



**НИКОЛАОС ЛУДОВИКОС**

Греческий богослов

Изучал психологию, педагогику, философию и богословие в университетах Афин, Фессалоник, Парижа (Сорбонна, Католический институт) и Кембриджа. В настоящее время является профессором догматического богословия в Фессалоникской церковной академии, приглашённым профессором в Институте православных христианских исследований (Кембридж) и почётным научным сотрудником в университете Манчестера (Великобритания). Автор десяти книг по систематическому богословию и философской теологии. Сфера научных интересов включает в себя богословскую онтологию, антропологию и экклезиологию — как в их собственных

границах, так и в диалоге с современными философскими, психологическими и научными направлениями.

### **ОТ ГРЁЗ ОБ ИНДИВИДУАЛЬНОМ РЕЛИГИОЗНОМ ЯЗЫКЕ К ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ: ВИТГЕНШТЕЙН И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК<sup>1</sup>**

#### **1. Горизонт человеческой экспансии и язык**

То, что в контексте европейского экзистенциализма от Хайдеггера до Сартра и Ясперса суть человеческой личности определяется зачастую в терминах трансценденции или экстаза, далеко не случайно.

Читая у Плотина об «ином зрении», необходимом тому, кто желает войти во «внутреннее святилище» Единого, зрению, представляющем собой «исступление (*ekstasis*), расширение (*haplōsis*) и принесение в жертву (*epidosis*) своего я, стремление к соединению, стояние в неподвижности и размышление о том, каким образом можно достичь единства»<sup>2</sup>, «средний» европейский мыслитель воспринимает это как должное. Дело в том, что метафизика его бессознательно укоренена в августиновской «рефлексивной духовности» и тесно связанной с ней волюнтаристской онтологии ума, который в попытке проникнуть во внутреннее святилище самого Божества обретает своего рода внутреннюю динамику.

<sup>1</sup> Впервые опубликовано под этим же заглавием в *Synaxē* 66 (1998). Для настоящей публикации текст был значительно изменён и расширен.

<sup>2</sup> *Плотин*. Эннеады. VI. 9. 11, 23–25.

Средний европейский мыслитель может, конечно, не помнить об Августине, но никогда не забывает Декарта:

«Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, моё я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и её легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»<sup>3</sup>.

Именно такие воззрения движут героями близкого современника Декарта Кристофера Марло — этими «честолюбивыми умами», что стремятся, предвосхищая гегелевскую диалектику истории, которая сводит абсолют к своим непреложным «законам», реализовать до конца все возможности, данные им в земной жизни<sup>4</sup>. Суть человеческой личности заключается в мышлении: «Я» представляет собой лишь мыслящую душу. Эта нематериальная мыслящая душа, которая и творит историю, пользуется в качестве инструмента не чем иным как языком, — ведь именно язык делает человеческую душу разумной, то есть способной не только к бесконечному расширению внутри материального мира, но и к выходу за его пределы (Декарт). Даже тремя столетиями позже, когда Маршалл Маклюэн, возвещая эру информатики, говорил о «расширении центральной нервной системы в глобальном масштабе» и «технологической адаптации сознания», европейская метафизическая сцена оставалась неизменной: мечта об исторической экспансии посредством языка по-прежнему владела умами<sup>5</sup>. Более того, как раз в последнее время Деррида обратил наше внимание на связь, существующую между логоцентризмом, с одной стороны, и фоноцентризмом, с другой, — на синекдоху, соединяющую метафизику разума с языковым высказыванием<sup>6</sup>.

Оказалось, что в качестве орудия метафизической логоцентрической экспансии и «овладения Бытием» язык может получить новое важное применение и в богословской сфере. А как же иначе! Понадобилась бы целая монография, чтобы продемонстрировать, что невозможно изучать

<sup>3</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. // Декарт Р. Сочинения В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269.

<sup>4</sup> См.: Марло К. Тамерлан.

<sup>5</sup> Чем является по сути своей информация, как не языком, и притом языком всех языков, своего рода сверхязыком?

<sup>6</sup> См.: Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000.

западно-христианскую мистику, не приписывая, сознательно или нет, богословскому языку своего рода метафизическую экспансию, стремление включить Бога в свои пределы (со всеми трудностями, которые отсюда проистекают). Именно по этой причине изучение Витгенштейна укрепощает сегодня богословскую мысль, давая возможность по-новому подойти к анализу религиозного языка, — тем более что многие черты западной богословской мысли были в последнее время усвоены на православном Востоке. Изучение патристической традиции покажет, впрочем, что в определённом отношении мы можем продвинуться гораздо дальше, чем это сделал сам Витгенштейн.

## 2. Конец метафизики и границы мистицизма у Витгенштейна: индивидуальный религиозный язык

Витгенштейна можно рассматривать как самого радикального мистика в современной западной мысли, ибо он отвергает коренную основу западной метафизики — трансцендентальность языка, его власть пронизывать мир и создавать метафизические системы, описывающие этот мир в своих формулах. Отрицая «непрерывность» между языком и реальностью, философия Витгенштейна представляет собой наиболее радикальную в западной философии попытку отказа от того, что в богословских терминах можно было бы назвать «тварной трансцендентальностью», то есть воплощением мира ценностей и этики в человеческом мышлении. Границы этого высшего мира, мира истинного Бытия, язык, как считает Витгенштейн, преодолеть не может, и это делает его мышление радикально апофатическим. Цель апофатики Витгенштейна состоит в том, чтобы оградить содержание эстетики и религии, этого «внутреннего святилища Единого», от незаконного вторжения философского разума, представляющего собой «не высшую форму разума, а искажённый эмпирический разум, который ни в опыте, ни в том, что лежит за ним, соответствия не находит»<sup>7</sup>.

Основание этому начинанию положила уже первая его работа, знаменитый «Логико-философский трактат». В этой работе каждое логическое суждение представляет собой картину действительности, описание «положения дел». Будучи картиной действительности, оно должно, чтобы эту действительность отображать, обладать общей с ней «логической формой». Каждая мысль представляет собой «логическую картину факта», так что «целокупность истинных мыслей и есть картина мира»<sup>8</sup>. Таким спосо-

<sup>7</sup> К. Κοριαίος. Ηολα kyophorountai mes' stē glōssa. Dokimes stē philosophia tou Wittgenstein [Все вещи чреватy языком. Очерки о философии Витгенштейна]. Athens: Kardamitsa, 1986, 41. Это лучшая работа о Витгенштейне на греческом языке. В настоящем исследовании я предлагаю, однако, собственную точку зрения на его творчество.

<sup>8</sup> Здесь и дальше «Логико-философский трактат» цитируется по изданию: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. В некоторых случаях, когда русский перевод расходится с английским переводом, с которым работал автор, используется издание: Ludwig Wittgen-

бом «объекты можно только *именовать* [...]. Я могу лишь *говорить* о них, я не могу *облечь их в слова*. Предложение способно говорить не о том, что есть предмет, а лишь о том, как он есть». Говорить можно лишь о способе существования вещей и об отношениях между ними, но не об их сущности. Это самая крайняя апофатическая позиция, которая когда-либо была в философии сформулирована. Именно поэтому «большинство суждений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны», ибо «коренятся в нашем непонимании логики языка». Вот почему «самые глубокие проблемы — это, по сути, не проблемы вообще». В этом смысле философия стремится просто-напросто к «логическому прояснению мыслей». Это «не учение, а деятельность», цель которой — указать языку на его границы, продемонстрировав бессмысленность любых метафизических построений. Более того, сами логические суждения суть не что иное как тавтологии. Они просто «описывают каркас мира или, точнее говоря, изображают его». Сама по себе логика трансцендентальна, как трансцендентальны этика и эстетика, которые суть одно. А потому «смысл мира должен находиться вне мира»; так что если какая-то реальная ценность действительно существует, она должна пребывать вне мира, ибо если бы то, что делает мир неслучайным, находилось внутри него, оно было бы случайным само. В рамках этого радикального апофатизма «этические высказывания невозможны», поскольку «с точки зрения высшего, как обстоят дела в мире, совершенно безразлично. *Внутри* мира Бог не обнаруживает себя». Как бы ни старались мы истолковать Фому Аквинского в трансцендентальном ключе, избыть в нём Аристотеля нам не удастся. Бог перестаёт быть игрушкой внутримировых сил, но мир остаётся всего лишь безжизненным предметом, который Он приводит в движение, — предметом, лишённым Его реального присутствия. Тем самым ясна становится главная проблема, с которой сталкивается мысль Витгенштейна: изгоняя метафизику, он теряет всякую почву для построения онтологии. Мы ещё вернёмся к этому несколько позже. Витгенштейну остаётся признать, что единственным правильным методом в философии было бы ограничиться естественнонаучными суждениями и дискредитировать любой полёт метафизической мысли, указывая на неизбежные в ней логические пробелы. Абсолютно трансцендентное, мистическое не может быть высказано словами, оно лишь *показывает* себя. А потому нашим единственным эпистемологическим инструментом остаётся молчание, ибо «о чём невозможно говорить, о том следует молчать». Лишая философию и мистицизм Запада их языковой почвы, Витгенштейн не позволяет вкладывать в них объективированный, тоталитарный смысл, чем философы и богословы всегда грешили.

У предприятия этого есть, однако, свои опасности, на которые проницательно указал нам Карл Поппер<sup>9</sup>. Всё, что нам надлежит сделать, говорит

*stein*. Tractatus Logico-Philosophicus. London and New York: Routledge, 1975.

<sup>9</sup> См.: Поппер К. Логика научного исследования/Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983.

Поппер, это дать понятию «значения» или «сигнификации» достаточно узкий объём, как это, собственно, и делает Витгенштейн. Все проблемы, вызывающие у нас затруднения, за исключением естественнонаучных, обнаружат при этом свою бессмысленность, лишатся значения. Но здесь возникает перед нами иная трудность. Дело в том, что, отмежевавшись от метафизики, мы вынуждены отказаться и от основанной на ней научной гипотезы, которая, не будучи наукой, для развития этой последней абсолютно необходима. Более того, метафизический догматизм укрепляет свои позиции, ибо любые философские суждения (в том числе и суждения самого Витгенштейна) предстают в равной степени лишёнными смысла, являя собой всего-навсего «знаковую» бессмыслицу. Все философы оказываются правы и неправы в одинаковой мере, а философская традиция в целом предстаёт собранием заблуждений и тавтологических истин, ибо исчезают критерии, позволяющие рассматривать те или иные философские положения как более важные или опасные, нежели прочие. Метафизика, таким образом, в этой раскрепощённой форме делается ещё более живучей, чем прежде.

Наряду с возражениями Поппера идеи Витгенштейна встречают серьёзное несогласие со стороны тех философов, которые пытаются установить онтологическую связь между языком, с одной стороны, и бытием, с другой. Я имею в виду в первую очередь Ясперса и Хайдеггера. Первый из них не критикует Витгенштейна прямо, но любой, кто внимательно изучает его работы, обратит внимание на то, что он расходится с Витгенштейном по следующим трём пунктам. Во-первых, Ясперс признаёт существование внеязыкового мышления, и потому между мышлением и языком существует, с его точки зрения, лишь «функциональная» связь. Во-вторых, он считает, что категории языка действительно относятся к самому бытию, действительно «означают» его. В-третьих, он рассматривает язык как основу историчности — того единственного, в чём общее обретает содержание и полноту. Наиболее важными из этих возражений представляются первое и третье — третье в особенности. Одной из трудноразрешимых проблем в философии раннего Витгенштейна как раз и является тесно связанная с онтологией историчность. Вопрос о ней ясно звучит у Хайдеггера, для которого философия «исповедуется голосом Бытия» в стихии человеческой речи<sup>10</sup>. Здесь стоит отметить, что дело у Хайдеггера касается не метафизического описания бытия *с помощью* языка, а концепции языка как «дома бытия»<sup>11</sup>: философ усиленно пытается артикулировать изначальную суть языка, метафизически-жизненная интерпретация которого объёмлет, согласно Хайдеггеру, его онтологически-историческую сущность, в силу которой язык «вытекает из бытия и приводится бытием в гармонию». Иными словами, по ту сторону «несказанности» бытия, на кото-

<sup>10</sup> Это сделано в знаменитой лекции 1955 года: *Was ist das – die Philosophie?*

<sup>11</sup> См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

рой сам Хайдеггер настаивает, вопрос об онтологии языка возникает у него вновь. Различие между Витгенштейном и Хайдеггером — это непроходимая пропасть между бытием, ценностью, благом, с одной стороны, и реальностью, за которую ратует Витгенштейн, с другой. Если Хайдеггер пытается преодолеть эту пропасть, сообщив языку онтологическое измерение, то Витгенштейн считает, что лучше молчать о бытии вовсе, чем представлять его как то «несказанное», что содержится, якобы, в нашей речи.

В своей второй значительной философской работе, *Философских исследованиях*, Витгенштейн не оставляет занятую им радикальную мистическую позицию. На сей раз он расстаётся, однако, с логическим атомизмом и солипсизмом *Трактата* и создаёт, в попытке каким-то образом разрешить онтологическую проблему языка, что-то вроде социальной феноменологии языка. В *Трактате* Витгенштейн, в принципе, солипсизм принимает, но с единственной оговоркой: язык не высказывает мир, а демонстрирует его внутри заданных ему границ. Метафизический субъект как раз и рассматривается при этом в качестве границы мира, непротяжённой языковой границы между бытиями и Бытием, так что солипсизм совпадает в результате с чистым реализмом. В *Исследованиях*, напротив, понятие «индивидуального языка», как и солипсизм вообще, подвергается сокрушительной критике. В описание человеческой языковой деятельности вводится понятие «языковой игры». Языковые игры подчиняются общим лингвистическим правилам и критериям значения, а лингвистические высказывания носят в них чисто эмпирический (не философский) характер, выступая как регуляторы в рамках тех или иных «форм жизни». Эти последние диктуют, в свою очередь, специфические способы, которыми мы язык используем, и полностью оправдывают их в заданных той или иной общей деятельностью границах. Бытие и благо остаются недостижимы, скрыты, подобно намёкам, в поверхностной грамматике общих языковых игр, а философии остаётся лишь «утверждать то, что признаёт каждый».

Интересно, что, демонстрируя социальный характер языка, Витгенштейн продолжает отказывать ему в каком-либо доступе к абсолюту. Не в силах найти в языке ни малейших следов онтологии, он не намеревается придавать ему онтологический фундамент и функции. Его мистицизм и апофатизм грозят онтологии разрушительными последствиями.

Так или иначе, радикальная критика индивидуального языка в *Исследованиях* особенно важна тем, что наносит сокрушительный удар солипсизму и подрывает основы любой теории языка, которая могла бы послужить орудием атомистической, метафизической и логоцентрической экспансии субъекта, стремящегося бытием «овладеть». Определяя такой язык как «звуки, которые всем окружающим непонятны, хотя я сам, по видимости, их понимаю», Витгенштейн рассматривает индивидуальный язык как главного врага тех общих «форм жизни», тех всем доступных социальных реальностей, которые и представляют собой общую для людей

истину. Так, в *Лекциях о религиозных верованиях*<sup>12</sup> Витгенштейн оправдывает, в конечном счёте, воззрения, рассматривающие религиозные верования как особые «формы жизни» со своими собственными «языковыми играми». Труднее, однако, поддаётся в рамках витгенштейновой философии оправданию тот элемент религиозного языка, который мы бы как раз назвали индивидуальным. Я не имею в виду какую-то конкретную встречающуюся у Витгенштейна формулировку, я лишь полагаю возможным, опираясь на Августина и Декарта, определить индивидуальный религиозный (или богословский) язык как сверхволевое индивидуальное возвышение бестелесной и внеисторической души к рационально-чувственному постижению Бога с помощью языка субъективных идей и переживаний, — постижению, которое отвлекается от присущих этому языку социального и исторического измерений. Такое определение отказывает религиозному языку в общности во имя рационально-чувственного религиозного солипсизма, стремящегося овладеть и руководить им. И нужно признать, что современная православная богословская мысль и так называемая «духовная жизнь» во многом продолжают, не признаваясь в этом, о подобном индивидуальном религиозном языке грезить и ему доверять.

### 3. Возможна ли соборная онтология языка?

#### Витгенштейн и Максим Исповедник

Заслуга Витгенштейна перед западной философией и, в особенности, перед богословием состоит в освобождении их от картезианства<sup>13</sup>. Замечательно, что на Западе требование деидеализации субъективности звучало ещё до Витгенштейна у во многом близкого ему Ницше и было подхвачено такими современными ему и более поздними мыслителями, как Мерло-Понти или Левинас. Крупнейшие богословы двадцатого столетия — Даньелу, де Любак, Ранер, Кюнг — во многом ответственны за идеалистическое превознесение психических и интеллектуальных составляющих человеческого Я в ущерб тем телесным, историческим и социальным элементам, из которых выстраивается, в первую очередь, человеческая субъективность. Замкнутое в себе, трансцендентальное Я постоянно испытывает искушение трансцендировать материю в форме индивидуального духа — искушение, которое ведёт его к паранойе (в терминах Фергюса Керра) «внемирового Я», оборачивающейся грёзой о нематериальном общении душ, которому время и пространство, тело и история не служат больше препятствием<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Ludwig Wittgenstein. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett. Oxford: Blackwell, 1966.

<sup>13</sup> Книга Фергюса Керра «Богословие после Витгенштейна» [*Fergus Kerr. Theology after Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1986] остаётся наиболее интересным исследованием «картезианства» в современном западном богословии и вклада Витгенштейна в его вероятное преодоление.

<sup>14</sup> *Kerr. Theology after Wittgenstein*: «Если существует что-либо психологически более убедительное для воображения, более могущественное, чем миф об одиноком, отрешённом

Общая для философии и богословия, ибо основанная на постулированном Августином и принятом в Новое время Декартом онтологическом различии между физическим/материальным, с одной стороны, и духовным/нематериальным, с другой, экстатическая онтология самости рассматривает человеческий субъект как второй Абсолют. Этот последний наделяется в ней, наряду с Абсолютом Божественным, высшей «духовной» силой и предстаёт как полностью независимый от витгенштейновских *Lebensformen*, «форм жизни», то есть от материального человеческого сообщества и его традиций. Витгенштейн понимал, что внутренняя жизнь человека не является индивидуальной, «частной», что она во многом зависит от обычаев, учреждений, образа жизни. А это значит, что и язык, в свою очередь, не может быть «частным», что он является выражением тех совместных усилий, которыми человеческий образ жизни создается и поддерживается<sup>15</sup>.

Именно таковы знаменитые «языковые игры» Витгенштейна — термин, способный, по его мнению, увести нас от представления о мифическом, трансцендентальном, сознающем себя и обращённом вовнутрь Я и его индивидуальном языке (который, добавлю, является носителем воли этого Я к абсолютной власти — воли, которая человеческому естеству как такому остаётся чужда). С философской точки зрения, отказ от понятия индивидуального языка рассеет фантастическое представление о существовании у каждого субъекта собственного, индивидуального мира. Язык вводит меня в мир, общий для всех. Его развитие есть лишь продолжение естественной выразительности, присущей телу, и закономерное следствие нашей принадлежности историческому сообществу. Те или иные особые формы жизни (*Lebensformen*) являются, согласно Витгенштейну, единственным *априори* человеческого существования: бытие, действие, мышление и речь, наконец, являются не продуктом мышления индивидуальной души, а посвящением в общие для человеческого сообщества области практической деятельности.

А это значит, что и религия, будучи особой «формой жизни», представляет собой не интериоризированную индивидуальную веру, а, главным образом, традицию. Учение о Боге передаётся нам в молитвах, ритуалах и обычаях практикуемого общиной традиционного богопочитания, а не в метафизических доказательствах Его бытия. Поэтому в основе религии лежат, согласно Витгенштейну, не логические спекуляции и не чувства, как полагал Уильям Джеймс, а религиозная практика конкретного сообщества. Философ стремится поэтому к богословию, которое было бы *жизненным*, и вместо того чтобы заниматься трансцендентальными, экзистенциальными и экклезиологическими построениями, принимало бы живое участие в судьбах человечества и творения.

---

от мира Я, то это ностальгия по вечному интимному слиянию душ, для которого ни время, ни пространство, ни тело, ни история не могут служить препятствием». Р. 46–47.

<sup>15</sup> *Kerr*. Theology after Wittgenstein: «„Сущность“ человеческого языка — это круг совместной деятельности, порождающий человеческий образ жизни». Р. 58.



Именно в этом и заключается главное значение работ Витгенштейна для современного богословия. Практика религиозного сообщества как раз и хранит в себе те сокровища религиозного опыта, о которых мы не в состоянии говорить, — хранит не в метафизической и трансцендентальной, а в реальной и вполне материальной форме, и не просто хранит, а передаёт из поколения в поколение путём обрядов и языковых игр, в которых сущность Бога обнаруживает себя, себя расшифровывает. Религия, таким образом, работает с человеческой природой. Преображая эту природу, она сохраняет, однако, в неприкосновенности абсолютную трансцендентность Бога, остающуюся всецело вне того тварного, что составляет жизнь конкретного человеческого сообщества. Но здесь же вырисовываются и контуры той проблемы, с которой подобное «богословие» неизбежно сталкивается. Дело в том, что будучи, по моему мнению, глубоко библейским, витгенштейновское «богословие» остаётся, по сути дела, ветхозаветным. Ему присущ иудейско-платонический трансцендентализм, напоминающий взгляды Филона Александрийского. Апофатическая позиция по отношению к Богу сохраняется, но при этом, как я уже говорил, оказывается под сомнением онтология: что, в самом деле, представляют собой ритуальные лингвистические богословские игры общины, как не произвольную коллективную попытку достичь Единого Бога, чьи собственные следы остаются в этих усилиях, по сути дела, невидимы? Таким образом, подводя философскую основу под новую богословскую онтологию общественного способа бытия, Витгенштейн не развивает возможности этой онтологии до конца: его иудейско-платонический взгляд на мир (близкий Филону, который тоже усвоил себе платоновский образ мысли) не позволяет ему соединить бытие Божие с бытием тварных существ, находящимся в становлении — становлении, осуществляемом сообща в практической и языковой деятельности.

Именно здесь, на мой взгляд, диалог с Максимом Исповедником способен раскрыть для нас новые горизонты. По мнению Френсиса Мерфи и Расти Рено, двух наиболее серьёзных критиков, исследовавших богословские импликации философии Витгенштейна, эта последняя несёт для богословия две главные опасности. Во-первых, субъект оказывается в ней онтологически производным от человеческого сообщества. Во-вторых, он погружается, так сказать, в имманентность, в тварность и становится узником замкнутой эндокосмической вселенной, не имеющей выхода к трансцендентному. Дело в том, что, страстно противостоя любым формам солипсистского идеалистического трансцендентализма, Витгенштейн не видит возможности для реального онтологического единения трансцендентного Единого с имманентным и эндокосмическим бытием. У Максима, напротив, именно сообщество, с его практикой, языком, ритуалами, является выражением истины о Боге. Каким образом это происходит? Путём «оплотнения Логоса», — отвечает Максим. Этот ответ, исполненный глубокого смысла, открывает на занимающую нас проблему

новые, жизненно важные перспективы. Начнём с того, что рассмотрим один из важнейших у Максима текстов на эту тему.

«[Логос], ради нас неизречённо сокрыв Себя Самого в логосах сущих, соответствующим образом как бы является посредством сего видимого, словно посредством некоторых букв, весь во всех одновременно совершенно полным и в каждом всецелым, цельным и неумалённым; в различных — не имея в Себе различия и пребывая Себе тождественным; в сложных — простым и несложным; и в сущих под началом — безначальным; и невидимым в видимых; и в осязаемых неосязаемым. Ибо ради нас, дебелых помышлением, Он приял воплотиться и выразиться в буквах и слогах и звуках, дабы от всех сих нас, следующих нему, вскоре собрать к Себе, соединив Духом, и возвести к простому и безотносительному разумению о Нём, настолько ради Себя стянув нас в единство с Собою, насколько Сам ради нас распространился по причине снисхождения»<sup>16</sup>. Всё то «различное», «сложное», «осязаемое» и «видимое», что находим мы в мире существ, составляющих историческое человеческое сообщество, и язык в том числе, получает здесь своё экзистенциальное оправдание и онтологическую основу в тех *логосах*-энергиях, посредством которых Бог становится «воплощённым», поскольку «Он Сам и есть эти сущности»<sup>17</sup>, их бытие и их истина.

В этом отрывке звучит одна из наиболее глубоких тем у Максима — тема многочисленных воплощений Логоса<sup>18</sup>. Бог-Слово воплощается посредством *logoi* в сотворённых Им существах, в каждом «особенным образом»; в верных, в соответствии с их личными чертами и степенью духовной зрелости; и наконец, в Священном Писании. Здесь Логос/Слово воистину «чрез каждое записанное слово становится плотью»<sup>19</sup>, позволяя нам понять в Духе то «Слово, которое ради нас и воспользовавшись тем, что мы суть, стало плотью, чтобы обитать с нами, и оплотнилось, чтобы быть нами воспринятым»<sup>20</sup>. Сущность языка в конечном счёте христологична и даёт, благодаря Воплощению, онтологическую основу как для материально-исторической общности в её становлении телом Христовым, так и для языка, который делается словом Богообщения, «буквой» Бога, носителем благодати нетварного смысла Бытия. Язык «оплотняет» Логоса-Христа и становится иконой/смыслом Его создания, реализуя тем самым соприродность в творении. Общение соприродных существ предстаёт в зеркале языка как смысл. Язык, таким образом, подражает по-своему Божественной энергии, провиденциально созидающей тварь и собирающей её во Христе воедино.

<sup>16</sup> *Максим Исповедник. Ambiguum 33* (PG 91, 1285C-1288A).

<sup>17</sup> *Комментарии на Божественные имена*, PG 4, 320 BCD.

<sup>18</sup> См. *N. Loudovikos. Hē eucharistiakē ontologia [Евхаристическая онтология]*. Athens: Domos, 1992, 62–70

<sup>19</sup> *Максим Исповедник. О богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия 2.5* (PG 90, 1149C-1152A).

<sup>20</sup> *Максим Исповедник. Ambiguum 10* (PG 91, 1129CD).

Эта иконологическая церковная онтология языка сохраняет апофатизм Божественного бытия, одновременно являя его образно как мир смысла: прагматологический язык, таким образом понятий, удерживает целое материально-исторического бытия в перспективе его соприродного единства во Христе. С такой точки зрения индивидуальным религиозным языком окажется любой язык идеалистического, индивидуалистического и эгоистического бегства от прагматологического богатства бытия — язык, превращающий мир в предмет манипуляций индивидуальной «души».

Но как может подобная онтология обрисовать язык, образно являющий собой общение соприродности? Такой язык представляет собой не просто соответствующую какой-то особой «форме жизни» языковую игру, а иконологический факт. Он «оплотняет» Слово внутри апофатики воплощения, становится образом неизгладимого воздействия, которое Слово оказывает на всё существующее, очерчивает область «лингвистического сосуществования» с Ним. Но прежде чем проанализировать этот новый термин, давайте вновь обратимся к истории философии. Первым феноменологом, связавшим классическое современное понятие интерсубъективности с «интеркорпоральностью»<sup>21</sup>, был на самом деле Мерло-Понти. Человеческое общение выступает у него не как общение разумных сознаний, а как общение телесное, материальное. Именно Мерло-Понти проделал значительную систематическую работу, направленную на то, чтобы соединить философию языка с абстрактной интерсубъективностью, которая не выходит в современной философии из сферы сознания. На его книгу *La Prose du Monde* [*Проза мира*], равно как и на работу *Totalité et Infini* [*Тотальность и бесконечное*] Левинаса, я и буду в своём дальнейшем изложении опираться.

Оба эти философа попытались объединить язык и интерсубъективность в перспективе теории языка, понятого как проявление не индивидуума, а, по выражению Левинаса, «отношения к другой личности». Соединение общества и языка, особенно у Мерло-Понти, происходит посредством упомянутого уже выше понятия «интеркорпоральности», позволяющего перейти от «абстрактной всеобщности» произвольной индивидуальной репрезентации мира и овладения им к «конкретной всеобщности» эндокосмических, материально-исторических, «телесных», так сказать, отношений между субъектами. Проблема для Мерло-Понти и Левинаса (двух философов, которые, вслед за основателем феноменологии Гуссерлем, оставались в рамках библейского, в самом широком смысле этого слова, образа мышления) состоит в том, что они затрудняются объяснить, каким образом переходит от субъективности к интерсубъективности сама речь. В их распоряжении нет понятий, которые позволили бы продемонстриро-

<sup>21</sup> Об отождествлении интерсубъективности с интеркорпоральностью у Мерло-Понти см.: R. Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 559.

вать, как этот переход происходит. Витгенштейну, со своей стороны, тоже, как мы видели, не удаётся описать отношения между субъектом и сообществом, не включая первый в последнее. Каким же образом сообщество вмещает в себя субъективный язык?

Именно здесь, на мой взгляд, богословие Максима Исповедника может прийти нам на помощь. Обращение к нему — это не отступление в прошлое, а вдохновенная живая преемственность. Тем более что труды греческих Отцов, принадлежа к библейским основам современной европейской мысли, нуждаются в дальнейшем истолковании и развитии. Мысль Максима позволяет нам, как я полагаю, соединить понятия интересубъективности и интеркорпоральности с понятием *межъязыковой среды*, то есть *языкового сосуществования* сообщества. *Межъязыковой средой*, или *языковым сосуществованием*, я называю, если угодно, *экклезиологию языка*, возможность соединить субъективность и интересубъективность в языковом поле, используя для этого онтологическое и экклезиологическое понятие соприродности. Речь идёт, иными словами, об открытии заново, усвоении и оправдании, в Церкви и в Евхаристии в особенности, всей моей материально-исторической и психосоматической (экзистенциальной и лингвистической) субъективности как единого целого, и о принятии тем самым общей интеркорпоральной (экзистенциальной и лингвистической) интересубъективности других во всём их многообразии. Я обретаю полноту своей субъективности в общении, выступающем в форме укорененного в экклезиологии социального языка, где обитают в полноте своей персональной идентичности все остальные человеческие существа, — языка всецело моего собственного и в то же время принадлежащего всем. Этот переход от абстрактной всеобщности идеального частного религиозного языка к конкретной всеобщности языка *соборного*, церковного, сопровождаемый усвоением всего предшествующего материально-исторического опыта человечества, осуществляется окончательно в таинствах, возглавляемых Божественной Евхаристией. Евхаристическое собрание — это преимущественное место материального воплощения Логоса. Язык воцерковляет каждого его участника, оплотняя в слогах и буквах работу социального соприродного «связывания» (смотрите *Тайноводство* Максима), смыкания зияющих в творении онтологических трещин. Язык освящается подобно Святым мощам, и на букву его нисходит благодать Духа. Это не означает, что он становится особым, священным языком, — он лишь указывает здесь, почти в буквальном, материальном смысле слова, на Духа Божия.

Почему это происходит? Это происходит потому, что разработанная Максимом онтология логосов твари целиком *диалогична* — каждый Божественный логос/призыв ожидает своего логоса/ответа и получает смысл лишь после этого ответа и его посредством. Это выводит язык в иное, межъязыковое пространство: в нём посредством взаимопроникновения свойств, *communicatio idiomatum*, сосуществуют во Христе, вступая между

собой в синергетический диалог, Бог и человек. Существование это распространяется посредством Духа на всё человеческое сообщество. Язык становится, таким образом, онтологическим зовом, призыванием, взаимной порукой, встречей и согласием между живыми людьми. Сообщая языку это принципиально и онтологически диалогическое измерение, Максим даёт соприродности голос, позволяющий выразить глубокую сопричастность людей друг другу, глубокое тождество-в-различии, которым сопряжены они со Христом, взаимную их зависимость и попечение друг о друге, существование друг ради друга и обретение друг в друге смысла собственной жизни. Именно это диалогическое существование человеческих существ во Христе и знаменовано диалогической взаимностью, даруемой нам в Евхаристии. Истина языка поверяется, таким образом, его диалогичностью: каждый взывает правду другого как свою собственную, а точнее, видит свою правду диалогически осуществлённой в соприродном взаимопроникновении с другим, где язык отражает в себе сплетение инаковости другого с инаковостью моей собственной, вступающей внутри меня с ней в общение. Тем самым каждый получает возможность говорить за других, поскольку логос другого может пребывать, в свободе и любви, во мне самом, и правда другого может совпасть, неслитно и нераздельно, с моей.

Усваивая диалогически, с помощью языка, всю материальную полноту моей субъективности, я творчески и диалогически раскрываю эту последнюю навстречу конкретной бесконечной целокупности сущих таким образом, что в языке все они сосуществуют внутри меня. Именно этот вывод следует из Богословия множественных воплощений и оплотнений логоса св. Максима и Богословия соединения с полнотой Божественных энергий св. Симеона Нового богослова и св. Григория Паламы. Если бы меня попросили привести современный пример подобной экклезиологии языка, я без колебаний назвал бы работу Никоса Гавриила Пендзикиса<sup>22</sup>. В этой работе (которая в современном греческом богословии встречает понимание, к сожалению, с большим трудом) полностью субъективный и конкретно всеобщий — прагматологический, я бы сказал — язык, язык, хранящий внутри себя всё богатство опыта сущих во Христе, присутствует почти на каждой странице. Я рискнул бы предположить, что именно «экклезиология языка» является наилучшим методом для анализа неудач «схоластической» экклезиологии в её попытках приблизиться к тайне Церкви с позиций сегодняшнего дня.

Рассмотрев учение упомянутых выше отцов, стоит обратиться хотя бы ненадолго к книге Пендзикиса, — одной из наиболее антисхоластических работ по экклезиологии, написанных в наши дни. Текст Пендзикиса не даёт Церкви определения, а предъявляет её как целебное и спасительное цветение Духа: в вещах, чувствах, существах и, наконец, в языке. (Мне хочется сделать одно замечание личного характера. Дело в том, что когда несколько

<sup>22</sup> См.: N. G. Pentzakis. Pros Ekklesiāsmōn [Быть в Церкви]. Thessaloniki, 1971.

лет назад вместо того, чтобы рассуждать абстрактно о Церкви как предсуществующей её членам структуре, я попытался интерпретировать экклезиологический опыт св. Максима Исповедника как «евхаристическую онтологию», увидеть в нём феноменологическое описание способов, которыми люди пребывают в Церкви, моя мысль во многом развивалась параллельно идеям Пендзикиса). Именно живое переживание телесного и лингвистического усвоения Церкви, а не абстрактные спекуляции частного мыслителя одушевляет, на мой взгляд, его работы. Мне хочется думать, что тексты Пендзикиса, попади они Витгенштейну в руки, доставили бы последнему немалое удовольствие. Недаром он, как и отцы Церкви, питал глубокое отвращение к любой идеалистической мысли и абстрактной богословской спекуляции. Именно труды св. Максима способны в наши дни вдохнуть новую жизнь в современное православное богословие и экклезиологию, остающуюся, за немногими исключениями, в плену метафизики индивидуального языка.

\*\*\*

Орудием экспансии нематериального августирианского и картезианского «Я» индивидуальной души послужил индивидуальный метафизический язык. Точно так же ангелический, одновременно идеалистический и внеисторический, и ничего более общего с религией не имеющий мистицизм взял верх лишь постольку, поскольку опирался на индивидуальный религиозный язык трансцендентных переживаний и благочестивого интеллектуализма, включивший в себя в последнее время популярную риторику харизматики и Боговидения. К индивидуальным богословским языкам такого рода относится и религиозный язык, используемый на сектантский манер, как и многочисленные кодифицированные формы выражения, образующие догматический дискурс, не терпящий каких бы то ни было «интеллектуальных фракций» (тех, как называл их Фуко, *sociétés de discours*, к которым принадлежит и большинство течений в современном академическом богословии). Подобные формы особенно часто возникают в Церкви в такие переходные периоды, как сегодня, когда харизматические проявления соборной онтологической истины отчаянно сопротивляются идеологическому склерозу, главным орудием которого остаётся влиятельный индивидуальный рационально-сентиментальный (а то и откровенно школярский) язык.

Читая Витгенштейна или Мерло-Понти с опорой на св. Максима, св. Григория Паламу или Пендзикиса, которые во многом перекликаются с ними и их корректируют, мы демонстрируем, на мой взгляд, жизненность нашей собственной традиции, одновременно её осваивая и творчески продолжая. Это позволяет нам, особенно в области экклезиологии языка, сделать весомый вклад в общий современный европейский дискурс, представляющий собой, по словам Мерло-Понти, «общее дело, основанное на раскрытии становления истины».

*Перевод с английского Александра Черноглазова*