



К. А. РОДИН

Этика Л. Витгенштейна в контексте постметафизики «Логико-философского трактата»

1. Жизнь в настоящем как одно из центральных понятий этики Витгенштейна

Связное прочтение записей из Дневников Л. Витгенштейна 1914–1916 гг. по теме субъекта осуществимо только в контексте «Логико-философского трактата» (далее — «Трактат») — и с учетом внимательного обращения к текстам Шопенгауэра и Толстого.

Принято считать (и, соответственно, различать), что этика может быть специфицирована в учении о добре и зле, или же — в учении о счастье. Первую возможность мы отчасти рассматривали выше по тексту. Вторая связана у Витгенштейна с понятием вневременного настоящего: «Если под вечностью понимать не бесконечную длительность времени, но не-временность, тогда можно сказать, что вечно живет тот, кто живет в настоящем». И чуть ранее, за то же число: «Счастлив только тот, кто живет не во времени, а в настоящем»¹.

Счастливая жизнь — только в настоящем. Иная «темпоральность» имеет в виду *волю* к жизни: например, забегание вперед, забота, страх смерти. В дневниковой записи за то же число, 8.7.16, Витгенштейн утверждает, что страх перед смертью — знак ложной плохой несчастной жизни. Почему? Можно предложить следующие объяснения. В положении «Трактата» «жизнь и мир — одно». Если рассматривать Я как носитель доброй и/или злой воли, и тем самым вынести волю за скобки фактического мира, и если принять во внимание тождественность добра и счастья, то мы обязательно приходим к тому, что «мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного»². Мир — *мой* мир, но мой он только в том, что

¹ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 127–128. Далее в тексте Дневники цитируются с указанием даты записи.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. 6.43.

Я — граница мира³. На уровне психологии говорят о жизни субъекта (если волю понимают как волю «психологического» субъекта, то она, конечно, не представляет никакого интереса и не может выступать в качестве носителя этического), у Витгенштейна, в противоположность психологии, жизнь и мир совпадают. Действительно, чью жизнь, кроме жизни субъекта-границы-мира возможно представить, и к какой области она будет относиться? Существует только один, уже разобранный, смысл, в котором уместно говорить о субъекте в рамках философии. Во фразе «счастлив только тот, кто живет не во времени, а в настоящем» продолжается мысль о мире как *моем*. Действительно, мир как целое (когда его созерцает философ) не предполагает никакого субъекта, тогда как время есть внутреннее переживание именно этого не-существующего субъекта. Не существующего не в рамках субъект-объектного отношения, которое подразумевает: 1. объективное время (например, мера движения) и отдельно — 2. субъект с изменяющейся душой, — но не существующего вместе с несуществованием самих субъект-объектных отношений. Субъект в этом смысле, как нечто, приводящее к несчастной и плохой жизни, должен быть преодолен. Именно в этом контексте Витгенштейн думает о смерти: «Страх перед смертью — лучший знак ложной, то есть плохой жизни»⁴. И в «Трактате»: «Смерть — не событие жизни. Смерть не переживается. Если под вечностью понимать не бесконечную временную длительность, а безвременность (*Umzeitlichkeit*), то вечно живет тот, кто живет в настоящем»⁵.

Вечная жизнь, счастливая жизнь — в настоящем. В определенном смысле эти предикаты жизни-в-настоящем (вечная, счастливая) не несут положительного содержания. Они «опровергают» некоторые наивные представления. Жизнь после смерти ничем не гарантирована; вечная жизнь есть не более чем обман, и потому вечная жизнь будет для нас только безвременьем. «Что

³ П. Кампиц замечает: «Витгенштейн в Трактате пишет: “Смерть — не событие жизни”. Человек не испытывает смерть. Эту эпикурейскую мысль у Витгенштейна надо понимать в связи с феноменом границы. Речь идет не о том, что я эмпирически не могу пережить свою смерть, но о том, что смерть есть часть формы жизни и как таковая является границей жизни» (см.: Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики — критика техники — этика // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 51). Границы мира и границы жизни у Витгенштейна совпадают. Поэтому со смертью мой мир не изменяется, но прекращает существовать — просто потому, что заканчивается моя жизнь.

⁴ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 127–8

⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. 6.4311.

мне до истории? Мой мир — первый и единственный»⁶. История чаще всего — не моя. Допустим, когда-то случилось важное событие, и до сих пор мир живет в контексте его последствий. Витгенштейна это не интересует. Он будет жить отдельно от всех «способом» своего мира. Сходная позиция — относительно *смысла* жизни и мира. Неужели возможно решить проблему жизни в опоре на обещания вечности? «Тот, кто живет настоящим, живет без страха и надежды»⁷. Можем ли мы желать, надеяться на счастье, стремиться к нему? Мы в таком случае будем только несчастливы. «Для жизни в настоящем смерти не существует»⁸. По отношению к счастью аргументация симметричная: его как надежды и стремления для жизни-в-настоящем не существует. Это не более чем закономерное следствие из сведения субъекта к моему миру (отмены субъекта) ведет к разрушению или неприятию структур темпоральности, лежащих в основании любого желания, страха и надежды и тем, собственно, определяющих субъект. «Можно сказать и так: тот выполняет цель бытия, кому помимо жизни не нужна больше никакая цель. То есть именно тот, кто удовлетворен»⁹. Кроме жизни, *моего* мира, другой жизни нет, она обман или сон, разрешающий желать бессмертия и *стремиться* к счастливой жизни.

В этом и заключается отрицающий характер определения вечной и счастливой жизни как жизни-в-настоящем. Цель бытия исполнена в том, что человек отменил, не признал и не увидел в нем цели. Здесь же находится важное замечание Витгенштейна: «Решение проблемы жизни замечают по исчезновению этой проблемы»¹⁰. Счастье и жизнь-в-настоящем тоже не проблема: «Вновь и вновь я возвращаюсь к тому, что просто счастливая жизнь — хорошая, несчастная — плохая. И если *теперь* я спрашиваю себя: Почему я должен жить именно *счастливо*, то это само по себе кажется мне тавтологичной постановкой вопроса; кажется, что счастливая жизнь оправдана сама собой, что она *есть* единственно правильная жизнь»¹¹.

Этика базируется на онтологии. Нет другого мира, кроме *моего*, и другой жизни, кроме жизни-в-настоящем; нехорошая,

⁶ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 2.9.16.

⁷ Там же. 14.7.16.

⁸ Там же. 8.7.16.

⁹ Там же. 6.7.16.

¹⁰ Там же. 6.7.16.

¹¹ Там же. С. 132.

ложная жизнь спрашивает, почему так, ищет мотивы (за ними стоят страхи и стремления). В настоящем *моем* мире нет места для таких вопросов. Только несчастье имеет причины; даже в том случае, когда объявляют счастье следствием каких-то причин, в действительности оно обязательно обернется своей противоположностью. Хотя, опять же, счастье — самодостаточно, и оно не вписывается в то различие счастья и несчастья, при котором последние имеют основанием причины или мотивы. Резюмируем.

1. *Говоря о жизни-в-настоящем Витгенштейн в ином контексте продолжает мысль о том, что Я и мир есть мой мир, следовательно, подтверждает исходную отмену субъекта.* В данном контексте отмена субъекта заключается в анализе человеческих стремлений-желаний и страхов. Страх смерти, желание счастья оказываются *не* жизнью-в-настоящем, они, поэтому, сопровождают только плохую, несчастную и ложную жизнь.

2. *Этический императив Витгенштейна формулируется так: живи счастливо!* Чтобы жить счастливо, человек обязан избавиться от страха смерти, надежды на счастье и окончательно решить проблему жизни через обнаружение того, что этой проблемы (загадки жизни) не существует <...>.

2. Витгенштейн, Толстой, жизнь в настоящем

Этика «раннего» Витгенштейна ближе всего — к Толстому. Тем не менее, в Дневниках 1914–1916 гг. упоминаний о Толстом нет (по распоряжению Витгенштейна большая часть его записей времен Первой мировой была уничтожена в 1950 г.; необязательно все же, что среди них были особые записи-комментарии к Толстому). В Тайных Дневниках¹² их несколько: «Вчера начал читать из “Толкований к Евангелиям” Толстого. Великолепное произведение. Оно однако еще не то для меня, что я от него ожидал»; «Читал Толстого с большим приобретением»; «Постоянно повторяю себе в духе слова Толстого: “Человек *бессилен* плотью, но *свободен* духом”. Пусть дух будет во мне!»; «Ношу “Изложение Евангелия” Толстого всегда со мной повсюду как талисман»¹³. В письме Людвигу Фикеру от 24.7.1915 Витгенштейн спрашивает: «Знаете ли Вы “Краткое изложение Еван-

¹² *Витгенштейн Л.* Шифрованные дневники // Биbihин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005б. С. 515–570.

¹³ *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. Записи от 2.9.14; 3.9.14; 12.9.14; 11.10.14.

гелия” Толстого? Эта книга в свое время прямо-таки спасла мне жизнь. Если бы Вы купили и прочли эту книгу? Вы ее не знаете, Вы и представить себе не можете, как она может подействовать на человека»¹⁴. Георг фон Вригт также пишет, что в годы войны Витгенштейн знакомится с этическими и религиозными произведениями Толстого, не уточняя при этом, о каких текстах идет речь. Витгенштейн читал, как ясно из Тайных дневников и письма Л. Фикеру, Краткое изложение Евангелия (представляет собой извлечение из работы Толстого «Соединения и перевода четырех Евангелий»), и неизвестно, читал ли он что-либо еще. В любом случае: «Толстой оказал очень сильное влияние на формирование жизненной позиции Витгенштейна и пробудил в нем интерес к изучению Священного Писания»¹⁵. О более позднем времени известно, что Витгенштейн читал многие художественные произведения Толстого и до конца своих дней считал его крупнейшим мыслителем. По свидетельству Н. Малкольма: «Он выслал мне эту книгу (Хаджи-Мурат. — *К. Р.*) и в следующем письме пишет о ней: «Надеюсь, что ты много почерпнешь из нее, потому что много в ней самой». Об авторе книги — Толстом — он говорит: «Это *настоящий* человек, у него есть *право* писать»¹⁶. Важное замечание вошло в сборник Культура и ценность: «Плохой философ тот, чьи сочинения трудны для понимания. Лучше тот, из трудов которого легко понять сложное. Но кто сказал, что это возможно? (Толстой)»¹⁷. Имея в виду, что тексты Витгенштейна (он всю жизнь стремился к ясности и простоте) оказались чрезвычайно трудны для понимания, необходимо, прислушавшись к процитированной записи, отказаться от того простого (якобы морализаторство Толстого) понимания текстов Толстого, которое вошло по крайней мере в российскую традицию его прочтения. Толстой всегда стремился к простоте; эту простоту восприняли поверхностно, не увидели за ней сложного. Простота Толстого определяется одной особенностью, которая значима применительно к проблеме влияния Толстого на Витгенштейна. Заметим, что если в случае с Шопенгауэром налицо общий с Витгенштейном контекст, и могут быть названы точки соприкосновения/

¹⁴ Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 88.

¹⁵ Вригт Г. Х. фон. Людвиг Витгенштейн: Биографический очерк // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Прогресс, 1993. С. 17.

¹⁶ Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Прогресс, 1993. С. 47.

¹⁷ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 113.

пересечения, то с Толстым — по-другому. Толстой отказывается от философских конструкций, таких как, например, различие вещи в себе и явления, поэтому исследователю (и обычному читателю) бывает не за что уцепиться. Толстой говорит о своей позиции так: «История новой философии. Декарт отвергает все сильно, верно, и вновь воздвигает произвольно, мечтательно. Спиноза делает то же. Кант то же. Шопенгауэр то же. — Но зачем воздвигать? Работа мысли приводит к тщете мысли»¹⁸. Именно отказ от системы фиксированных различий («зачем воздвигать») приводит к непрозрачности размышлений Толстого о философии и религии.

В Кратком изложении Евангелия Толстой пишет: «Пробыв в пустыне несколько дней без пищи, Иисус стал томиться голодом и подумал: я сын Бога всемогущего и потому должен быть всемогущ так же, как и он; но вот я хочу есть и хлеб не является по моей воле, стало быть, я не всемогущ. На это он сказал себе: я не могу из камней сделать хлеба, но могу воздержаться от хлеба. И потому, если я не всемогущ во плоти, я всемогущ по духу — могу победить плоть; и потому я сын Бога не по плоти, но по духу»¹⁹. Обратим внимание на различие между жизнью по плоти и жизнью в духе (теологический контекст и проблема свободы как таковая нас не интересуют). На нем основана «проповедь» Толстого, и поэтому можно сказать, что требование жизни в духе субсуммирует разрозненные положения его этики, религии и философии. Здесь вполне уместным было бы отдельное исследование, однако мы в дальнейшем разворачиваем понимание Толстым жизни в духе лишь в тех положениях, которые ведут к Витгенштейну. Мы, следовательно, по умолчанию принимаем их в качестве по существу включенных в жизнь-в-духе. К тому же, даже без отдельного исследования (оно выходило бы за рамки настоящей работы) данное умолчание получит свое обоснование косвенным образом из основных положений главы.

Итак, во-первых, жизнь в духе свободна и тем отлична от жизни по плоти. Последняя устроена в иной «логике» свободы и зависимости, нежели первая: если я не свободен от голода и физиологии, то такая несвобода не имеет отношения к свободной

¹⁸ Толстой Л. Н. Записная книжка № 4, 1865–1872 // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. Дневники и записные книжки 1858–1880 годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 118.

¹⁹ Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Том 24. Произведения 1880–1884 годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 816.

жизни-в-духе. Витгенштейн, напомним, говорил, что он может сделать себя независимым от мира (мира фактов). Жизнь по плоти включена в мир фактов. Если аналогия уместна, тогда некоторые характеристики мира фактов, данные Витгенштейном, должны встречаться и у Толстого.

В Лекции об этике Витгенштейн иллюстрирует идею о равноценности всех фактов следующим примером: «Я же хочу сказать, что любое состояние сознания (поскольку мы под этим подразумеваем факт, который может быть описан) в этическом смысле ни хорошо, ни плохо. Если, например, мы в нашей книге-о-мире найдем описание убийства, содержащее все физические и психологические подробности, то само описание этих фактов не будет содержать ничего, что мы могли бы назвать *этическим* предложением. Данное убийство окажется на том же самом уровне, что и любое другое событие — падение камня, например. Безусловно, знакомство с этим описанием способно вызвать у нас с вами сострадание, гнев или любую другую эмоцию. Или же мы можем узнать из книги о том сострадании или гневе, что были вызваны данным убийством в других людях, услышавших о нем. Но все это будут лишь факты, факты и факты, а не этика»²⁰.

Мы еще не обращались к этому фрагменту. Его легко понять неверно. Витгенштейн не говорит, что будто бы убийство в мире фактов не отличается от события падения камня, тогда как где-то, в некоем другом мире, оно должно быть признано (абсолютным) злом. Мира/реальности, кроме мира фактов — не существует, следовательно, убийство *всегда* равноценно любому другому событию. Жизнь не имеет ценности. Гуманистический взгляд на мир и человека, уже искаживший культуру вплоть до политики и права, мешает понять вполне разумные размышления Витгенштейна. Обычно их принимают теоретически, не учитывая пример с убийством и то, к чему он в конце концов приводит (к отказу от этического суждения относительно всех «ужасных» фактов). Знакомство с таким фактом как убийство вызывает сострадание, гнев и т. д., но все это ни о чем не говорит, особенно если вспомнить, что субъект (к которому и относятся все перечисленные «аффекты») на деле редуцируется к *моему* миру, к Я, где эмоции, желания и воля «выносятся за скобки».

Отрицание привилегированного этического «места» убийства в человеческой нравственной культуре имеет и положительное значение. Логика сакрализации жертв предполагает признание

²⁰ Витгенштейн Л. Лекция об этике // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 334–5.

чудовищности их умерщвления. И именно через такое признание эти жертвы приносятся в жертву еще один раз — ради благополучия той или иной общности людей, признавших в них жертв (у А. Тарковского есть строчки: «Кто знает щучье слово,/ Чтоб из земли солдата/ Не поднимали снова,/ Убитого когда-то»). На сегодняшний день наиболее серьезное исследование такой «логики» принадлежит Рене Жирану²¹ и Дж. Агамбену²², первому — применительно к тексту Евангелий, второму — применительно к массовому уничтожению евреев во время Второй мировой войны. Толстой имеет в виду то же самое, когда, например, пишет: «Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы сплоченную массу. Сплоченность этой массы и есть зло»²³. Сплоченность имеет место вокруг жертвы. У Витгенштейна осознание жертвенной «логики» обнаруживается в записях из Культуры и ценности; прежде всего — в размышлениях о трагедии. Но это тема отдельного исследования.

Нам важно, что убийство *в себе* не является ни добром, ни злом, а значит, оно нейтрально, либо — может быть как добром, так и злом. У Толстого в дневниках читаем: «14, 15, 16 (октября 1859 г.). Утро. Видел нынче во сне: Преступление не есть известное действие, но известное отношение к условиям жизни. Убить мать может не быть и съесть кусок хлеба может быть величайшее преступление. — Как это было велико, когда я с этой мыслью проснулся ночью»²⁴. Толстой не говорит, что возможны фактические обстоятельства, при которых убийство матери не будет преступлением: нет связи между фактическими обстоятельствами и суждением об их преступности/не-преступности. Речь не только о различии между сущим и «должным». Во-первых, это различие имеет, как было указано, положительное значение, а во-вторых, «мистика» Толстого и Витгенштейна заключается в том, что различие между этикой и миром фактов дано в *прозрении*. Как говорит Толстой, *все во мне*. Это выражает принцип свободы, а не эгоизма (эгоизм относится к субъекту). Никто не может ответить, кроме *меня* (никакая иерархия ценностей, никакое

²¹ Жиран Р. Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.

²² Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Издательство «Европа», 2012.

²³ Толстой Л. Н. В чем моя вера?// Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. Произведения 1979–1884 годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 464.

²⁴ Толстой Л. Н. Дневник 1859 года// Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. Дневники и записные книжки 1858–1880 годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 22.

сообщество). Свобода в духе означает, что Я отказался от субъективного-субъектного отношения к миру, которое имеет дело не с *моим* миром, но навязано извне обществом, в том числе через то, что убийство названо (абсолютным) злом. Можно сказать, что этический императив для Витгенштейна невозможен ни в каком виде. Для Толстого бесосновность этики и религии — одновременно и главная проблема (непонятно, как об этом говорить) и требование *моей* свободы в духе. Зло, следовательно, входит в мир через поступки, выделяющие меня из общей всем жизни (в качестве субъекта). Опыт бесосновности, беспредметности этического, мистического и религиозного играет огромную роль как у Витгенштейна, так и у Толстого. Резюмируем. 1. Различные положения религиозной философии Толстого субсуммируются в понятие жизнь-в-духе. Различие жизни в духе и жизни по плоти включает в себе независимость Я от мира фактов, что, в свою очередь, влечет определенное понимание свободы, отличное, например, от Шопенгауэрова не-желания. С другой стороны, различие требует — поскольку Я становится единственным носителем этического — признания равноценности фактов и независимости этического/религиозного от фактического, обыденного. 2. Толстой и Витгенштейн одинаково понимают равноценность фактов. Убийство само по себе не является ни добром, ни злом, представление убийства в качестве (абсолютного) зла ведет к искажению равноценности событий и к неверному представлению об этике <...>.

3. Витгенштейн и Толстой об идолослужении

Отношение Льва Толстого к Русской Православной Церкви известно. Толстой обвиняет Церковь в многочисленных отступлениях от Евангелия; все обвинения сводимы к одному обвинению в сползании к идолопоклонству и суеверию. Так, в обращении «К духовенству» читаем: «Послушайте, что говорят архиереи, академики в своих собраниях, прочитайте их журналы, и вы подумаете, что русское духовенство проповедует, хотя и отсталую, но все-таки христианскую веру, в которой евангельские истины все-таки имеют место и сообщаются народу; посмотрите на деятельность духовенства в народе, и вы увидите, что проповедуется и усиленно внедряется одно идолопоклонство: поднятие икон, водосвятия, ношение по домам чудотворных икон, прославление мощей, ношение крестов и т. п.; всякая же попытка понимания христианства в его настоящем смысле усиленно преследуется. На моей памяти рабочий

русский народ потерял в большей степени черты истинного христианства, которые прежде жили в нем и которые старательно изгоняются теперь духовенством»²⁵.

Такова внешняя картина идолопоклонства. За ней стоят две ее «причины». Во-первых, попытка, стремление, неосознанное/осознанное желание «уловить» Бога — катафатически или апофатически — разговорами якобы о Нем, догматическими и повседневными. Толстой берет катехизис и показывает бессмысленность предложенных церковью (и «отцами») построений и определений: «Как ни трогательны эти слова отца церкви темным стремлением к поднятию своего понятия на высший уровень, все-таки очевидно, что как писатель, так и этот отец церкви борются только с многобожием и хотят только единственного бога, но не понимают того, что слова «единый, единственный» суть слова, выражающие число, и потому не могут быть приложены к богу, в которого мы веруем. И то, что он говорит, что бог «един или единственный не по числу», есть то же самое, что сказать: лист зелен или зеленоват не по цвету»²⁶. Относительно всего догматического богословия: «Слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определения которого не дано»²⁷. И даже более резко (нужно обратить внимание, насколько здесь «тавтология» у Толстого близка к «тавтологии» у Витгенштейна в Лекции об этике): «Как ни мучительно трудно анализировать такие выражения, в которых что ни слово, то ошибка или ложь, что ни соединение подлежащего с сказуемым, то или тавтология или противоречие, что ни соединение предложения с другим, то или ошибка, или умышленный обман, но это необходимо сделать»²⁸.

Аналогии с Витгенштейном для всех цитированных фрагментов очевидны, и мы не будем комментировать их отдельно. Главным для нас является уточнение к заключительной констатации Трактата, которое возможно здесь актуализировать. Ни о какой апофатике у Витгенштейна не может быть и речи

²⁵ Толстой Л. Н. К духовенству // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 34. Произведения 1902–1903 гг. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 306–307.

²⁶ Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. Произведения 1879–1884 годов. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 79.

²⁷ Там же. С. 62.

²⁸ Там же. С. 87.

(либо ее необходимо понимать в особом смысле). Дело в том, что апофатика продолжает дискурс о Боге через и посредством ссылки на Его невыразимость, т. е. через половинчатое осознание бессмысленности, к которой апофатика приходит. Апофатика исходит из явно ложного (из-за односторонности) тезиса о том, что средств языка недостаточно для выражения Бога, или божества, или божественного. Указанием на невыразимость дается санкция на бесконечный ряд апофатических суждений отрицательной теологии. Согласие с апофатикой, будучи осознано/неосознанно, ведет к признанию реальности, онтологически отличной от мира (как целого) и языка. «Молчание» Витгенштейна направлено, прежде всего, на устранение именно апофатики (Толстой: «Прежде чем будет неразумно судить о том, чего не постигаем, будет неразумно говорить то, чего не постигаем»²⁹). Как показывает история, попытки возобновления апофатики на все более и более усложненном уровне философской и богословской рефлексии, предпринимаются постоянно³⁰. В этом смысле, можно сказать, что богословие и религиозная антропология не пошли по пути Толстого и Витгенштейна. Еще одной чертой уже не апофатики а, можно сказать, апофатического настроения, строя «ума», является признание необходимости (несмотря на человеческую якобы немощь) говорения о непознаваемом и невыразимом.

Человек слаб, не может вместить божественного. Пусть язык в соединении с разного рода желаниями и экзистенциями смиренного человека пойдет решать за невыразимое и «Бога». Предоставит им (и язык и человек) свое смиренное, бессмысленное слово. Призыв к молчанию, конечно, может быть глупостью (в качестве продолжения разговора о невыразимом), однако, у Витгенштейна он, очевидно, играет более существенную роль. Суеверие в данном случае заключается в том, что недостижимость Бога человек подменяет онтологическим тезисом о недостаточности языка (и здесь всегда будет получаться бессмыслица). Во-вторых, другая «причина» идолопоклонства состоит в том, что к суждениям о Боге обязательно примешивается экзистенция, тот самый субъект, отменой которого является *мой* мир Витгенштейна. Так, Толстой пишет: «Вера в прогресс есть неверие или непонимание великого Бога и верование в маленького. — Они формулируют прогресс так, чтобы *движение* всего, т. е. сущность

²⁹ Там же. С. 119.

³⁰ См., например: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. 2009. № 56. С. 5–287.

жизни, направлялась к целям, им желательным — или понятным. Нет законов, кроме тех, которые ведут к приятному и понятному. Нет Бога, кроме нашего *желания*. — Идолопоклонство одно и то же. Всегда было и будет»³¹. Молчание Витгенштейна, таким образом, находится очень близко к критике Толстым идолопоклонства, и имеет два аспекта: уничтожение апофатического дискурса и элиминирование субъекта и субъективности. Может возникнуть вопрос, как же все-таки Толстой и Витгенштейн продолжают писать и говорить о Боге (Витгенштейн, надо заметить, только в личных дневниках), и, главное — о каком Боге. Но ответ на него выходит за рамки нашего исследования. «Молчание» Витгенштейна ограничивает нас и здесь.³²

Через Толстого теперь возможно трактовать многочисленные замечания Витгенштейна о том, *что* называется и именуется, когда говорят «Бог», полнее, чем это было сделано в предыдущих главах. Вспомним, что для Витгенштейна любой теологический дискурс опирается в грамматику языка. «Как мы употребляем слово “Бог”, показывает, не кого мы имеем в виду, но что мы

³¹ Толстой Л. Н. Записная книжка № 4, 1865–1872 // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 48. Дневники и записные книжки 1858–1880 гг. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 121.

³² Здесь возможно привести следующее место из дневников Толстого: «Думал: Вера? Вера необходима, как и твердят обыкновенно, но не вера в трицу, сотворение мира, воскресение и т. п. Одно, во что неизбежно нужно верить, одно, где при устройстве человека рассчитано на веру, это то, зачем все это делается? что выходит из деятельности человека? Нужно верить, что это нужно. Нам показано ясно, что делать, но не показано, что из этого выйдет. — И есть прелесть в этом доверии. Заставляют меня что-то делать, не говорят зачем, но меня любят, и я люблю и делаю. Вера тут сливается с любовью, вытекает из нее и производится ее. Вот надежда тут не только не при чем, но даже вносит что-то грубое, противное и вере и любви понятие. Вера тут доверие не к тому, что мне говорят, а к тому, кто мне говорит. — И в самом деле, что если бы не было потребности веры, а все бы было ясно известно и определено (как это стараются определить церковники и догматики), то разрушается все прекрасное в отношении к Богу. Не может быть ни любви, ни веры ему. Если ясно (как и уверяют церковники), зачем Бог все это сделал и сотворил, и погубил, и простил, и искушил, и указал средства искупления, то какая же тут вера? Никакой. А чистый расчет. И какая же любовь? За что? И к кому? Тот Бог, который выходит из этих рассказов, зачем и как он все это сделал, не вызывает любви» [Толстой Л. Н. Дневник 1890 г. // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 51. Дневник и записные книжки 1890 г. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 7–8].

имеем в виду»³³. «Вам не услышать, как Бог говорит с кем-то еще, вы можете услышать Его, только когда Он говорит с вами». Это — грамматическое замечание»³⁴. Можно сказать, что апофатический тезис о невыразимости Бога — это грамматическое высказывание, повествующее о внутренней природе языка, который не предназначен для выражения бессмыслицы (нефактических предложений). Другого «содержания» здесь нет. Или в другом месте Витгенштейн говорит: «Бог все видит» — Я хочу сказать, что в этой фразе используется картинка»³⁵. Правильно утверждать, что некто видит нечто, но неправильно утверждать, что некто видит все. В последнем случае все же используется, хотя и неправильно, картинка, которую каждый легко себе представит, если задумается, как некто, или он сам видит нечто. У Толстого то же самое: мы знаем, что такое быть единым по числу, а потому отрицание того, что Бог един, но не по числу, использует (неправильно) то, что мы уже знаем о числе и о предложениях, в которых говорится о чем-то как о едином по числу. Следовательно, говорят не о Боге, а о каком-то сверхбытийномощественном идоле³⁶.

³³ *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010а. С. 82.

³⁴ *Wittgenstein L. Zettel* / Edited by G. E. M. Anscombe and G. H von Wright. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007. P. 207.

³⁵ *Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 133.

³⁶ Исследователи обращают внимание на критику Витгенштейном тех представлений о Боге, которые изображают Его как супранатуральную сущность неограниченной силы. Согласно таким представлениям мир либо включает в себя (существование) Бога, либо исключает Его (существование), и, соответственно, утверждение о том, что Бог существует является гипотезой. Все это несомненно подвергается критике в целом ряде записей Витгенштейна. Однако, представление о Боге как о супранатуральном бытии — всего лишь один, самый простой вид подмены Бога идолом. Так, например, Шонбаумфельд пишет: «Hence, if Kierkegaard's and Wittgenstein's conception of religious belief is correct, it is not even remotely analogous to a form of correct (or false) science and neither is faith the result of scientific or philosophical speculation. Rather, both philosophers agree, Christianity is an existence-communication that demands not an intellectual, but an existential response» (*Schönbaumsfeld G.* A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion. Oxford University Press, 2007. P. 173). Противопоставление тех или иных представлений о Боге экзистенции, в которой опыт встречи с Богом является якобы подлинным — мнимое. Мало того, что оно не находит подтверждения в текстах Витгенштейна (разве при неверном их прочтении), нами было показано, что сама экзистенция в сотрудничестве с отрицательной теологией (для которой Бог, конечно, не супранату-

Резюмируем основные положения главы. По нашему мнению, на этику и отношение к религии «раннего» Витгенштейна никто не повлиял в той же мере, как Лев Толстой. Влияние косвенно доказывается многочисленными параллелями между мыслителями, при том что приведенные нами в данной главе сравнения имеют отголоски в Кратком изложении Евангелия Толстого, которое Витгенштейн, что достоверно известно, хорошо знал, впервые прочитав этот текст в 1914 году. Одно из главных «различий» (оно не носило систематического характера) у Толстого — различие между жизнью в духе и жизнью по плоти — включает размышления о жизни в настоящем, о подлинном Я, которое не субъект, о равноценности событий фактического мира. Многие формулировки отношения к данным «проблемам» совпадают у Витгенштейна с Толстым иногда не только содержательно, но — вплоть до конкретных формулировок. При этом мы, конечно, должны иметь в виду радикальную разницу контекстов: Толстой никогда отдельно не занимался логикой и семантикой. Кроме косвенных свидетельств, имеются две области, по которым возможно утверждать прямое влияние. Первая касается понятия *моего* мира у Витгенштейна. Нужно сразу сказать, что подобного понятия у Толстого нет. Однако, у Толстого «подлинное» Я (Я у Витгенштейна и есть *мой* мир) имеет характеристики, которые

ральное бытие) есть главный источник идолопоклонства. Кроме того, здесь есть некоторое сходство с фидеистской трактовкой «религиозной философии» позднего Витгенштейна. В обоих случаях речь идет о некоем изоляционизме: либо экзистенциальное переживание веры полагается самодостаточным и «ценным», либо религиозная форма жизни (такого словосочетания у позднего Витгенштейна нет; скорее всего это новаторство Нормана Малкольма: (см.: *Malcolm N. Wittgenstein: A Religious Point Of View*. London: Routledge, 1993. P. 100) принимается как имеющая внутри себя собственные критерии истинности и не поддающаяся под идеалы «научной» рациональности. Фидеизм может быть охарактеризован как «изоляционистская эпистемология религиозной веры» (*isolationist epistemology of theistic beliefs*) (*Bishop J. Believing by faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford University Press, 2007. P. 79–86). Поздний Витгенштейн не мог придерживаться фидеизма, поскольку фидеизм на деле отрицает несомненную для Витгенштейна значимость религии. Как верно замечает Гари Гаттинг, «if the meaning of religious claims is entirely sui generis, then there are no religious answers to our basic human questions about suffering, death, love and hope» (*Gutting Gary. Religious Belief and Religious Skepticism*. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982. — P. 41). То же самое можно сказать и в отношении к «самозамкнутой» в своем стремлении выйти за предел мира/языка экзистенции. Витгенштейн не мог основывать на ней (в конце концов, на субъекте и субъективности как таковой) веру в Бога.

совпадают с тем, что, по нашей реконструкции в предыдущих главах, говорит Витгенштейн. Во-первых, это *жизнь-в-настоящем*, включающая в себя победу над страхом смерти (страх смерти — признак ложной, плохой жизни). Во-вторых, это *уничтожение субъективности субъекта* «растворением» в мире, в том числе — в служении людям (здесь свидетельствуют не тексты, но жизнь Людвиг Витгенштейна). В этой области, конечно, можно судить о заимствовании некой интуиции (у Шопенгауэра интуиция о субъекте была совсем другая, прежде всего, связанная с понятием воли и представлением о страдании всего живого), но никак не о прямом заимствовании тех или иных конкретных философских построений. Наиболее важный здесь для нас результат — возможность полного (изучение текстов Шопенгауэра давало лишь частичное) прочтения этического смысла, заложенного Витгенштейном в понятие *моего* мира. Вторая область похожих суждений касается проблем теологии и отношения к религии. Исследователи часто причисляли Витгенштейна к апологетам религиозного опыта в рамках негативной теологии (апофатики), которая признает Бога непознаваемым и невыразимым. Негативные теологи соглашались осознанно/неосознанно с существованием мира, или реальности, отдельной от реальности мира фактов. Как было показано во второй главе, прочитывать так заключительную констатацию Трактата невозможно. Для Витгенштейна невыразимость этического, божественного, мистического и пр. относится только к языку и к одной с ним реальности фактического мира (хотя и мира *в целом*). Иными словами, апофатика наталкивается на предел выражению; и невыразимость этого предела, о котором ей часто ничего неизвестно, приписывается Богу, что для Витгенштейна (мы подтверждаем такую позицию Витгенштейна тестами Толстого, который с Витгенштейном в данном вопросе солидарен) не может не быть несурзацей. Апофатическую «пользу» из молчания в положении 7 «Трактата» извлечь нельзя. Общий у Толстого и Витгенштейна контекст — борьба с идолопоклонством. Причем, как уже ясно, последнее нужно понимать не только в рамках приписывания непознаваемому Богу вполне человеческих черт, но и приписывание ему непознаваемости, что касается опыта предела мира/языка (последнее наиболее существенно). И второй момент связан с тем, что Бог подменяется на желание или волю человека-субъекта. Толстой так и говорит. Имея в виду общий контекст, мы утверждаем, что *мой* мир Витгенштейна подспудно включает в себя — через устранение субъекта —

антитеологический мотив, если под теологией разуместь любое учение, связывающее Бога с антропологией и, в конечном счете, с феноменологией формального переживания божественного и мистического (как трансцендирования). Все эти положения позволяют нам сделать вывод о том, что Толстой — наиболее близкий к Витгенштейну мыслитель в области этики и отношения к религии. Записи Витгенштейна возможно лучше понять (иногда даже — расшифровать), обращаясь к Толстому.

