герменевтический контекст, становится не только набором текстов, которые могут быть использованы и во внерелигиозных целях, но живой передачей духовного опыта, сложным путем совместного превосходения понятий в совместных этических практиках, начало которого коренится в трансцендентном. Эта передача неотделима от напряженной этико-экзистенциальной установки в повседневной практической жизни, хотя и не сводима ни к ней, ни к социальной природе языка.

Витгенштейн чрезвычайно близок христианскому вероучению. Он видит, что в случайном, изменчивом мире нет Бога, осознавая недостаточность и в то же время эстетическую полноту этого мира, верит в необходимость Провидения. Чувствуя свою греховность [3, с. 239], он приближается к её философскому осмыслению через понятие воли. Но он не верит, что об Абсолюте можно говорить с другими: «Нельзя вести людей к добру. Они могут идти лишь в конкретное место, а добро лежит вне пространства фактов» [2, с. 26]. «Объяснить кому-то то, чего он не понимает, бессмысленно...» [2, с. 32]. Он не верит в возможность создания *особого* этического общества. Осознавая социальную и неконстативную природу языка, Витгенштейн всё же не готов открыто заявить о возможности социальной практики говорения о трансцен-

²² Хотя аргументация данного положения через проблему освоения языка и является моей, понимание богословия как последовательности перформативов принадлежит Е.Г. Драгиной-Чёрной.

дентном, опасаясь его профанации и имманентизации. Глубоко личную простоту Евангелий он, вслед за Толстым, противопоставляет церковной иерархии²³.

Дионисий, осознавая невыразимость Бога, всё же ищет способы говорить о трансцендентном. Он знает, что его труды помогут другим членам Церкви, которые, находясь с ним в одинаковых этических ситуациях и герменевтических контекстах, смогут *увидеть*, что христианская Церковь «есть осуществление боговдохновенного, божественного и боготворящего знания, действия и совершенства» [16, с. 310]. В конце трактата «О церковной иерархии» Дионисий уверяет Тимофея, которому он пишет, что Тимофей взойдет «указанными ступенями к более высоким лучам», увидит «более светлую и более божественную красоту» – и расскажет Дионисию «о более совершенных озарениях» [16, с. 396].

Современная философия, как и патристическое богословие, может осмысленно говорить о такой Церкви, когда приближается к пониманию того, как религиозный язык надстраивает над своей естественной социальной и этико-практической природой открытость трансцендентному, которое не замыкается перформативом, но лишь отчасти раскрывается им.

Постмодернистское представление о трансцендентном как о конструкции, производимой самими людьми с помощью перформативных актов и ограниченной лишь совершенными актами, требует допущения, что язык способен из самого себя конституировать законченное бытие не только на онтологическом (констативном), но и на практическом уровне. На мой взгляд, гораздо более зрелым является рассмотрение языка в его переплетении с повседневным взаимодействием с материальными объектами, с научным экспери-

²³ «Поток, текущий мирно и ясно в Евангелиях, внезапно вспенивается в Посланиях Павла. <...> В Евангелиях, как мне кажется, всё менее претенциозно, всё смиреннее и проще. Там вы находите лачуги, а Павел – церковь. Там все люди равны, и сам Господь человекен; у Павла же есть что-то наподобие иерархии, почестей и должностей» [2, с. 59].

ментом и прочими способами трансцендирования уже совершенных речевых актов обыденной и научной жизни. Как настаивает Х. Патнэм, ни повседневная, ни научная, ни этическая реальность не исчерпывается языком: «Как ни крути, цвет небесного свода, что у нас над головой, не зависит от нашего языка» [32, с. 177].

В религиозной реальности наблюдается нечто похожее. Постмодернизм не в силах объяснить механизм практического овладения трансцендирующей способностью перформатива, которая зависит от успешности предшествующих перформативов и потому сама укоренена в трансцендентном. Однако эта укорененность не может быть проанализирована, и восточно-христианское богословие не претендует на «полное описание Бога», на построение того законченного доктринального учения о трансцендентном, к которому стремилась новоевропейская метафизика и на невозможность которого в свое время указал Кант.

7. Следствия лингвистического понимания трансцендентного

Применение лингвистической трактовки трансцендентного убедительно демонстрирует, что в современную философию возвращаются идеи классической философии. В работах Витгенштейна явно прослеживаются интуиции христианского богословия, которое не сводимо к констативным доктринам разума, но выражается в церковной жизни с Богом, в практической деятельности, в конкретных поступках, обращенных к ближним и побуждаемых любовью [23, с. 127-128]. Однако намеченное в «Трактате» представление о тотальной трансцендентности этического Абсолюта миру фактов (а философской этики – земным проявлениям религиозной жизни) способно привести философа к тому пессимизму, который можно встретить в некоторых дневниковых заметках Людвиг Витгенштейна.

Также в современной философии развиваются направления, критикующие апелляцию к трансцендентному и усматривающие в ней опасность оправдания аморальных идеологий и религиозного фанатизма. Такая критика, как

правило, придерживается определения трансцендентного как непостижимого и потому не поддающегося проверке. Более гибкая лингвистическая трактовка позволяет признать реальность этического и возможность рационального разговора о нём благодаря его выражению не только в словах, но и в поступках. Каждый человек в своих каждодневных языковых практиках и реальных жизненных ситуациях способен отличать добро от зла настолько, насколько он видит мерку Абсолюта; если же он игнорирует свою способность и принимает ценности какой-либо аморальной доктрины, причина этого – в совести и воле человека, а не в нефальсифицируемости любых учений о трансцендентном.

Не сводя все модели дискурса о трансцендентном к бессмыслице, современная рациональность встаёт перед необходимостью критического анализа различных богословских и экзистенциально-этических стратегий. С введением теологии в систему светского образования общество получает возможность обращения к богословскому преданию различных религий, не зависимо от тех или иных институциональных структур церковной администрации, что позволит, в том числе, преодолеть бытующее среди интеллигенции отождествление православного христианства с личными этическими промахами и богословской неосведомлённостью тех или иных членов РПЦ. Однако «светская теология» должна остерегаться не только околоцерковных «негодных же и бабьих басен» (1 Тим. 4:7), но и философски некорректной попытки построения «науки о трансцендентном». Союз с интеллектуальными силами Церкви в деле богословского просвещения широких масс и искоренения таких стратегий «апологии» трансцендентного, как лозунги вроде «русский – значит православный», не должен преступать тех рамок, которые задаются не только христианской моралью, но и самой критической философией, – рамок неотделимости религиозных текстов от аскетической и мистической жизни Вселенской Церкви.

Принимая реальность трансцендентного, о котором говорят религия и метафизическая этика, в первую очередь мы должны помнить, что преодоление современного культурно-

го и нравственного кризиса необходимо начинать с работы над собственной волей. Это условие становится гораздо более важным, чем рациональное требование критического отношения к тем или иным текстам и поступкам других людей. Лингвистическое понимание трансцендентного возможно лишь при осознании неразрывной связи языка и реальности наших действий, а значит, требует не только перформативных слов, становящихся поступками, но и реальных дел, предшествующих словам.

Литература

1. Бычков В.В. Образно-символическая основа мышления автора «Ареопагитик» // Вопросы философии, 2012, № 9. С. 120–133.
2. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 15–126.
3. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 330–341.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
5. Витгенштейн Л. Философские исследования / пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2011.
6. Галанина К.Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // Вопросы философии, 2011, № 7. С. 138–147.
7. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
8. Горбатова Ю.В. Онтология как проблема: трудности перевода // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: Общественные науки, 2012, № 1. С. 18–25.
9. Данько С.В. Свобода и смысл // Философия свободы / отв. ред. Д.Э. Гаспарян. СПб.: Алетейя, 2011. С. 127–140.
10. Данько С.В. Субъективность без субъекта, или исчезающее Я. М.: ООО «НИПКЦ Восход – А», 2009.
11. Данько С.В. Я и смысл жизни. Метаэтический ракурс проблемы // Проблема «Я»: философские традиции и современность / под ред. В.Н. Поруса. М.: Альфа-М, 2012. С. 313–324.
12. Джохадзе И.Д. По ту сторону этики. СПб.: Алетейя, 2011.
13. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 121–309.

14. *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 397-411.
15. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 34-120.
16. *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 310-396.
17. *Дионисий Ареопагит*. Послания // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 412-460.
18. *Драгалина-Чёрная Е.Г.* Онтологии для Убеяра и Элоизы. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
19. *Драгалина-Чёрная Е.Г.* Плодотворные тавтологии и прагматические противоречия: уловка-6.54 // Рациональность и культура. К юбилею В.Н. Поруса: коллект. моногр. / отв. ред. Е.Г. Драгалина-Чёрная, В.В. Долгоруков. СПб.: Алетейя, 2013. №5. С. 83-98.
20. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Отчий дом, 2011.
21. *Кант И.* Критика чистого разума // Собрание сочинений в шести томах. Том 3. М.: Мысль, 1964.
22. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собрание сочинений в шести томах. Том 6. М.: Мысль, 1966. С. 27-35.
23. *Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? // Вестник ПСПУ. I: Богословие. Философия, 2012, №3 (41). С. 117-131.
24. *Лейбниц Г.В.* Опытги теодицеи о благодти Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в четырех томах. Том 4. М.: Мысль, 1989.
25. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Решиковой). Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
26. *Макеева Л.Б.* Язык и реальность // Философско-литературный журнал "Логос", 2006, № 6. С. 3-20.
27. *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011.
28. *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб.: ВИЗАНТИНОРОССИКА, 1997.
29. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Реабилитация вещи. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2010.
30. *Носов Д.М.* Рецензия на книгу И.Д. Джохадзе «По ту сторону этики» // История философии, 2012, № 17. С. 268-273.
31. *Остин Дж.* Перформативные высказывания // Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя; изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 262-281.
32. *Патнэм Х.* Вопрос о реализме // Джохадзе И.Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166-193.
33. *Руднев В.П.* Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2002.
34. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. СПб.: Наука, 2001.
35. *Шамис Д.А.* Мир и смысл мира в философии раннего Витгенштейна // Философические письма: студенческий научный альманах. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 100-111.
36. *Шохин В.К.* Теология как служанка философии, или современная версия традиционной метафизики // Оксфордское руководство по философской теологии. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 9-28.
37. *Goldenbaum U.* Understanding the Argument through Then-Current Public Debates or My Detective Method of History of Philosophy // Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 71-90.
38. *Podolar P.* Positive and Negative Theologies: Theories of Language and Ideas in Dionysius // Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy / Edited by F. Ivanović. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 13-42.
39. *Steel C.* Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' "Parmenides" and the Origin of Negative Theology // Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag / herausgegeben von Martin Pickavé. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. P. 581-599.
40. *Tyler P.* The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. London; New York: Continuum, 2011.

Аннотация: В данной статье поднимается проблема концептуального анализа понятия трансцендентного, актуализированная дискуссиями о легитимности религии в рамках совре-

менной рациональности. Автор подчёркивает, что дискурс о возвращении трансцендентного требует обращения к наследию И. Канта и перенесения «коперниканского поворота» на почву современной философии. В работе предлагается трактовка категории трансцендентного, опирающаяся на учение Л. Витгенштейна о невыразимой этике, теорию перформативных актов Дж. Остина и другие идеи философии языка. Такая трактовка становится основанием для сопоставления современных и классических стратегий обращения к трансцендентному, а также для реконструкции метода богословия в учении Дионисия Ареопагита с помощью понятия коммуникативных речевых практик.

Сведения об авторе: Павлов Илья Ильич, факультет философии НИУ ВШЭ, студент.

Т.В. Пащенко
СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМАЛИЗОВАННЫЕ
РЕКОНСТРУКЦИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА
(НА ПРИМЕРЕ ПОДХОДА Э. ЗАЛТЫ И П.
ОППЕНГЕЙМЕРА)

E. Zalta and P. Oppenheimer have created non-modal reading of the Anselm's argument about the existence of God, The Ontological Argument. The authors have deduced the existence of God from his being. For this purpose, the term "that than which none greater can be conceived" used as a definite description. Through the predicate logic with the descriptions and several special axioms Zalta and Oppenheimer have formalized Anselm's argument and demonstrated that from a formal point of view, it's arguments are quite correct. But if we use as a tool the Theory of abstract objects we obtain the ontological argument, consequence of which is fundamentally different from the conclusion that Anselm has made.

Ключевые слова: *онтологический аргумент, абстрактные объекты, Бог, формальные методы*

Keywords: *ontological argument, abstract objects, God, formal methods*

Введение

Онтологический аргумент – одно из самых известных философских рассуждений, дискуссии о котором продолжаются и в современной философии. Первую версию онтологического аргумента можно обнаружить в Прослогионе (1077–1078) Ансельма, архиепископа Кентерберийского. Рассуждение Ансельма было построено на выведении существования Бога из знания о Боге как объекте, больше которого невозможно помыслить. Данный подход был подвергнут критике как в высокой схоластике, так и в новоевропейской

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
Н.Л. Бутовский Онтологический статус возможных миров и возможных индивидов: перспективная и публичная идентификация.....	7
Д.Э. Гаспарян Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии.....	23
В.В. Горбатов Онтологический аргумент в свете двумерной семантики.....	48
С.В. Данько Личная этика и метаэтика.....	77
Д.Н. Дроздова Александр Койре и Поль Жильбер об аргументе св. Ансельма.....	105
Г.А. Котенко Сравнительный анализ двух интерпретаций «Логико-философского трактата».....	124
Т.В. Левина Трансцендентное: антиэстетизм Платона и идеи «сами по себе».	144
Т.П. Лифинцева Бог как имманентное и трансцендентное в философской теологии Пауля Тиллиха.....	164
А.С. Мишура Агентные теории свободы воли в современной аналитической философии.....	188
И.И. Павлов Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного.....	205
Т.В. Пащенко Современные формализованные реконструкции онтологического аргумента (на примере подхода Э. Залты и П. Оппенгеймера)..	237
Г.А. Пономарёв Трансцендентное в политическом как источник тоталитарной идеологии.....	254
Т.М. Рябушкина «Трансцендентное в имманентном»: от классической рефлексии к современным дискуссиям о пререклексивном самосознании...	267
В.В. Селивёрстов Дискуссия А. Майнонга и Б. Рассела: проблематика и развитие...	289
Д.А. Шамис Трансцендентное в философской антропологии.....	305
Переводы	
Б. Вольневич Параллелизм между витгенштейнианской и аристотелианской онтологиями.....	326
Дж. Конант Чем в «Трактате» не является «Этика».....	340

Научное издание

Трансцендентное в современной философии: направления и методы

Издание подготовлено на факультете философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *Т.В. Левина*
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*
Оригинал-макет: *В.В. Селивёрстов*

На обложке использована картина Винсента Ван Гога «Звёздная ночь» (1889)

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж:
fempro@yandex.ru, тел. (812) 951-98-99,
www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:

«Историческая книга», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездииковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66
Магазин «Циолковский», Большая Молчановка, 18
Тел. (495) 691-51-16, (495) 691-56-28
Галерея книги «Нина», ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-20-94

Интернет-магазин: **www.ozon.ru**

Подписано в печать 18.11.2013. Формат 60×88¹/₁₆.
Усл. печ. л. 19,76. Печать офсетная. Тираж 500 экз.