



**Т. В. ЛЕВИНА**

## **Трансцендентное как неперебиваемое: Метафизический реализм Людвиг Витгенштейна и Павла Флоренского**

Тема трансцендентного в XX в., несмотря на многочисленных критиков, развивалась в нескольких направлениях. Сразу вспоминаются представители русской религиозной философии, например, Николай Бердяев, Владимир Соловьев, о. Павел Флоренский. Часто можно услышать, что русские философы стали наследниками платоновской философии как особого рода апелляции к Абсолюту. Однако наследование философии Платона не было непрерывным. Как следует из работы Е. И. Мирошниченко «Очерки по истории раннего платонизма в России»<sup>1</sup>, русская религиозная философия восприняла платонизм, главным образом, через Просвещение и шеллингианство, то есть в XVIII–XIX вв. Влияние платонизма в церковных кругах шло ранее через исихазм.

Однако не только религиозные философы размышляли о трансцендентном на фоне процессов секуляризации. Австро-немецкие логики и математики также являются очень важными представителями платонизма в XX веке. Важными, потому как религиозная философия щедро использует недискурсивные способы философствования, логики же, наоборот, стараются использовать скромные, но выверенные средства логического анализа. Различные философские языки неперебиваемы, однако мы попытаемся через ряд сопоставлений сравнить различные концепции. Благодаря сопоставлениям мы увидим разность способов полагания трансцендентного. Нужно также сказать, что трансцендентное само по себе «неперебиваемо» ни на один из языков: об этом говорили Григорий Палама, Людвиг Витгенштейн и другие философы, однако смелость говорить о трансцендентном в контексте процессов XX в. впечатляет.

---

<sup>1</sup> *Мирошниченко Е. И.* Очерки по истории раннего платонизма в России; Статьи по истории русской философии. СПб.: Алетейя, 2013.

### Критика метафизики

Трансцендентализм и связанное с ним полагание антропологических проблем ознаменовали XIX век и продолжились в XX в. Критика метафизики Кантом продолжилась у логических позитивистов еще более жестким противостоянием ей. Если Кант надеялся реформировать метафизику, то логические позитивисты пытались полностью от нее отказаться, ибо, по их мнению, язык метафизики полон неясных и туманных высказываний, которые затрудняют работу философа. Кант еще движется в направлении «всякой возможной метафизики», стараясь найти для нее способы начать описывать меняющийся мир, а не оставаться в «сфере неподвижных звезд». Мартин Хайдеггер же в XX в. утверждает, что метафизика бесполезна в деле слушания «зова бытия». В работе-манифесте «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Рудольф Карнап пишет, что метафизические высказывания бессмысленны, и предлагает избавиться от нее. Однако, несмотря на предпосылки противостояния трансцендентному во многих направлениях философии XX в., оно утвердило себя в самых разных концепциях.

### Трансцендентное множество

Темой книги Лорена Грэма и Жана-Мишеля Кантора «Имена бесконечности»<sup>2</sup> являются религиозные причины возникновения математических теорий. По мнению авторов, огромное влияние на математику XX в. оказало имяславие — религиозное учение афонских монахов, уходящее корнями через т. н. «Иисусову молитву» к византийскому исихазму XV в. Имяславцы верили, что имя Бога — это и есть сам Бог. Связывая важнейший сдвиг в развитии математики с возникновением теории множеств Георга Кантора, авторы отмечают: «русские математики, оглядываясь на то, что сделал Кантор, приписывали “именованию” в математике новый смысл: ведь Кантор поименовал всю иерархию алефов, которые обладали “имманентным” существованием. Русские математики полагали, что новые бесконечные множества после их поименования обретают реальность, которой они до этого не обладали»<sup>3</sup>. Результатом

---

<sup>2</sup> Грэхэм Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та, 2011.

<sup>3</sup> Там же. С. 32.

открытия Кантора стало доказательство того, что у множества всех натуральных чисел  $N$  и множества всех вещественных чисел  $R$  (континуум) — разное количество элементов. Первое определение множества было дано Кантором в 1883 г. в письме Рихарду Дедекинду: «Под “многообразием” или “множеством” я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т. е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона, и таким образом я думаю определить нечто, родственное платоновскому *eidos* или *idea*»<sup>4</sup>.

Из приведенных цитат видно, что авторы постулируют обращенность обсуждаемых математиков к трансцендентному, к формам, выходящим за пределы имманентного мира. Их целью является описание некоторого закона, или порядка, который возвышается над областью, поддающейся описанию; «перевести» неперебиваемое на язык математических терминов. Аргументируя свои идеи, авторы утверждают, что круг русских математиков и круг русских философов непосредственно пересекался: философ о. Павел Флоренский был близко знаком с математиками Дмитрием Федоровичем Егоровым и Николаем Николаевичем Лузиным, Егоров был его преподавателем в Московском университете, Лузин — однокашником. Флоренский позже стал духовным наставником Лузина. Авторы книги анализируют переписку между Лузиным и Флоренским, и приходят к выводу, что цели математика не противоречили, а поддерживались его религиозными устремлениями. Однако исследователь В. А. Бажанов сомневается в значимости такой корреляции: «Переписка Флоренского с Егоровым и Лузиным носила характер личной, духовной поддержки и, если хотите, общекультурной, но никак не характер обсуждения животрепещущих математических проблем»<sup>5</sup>.

### Метафизический реализм

Позиция, согласно которой математические объекты наделяются отдельным существованием, называется платонизмом в математике. Эта концепция связана с «миром идей» Платона, отдельное существование которого он доказывает в многочисленных диалогах. Платонизм также называют «метафизиче-

<sup>4</sup> Там же. С. 29.

<sup>5</sup> Бажанов В. А. Можно ли утверждать наличие эвристического влияния имяславия на математику? // Вопросы истории естествознания и техники. 2012. № 3. С. 168.

ским реализмом», т. е. концепцией, утверждающей реальное существование метафизических объектов. Например, в статье «Мысль. Логическое исследование» логик Г. Фреге так оформляет свою теорию метафизического реализма: «мысль, которую мы высказываем в теореме Пифагора, истинна вне всякого времени и не зависит от того, считает ли кто-нибудь ее истинной. <...> Она не стала истинной только после того, как была открыта — подобно планете, находившейся во взаимодействии с другими планетами еще до того, как кто-либо ее увидел», и далее продолжает: «Мы видим некую вещь, мы имеем какое-то представление, мы формулируем определенную мысль или обдумываем ее. *Формулируя или обдумывая мысль, мы ее не создаем, а вступаем с ней, существовавшей до этого, в некое отношение*»<sup>6</sup>. Платон высказывается о математических объектах как имеющих самостоятельное существование в таких диалогах, как Государство, Законы, Тимей, Филеб и др. О платоновских корнях математики Евклида размышляет, например, А. В. Родин на страницах своей книги «Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля»<sup>7</sup>, а также многие другие исследователи. Мы же обратимся к Людвигу Витгенштейну как представителю платонизма XX в.

### Отрицание<sup>8</sup>

Исследователи Витгенштейна приходят к разным выводам о том, причислять ли его к течению платонизма или нет. Исследование различных интерпретаций Витгенштейна само по себе занимательно, однако, чтобы не расширять рамки нашей работы, сосредоточимся на тексте самого философа, т. е. на «Логико-философском трактате».

В предисловии Витгенштейн говорит о цели своей работы: «поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы». То есть с самого начала он устанавливает границу между мыслимым и немыслимым, поскольку «о чем невозможно говорить, о том следует молчать». Последняя фраза вообще является лейтмотивом всего исследования, он с нее начинает, он ею и заканчивает.

---

<sup>6</sup> Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 335.

<sup>7</sup> Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003.

<sup>8</sup> Я благодарна Софье Данько за дискуссии о платонизме Витгенштейна, которая пробудила мой интерес к данной теме.

Но вернемся к понятию границы. Далее, в положении 5.633 «Логико-философского трактата», Витгенштейн задается вопросом, где в мире находится метафизический субъект, ибо кажется, что метафизический субъект «смотрит» на мир, а мир — в его поле зрения. Однако Витгенштейна не устраивает метафора глаза и поля зрения: она не учитывает сами глаза, которые смотрят на мир. Этот аргумент коррелирует с более поздним высказыванием Мераба Мамардашвили о необходимости «борьбы с сознанием» для понимания того, что оно есть. Мамардашвили говорит: в попытке понять, что есть сознание, предмет исследования распадается на двоичную систему сознания «как мы его обнаруживаем» и сознания, «которое делает возможным свое обнаружение». Мамардашвили размышляет о «борьбе с сознанием», т. е. с содержаниями сознания, для того, чтобы попытаться понять, как само сознание конструирует что-либо (в том числе и содержания сознания). Другими словами, чтобы понять, что значит «сознавать» — нужно отделить этот процесс от «содержаний сознаваемого».

Итак, Людвиг Витгенштейн предлагает четко различать границу. Мы можем предложениями изобразить действительность, но не можем изобразить логическую форму действительности. Мамардашвили потом назовет это различием сознания и метасознания. Для того, чтобы описать действительность как она есть — ее структуру, вид, или, как говорит Витгенштейн, ее логическую форму, нам нужно было бы оказаться по ту сторону мира, вне логики. И далее Витгенштейн формулирует следующее положение: «Смысл мира должен лежать вне его»<sup>9</sup>. Для того чтобы описать неслучайное событие, нужно знание некоторых постоянных законов, которые не могут пребывать в мире становления: «То, что делает... [происходящее] не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным»<sup>10</sup>. Это «неслучайное» Платон называл идеей «самой по себе». Фестюжьер пишет, что необходимость сферы познания постоянных, неизменных сущностей не является изобретением платонизма, Платон наследует это от Парменида. Тем не менее, «Кратил» и «Федон» проникнуты поисками такого постоянного умопостигаемого начала, которое было бы противоположно чувственному, меняющемуся миру случайных событий.

Таким образом, Витгенштейн конструирует трансцендентное, концептуально похожее на платоновский «мир идей». Однако,

---

<sup>9</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2008. 6.41.

<sup>10</sup> Там же. 6.41.

сказав это, он не раскрывает трансцендентное, предпочитая оставить эту тему недосказанной, поскольку здесь мы вступаем на поле мистического, т. е. неперебиваемого. Только чувство мистического дает нам почувствовать целостность мира. Но целостность мира, доступное лишь мистической созерцательности, доказывает ограниченность мира. А «как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире»<sup>11</sup>. Поэтому — «о чем невозможно говорить, о том следует молчать»<sup>12</sup>. Так Витгенштейн разграничивает дискурсивное и недискурсивное знание, полагая, что средствами логики нельзя определить логическую форму, другими словами, смысл мира нельзя описать элементами этого мира. Как мы говорили ранее, Витгенштейн указывает на трансцендентное, но не рассказывает о нем. Эта форма говорения о трансцендентном в истории философии известна как апофатизм и наследует утверждению отрицательной теологии у Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>13</sup>.

### Символы

В сочинении «О небесной иерархии» Дионисий Ареопагит размышляет о возможностях богопознания. Поскольку о Боге, который, по Дионисию, и в мире, и превышает мир (напомним, Витгенштейн полагает, что Бог существует только за границей мира), ничего нельзя сказать ясно, то остается использовать символы, которые указывали бы на его качества. Раз ясности достичь невозможно, то единственный путь — использование символов, способных хоть как-то «перевести» Божественное все-совершенство на какой-либо из языков. Дионисий говорит, что существует два вида образов. «Подобные» образы, используемые художником, чтобы описать неопишваемое, представляют собой «близкие и по возможности родственные образы», которые он заимствует у существ «наиболее нами почитаемых», — например, животных, птиц и проч<sup>14</sup>. Однако подобия могут ввести нас в заблуждение, а могут даже оскорбить Божественное, поэтому наиболее предпочитаемые символы — это символы неподобные. Дионисий пишет, что главной причиной выставления неподобных символов является не столько наша неспособность созерцать

---

<sup>11</sup> Там же. 6.432.

<sup>12</sup> Там же. 7.

<sup>13</sup> Мы будем пользоваться именем Дионисий Ареопагит.

<sup>14</sup> *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: 2002. С. 49.

родственное божественному, сколько необходимость скрыть мистическое в тайне, ибо не всякий ум священ и «не у всех, — как говорят Речения, — разум»<sup>15</sup>.

### Утверждение

По Дионисию, смысл существования символов в «дольнем» мире — быть следами и оттисками невыразимого, которые, тем не менее, имеют отношение к божественному, хоть и отдаленное. В отличие от Витгенштейна, о. Павел Флоренский выбирает не только противоположный, катафатический путь познания трансцендентного, но и другой язык выражения трансцендентного. Один из «языков», которым пользуется Флоренский, — это язык искусства. В исследовании об иконах Флоренский пишет о цели искусства: «Всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют»<sup>16</sup>. Итак, искусство, по Флоренскому — это трансцендирование за пределы видимой реальности. Что касается иконописи, то значимость символа здесь больше, поскольку верующий предстоит не перед изображением, но перед самим святым. В этом смысл понимания символа, имеющего источником византийскую теологию. Символ, с точки зрения, как византийских теологов, так и русских философов, является соединением вещественного и невещественного. Именно поэтому святой, изображенный на иконе, является и образом, и самим святым. Это объясняет сакральность символа. В работе «Иконостас» Флоренский пишет: «...если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было бы видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих самому Богу свидетелей Его... в храме и не было бы». И далее: «вещественный иконостас не заменяет собой иконостаса живых свидетелей и ставится не *вместо* них, а — лишь как *указание* на них»<sup>17</sup>. С точки зрения Флоренского это означает, что Бог и святые присутствуют в храме вместе с молящимися. Однако видеть божественное мы не можем по природе, а не потому, что слабы, чтобы его познать.

<sup>15</sup> Там же. С. 53.

<sup>16</sup> Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1995. С. 65.

<sup>17</sup> Там же. С. 62.

Говоря о трансцендентном, Флоренский прикладывает все усилия для того, чтобы перевести духовный опыт на язык описаний. Для этого он использует не только материальность образов иконы, но и обращается к центральным темам теологии исихазма: из конструкции растекается самый свет, т. е. духовная реальность в природе. Свет есть изображение невидимой стороны видимого, то есть Божественной энергии. Энергия «и есть и самая могущественная сила... самое действенное силовое поле»<sup>18</sup>, объясняет Флоренский в терминах современной ему науки. Свет как символ был одной из метафор божественного у учителя исихазма, о. Григория Паламы. Через свет Бог проявляет себя как через свои энергии. Проявления божественного в мире, а также богочеловеческая природа Иисуса Христа, другими словами, Рождество в мире, убеждают Паламу в необходимости говорить о реальности божественного. Таким образом, снова возвращаясь к теме апофатического способа познания божественного, нужно сказать, что учитель исихазма не считал его достаточным, хотя и был уверен в его первейшей необходимости. Поскольку интеллектуальное познание для Паламы является недостаточным (с этим связана его критика номиналиста Варлаама), то именно созерцание становится главным путем богопознания. Палама говорит о возможности утвердительного богословия: «Тем же образом очистившиеся через исихию удостоиваются невидимых созерцаний, а сущность Бога остается недостижимой, хотя удостоившиеся посвящаются в Его тайны и размышляют о виденном и так в бесстрастии и невеличественности ума приобщаются умопостигаемого Божия светодарения, при всем том, зная, что божественное выше всех созерцаний и всех созерцательных посвящений; таким образом они получают недоступную нам сверхразумную благодать, познавая невидимое не через невидимость, как те, кто богословствует путем отъятия свойств, но через самое видение познавая превысшее видения и испытывая как бы некое отъятие, но не в рассуждении»<sup>19</sup>. Комментируя Паламу, о. Иоанн Мейендорф пишет, что смысл паламизма состоит в том, что, проявляя себя в своем существе, Бог остается недоступным в своей сущности, то есть, трансцендентным.

Как и Витгенштейн, размышляя о случайном, Флоренский пишет, что в иконописи не запечатлевается ничего случайного, не только эмпирически случайного, но и метафизически случайного. Поскольку символ связан с символизируемым (икона

<sup>18</sup> Там же. С. 120.

<sup>19</sup> *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: 2002. С. 237–238.



указывает на изображенного на ней святого), икона является выражением трансцендентного. Следовательно, если выражение трансцендентного, по Флоренскому, возможно (до известной степени), то Витгенштейн считает, что об этом можно только молчать. Витгенштейн указывает на трансцендентное апофатически, а Флоренский апеллирует к катафатическому методу рассуждения о трансцендентном. Вместе они встроены в обширную традицию платонизма — западного и восточного.

### Заключение

Проблему трансцендентного важно рассматривать в контексте различий отношения к трансцендентному в разных философских направлениях философии XX в. В этом смысле интересно, что аналитическая философия не была чужда обсуждению этой сложной темы, несмотря на магистральную линию критики трансцендентного, которой она отличалась в продолжение века. Контекст мировой философии помогает увидеть общие проблемы австро-немецкой и русской философии, а также разность способов решения этих проблем. В данном смысле важно, что русская религиозная философия, а в ее числе философия о. Павла Флоренского, передает традицию катафатического богословия.

На основании проведенного исследования также интересно заметить, что аналитическая и русская философии, по способу философствования считающиеся несовместимыми, находят интерес к общим проблемам; лишь предлагаемое решение этих проблем — различно. В связи с тем, что и Витгенштейн, и Флоренский являются, по большому счету, наследниками античной и византийской традиций, интересно было рассмотреть эти различия: в первом случае — язык логики и апофатический метод, во втором — теологии и философии искусства в сочетании с катафатическим методом.

Что касается непереводимости — аналитической философии на язык русской философии, или апофатического богословия в терминах катафатического богословия, — то это проблема, не подлежащая решению. Витгенштейн выбирает молчание, а Флоренский — описание доступного опыту созерцающего, однако трансцендентное продолжает занимать умы философов.

