**Людвиг Витгенштейн и еврейская философия**

Зинаида Сокулер, доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ

Существуют различные представления о том, что есть еврейская философия, но все они так или иначе определяют ее через две составляющие, одной из которых является обращение к еврейской традиции как отправному пункту размышлений или источнику вдохновения, а другой — следование собственно философской традиции. Такое определение, впрочем, оставляет достаточно простора для различных истолкований, ибо само обращение к традиции может быть разным. Поэтому реально понимание еврейской философии доопределяется простым перечислением мыслителей, которых в той или иной степени принято считать представителями еврейской философии. Это оставляет большую свободу истолкования критериев, согласно которым именно те, а не иные мыслители считаются еврейскими философами, и вызывает подчас желание так или иначе дополнить их список.

И тогда к числу еврейских философов начинают относить мыслителей, являвшихся евреями "по крови", однако никоим образом не соотносивших себя с еврейской традицией. У них ищутся формы мышления, характерные для еврейской традиции, независимо от того, обращались ли они осознанно к этой традиции и были ли вообще с нею знакомы. Такого рода поиски органично вписываются в современный историко-философский дискурс. Ведь последний несет на себе неизгладимую печать трех "философов подозрительности", как их назвал П.Рикер, — К.Маркса, Ф.Ниц-ше и З.Фрейда. Их совместное влияние на философскую мысль XX в. привело к формированию особого стиля историко-фило-софского исследования, направленного на "разоблачение" нео-сознанной мотивации того или иного мыслителя и обусловленных ею ходов мышления. Предметом разоблачения могут быть классовые интересы, воля к власти или сексуальные комплексы или несколько подспудных импульсов сразу. Похоже, что сейчас в исследованиях по еврейской философии появляется еще один тип историкофилософского "разоблачения" — выявление неосознанных моделей еврейского мьшления в концепциях видных современных философов еврейского происхождения. Такого рода исследования могут идти рука об руку с психоаналитическими истолкованиями, и тогда это занятие становится особенно увлекательным и пикантным. Тут истолковывается неосознанное "еврейское мышление" людей, которые считали, что мыслят вполне поевропейски. Современные концепции и идеи представляются уходящими в глубокие пласты подсознательного или древней традиции, что начинает выглядеть как одно и то же. В результате получаются иногда довольно любопытные, а иногда искусственные, притянутые за уши объяснения. Так, много говорится о талмудическом элементе в мышлении З.Фрейда или в процедурах деконструкции у Ж.Деррида.

Такого рода подход чреват серьезными методологическими проблемами. В самом деле, подобные объяснения основаны на том, что некоторое рассуждение популярного современного мыслителя кажется автору объяснения достаточно похожим на какие-то талмудические рассуждения. Но сходство, подмеченное одним автором, может выглядеть недостаточным для другого. И даже если сходство подмечено достаточно остроумно и убедительно, все равно сходство и аналогия являются недостаточными основаниями для более или менее серьезных выводов.

Далее, нельзя сбрасывать со счетов то обстоятельство, что "разоблачения" описанного типа аналогичны антисемитским заявлениям, что существуют "еврейская физика" и "еврейская математика", которые в силу своей еврейской природы не подходят для арийского ума.

Таким образом, проблемы, стоящие перед исследованиями такого рода, весьма серьезны. В то же время от них нельзя и просто отмахнуться. Почему, например, надо отбрасывать некоторые весьма интересные объяснения идей Фрейда?

Задача поэтому состоит в серьезном методологическом анализе подходов такого рода с целью выяснения условий и границ их применимости. Ниже я попытаюсь конкретизировать эти общие рассуждения на примере обсуждения темы "Людвиг Витгенштейн и еврейская мысль" в современной литературе.

Сейчас признано, что Витгенштейн является одним из ведуших философов XX в. Неудивительно, что тема "еврейства" Витгенштейна стала привлекать все большее внимание. Как известно, Витгенштейн был на три четверти евреем и происходил из полностью ассимилированной, весьма образованной и состоятельной семьи. При обсуждении темы "Витгенштейн и еврейство" наметились полярные позиции.

Одна состоит в том, что Витгенштейна тем или иным способом связывают с антисемитизмом (или по крайней мере с феноменом "еврейской ненависти к самим себе"). Данной позиции не откажешь в пикантности. Надо, однако, заметить, что исследователи, связывающие, подчас даже настойчиво, Витгенштейна с темой антисемитизма, прибегают лишь к косвенным свидетельствам. Они ничего не говорят прямо о самом Витгенштейне, но создают определенный контекст. Иногда ссылаются на то, что дед Витгенштейна имел репутацию антисемита — он не только крестился сам и заставил свою невесту креститься перед свадьбой, но и порвал все связи с еврейской общиной и не желал, чтобы его дети вступали в брак с евреями1. Кстати, единственным, кто нарушил отцовскую волю, был отец Людвига, однако его суженая была еврейкой, принявшей католичество. Но все эти подробности еще ничего не говорят нам о самом Витгенштейне, кроме разве того, что он не был воспитан в еврейской традиции и, по-видимому, практически ничего о ней не знал. Его понимание того, что значит "быть евреем" определялось той средой, в которой он воспитывался2 и было связано, как и все национальные представления той эпохи, с представлениями о "крови", то есть с происхождением от еврейских родителей.

Тема "Витгенштейн и антисемитизм" подробно обсуждается и в связи с тем фактом, что Витгенштейн в 1903—1904 гг, оказался в той же самой школе, в которой тогда учился Адольф Гитлер (реальная школа в городе Линце). Впрочем, они учились в разных классах3. Что отсюда следует? Строго говоря, ничего. Однако что-то, возможно, мифологическое подсознание, не хочет мириться с тем, что столь удивительное пересечение судеб гениального еврейского мыслителя и олицетворенного зла антисемитизма может быть случайным и не нести в себе ничего судьбоносного. Судьбоносность этой встречи пытаются обнаружить в нескольких фразах из "Mein Kampf" Гитлера4.

В начале этой книги Гитлер повествует о своем жизненном пути.

Значительное место в этом повествовании занимает рассказ о том, как он стал антисемитом. Идея рассказа состоит в том, что это произошло постепенно и под влиянием жизненного опыта, то есть реальных столкновений с евреями. И начинается этот рассказ с того, что "в Реальной школе я познакомился с одним еврейским мальчиком, к которому мы все относились с подозрением, но только потому, что опыт научил нас не доверять его способности держать язык за зубами". Отсюда Корниш делает вывод, что упоминаемый Гитлером еврейский мальчик мог бы быть Людвигом Витгенштейном. И в таком случае получается объяснение и гитлеровского антисемитизма, и даже Катастрофы. Подобное объяснение настолько привлекательно своей неправдоподобной простотой, что позволяет забыть, что упоминаемый мальчик мог и не быть Витгенштейном, ибо речь идет всего-навсего о предположениях.

Неправдоподобность простых объяснений масштабных исторических явлений очевидна. Но не менее очевидна и заманчивость подобного объяснения, которая, во-первых, коренится в этой простоте, а во-вторых, связана с садо-мазохистской игрой положительных и отрицательных мотиваций, лежащей в основе данного объяснения. Уже сам факт, что имена Витгенштейна и Гитлера ставятся рядом, словно делает Витгенштейна виновным. А возможность того, что именно Витгенштейн пробудил антисемитизм Гитлера, с одной стороны, лестна для евреев, ибо позволяет думать, что в основе антисемитизма лежит зависть к одаренности еврейского народа, но, с другой стороны, выступает некоторым оправданием антисемитизма, ибо Витгенштейн, как известно, отличался тяжелым характером и имел серьезные проблемы в отношениях с другими мальчиками в школе.

Поэтому лучше всего просто помнить, что известные нам факты не дают оснований ни для каких далеко идущих выводов.

В то же время заслуживает более подробного обсуждения отношение Витгенштейна к феномену "еврейской ненависти к самим себе". Принято считать, что архетипическим примером такой ненависти являются рассуждения Отто Вейнингера. А Витгенштейн высоко ценил его книгу "Пол и характер". Причина этого, как мне кажется, лежит в предложенной Вейнингером теории бисексуальности. Однако чувствуется, что и рассуждения Вейнингера о евреях произвели впечатление на Витгенштейна. Дневниковые записи последнего о том, что такое еврей, очевидно несут на себе отпечаток этого влияния и представляют собой попытку ответа Вейнингеру. Эти записи мы более подробно рассмотрим ниже.

Сейчас отметим, что существуют совершенно противоположные подходы к теме "Витгенштейн и еврейство". Некоторые исследователи обращаются к идеям Витгенштейна при попытке объяснить, что представляет собой еврейская философия (эта мысль звучала, например, в лекции проф. Авиэзера Равицкого на семинаре в Иерусалиме летом 2000 г.), или объяснить на философском языке особенности традиционного еврейского мышления. Так, Сэнфорд Л.Дроб заявляет, что концепция позднего Витгенштейна "способна дать нам ценный инструмент понимания (a valuable insight into) нашей еврейской религиозной жизни и опыта"5. Дроб даже высказывает мысль о возможности появления нового — лингвистического — направления в еврейской философии.

Поскольку стиль мышления Витгенштейна оказывается созвучным идеям и понятиям, которые пытается выразить современная еврейская философия, то нет ничего неожиданного в появлении утверждений, что стиль этот является по самой своей природе еврейским. Яркий пример такого подхода можно найти в статье Р.Чаттерджи6, который представляет Витгенштейна наследником традиций еврейской религиозной, особенно мистической мысли. Чаттерджи утверждает, что вообще "Витгенштейна нельзя понять без учета того, что он воспринимал себя как еврея"7. В этом ключе он берется интерпретировать весь "Логико-философский трактат", который в его трактовке оказывается наполненным зашифрованными ссылками на классические источники иудаизма, прежде всего на "Путеводитель растерянных" Маймонида. Можно было бы спросить автора, почему эти ссылки так глубоко зашифрованы? Чаттерджи отвечает, что это связано с "максимальным антисемитизмом" окружавшей Витгенштейна среды8. Но иго ответ неудовлетворителен. Во времена действительно "максимального антисемитизма" - в 1936 г. — Витгенштейн письменно И устно (в своей "исповеди") обращал внимание своих друзей и близких знакомых на то, что он — на 3/4 еврей9. Вовсе не в Характере Витгенштейна скрывать свои убеждения (в этом отношении он был весьма нелегким человеком, ибо не терпел фальшь и неискренность). Поэтому утверждение о том, что в произведениях Витгенштейна якобы присутствует иудаизм, только сильно зашифрованный, представляется необоснованным..

Однако Р.Чаттерджи использует тезис о замаскированном присутствии еврейской традиции в произведениях Витгенштейна для самых свободных аналогий и произвольных интерпретаций, 145 которые, кроме всего прочего, показывают недостаточное знакомство автора с "Логико-философским трактатом" (например, его утверждение, что в "Трактате" философские утверждения рассматриваются как тавтологии10, просто ошибочно).

Чаттерджи считает, что в "Логико-философском трактате" есть три момента, которые особенно ясно указывают на обращение Витгенштейна к традиции иудаизма. Первый состоит в том, что в "Трактате" якобы опровергается образная теория языка. Но это весьма неточная формулировка того, что делает Витгенштейн. В "Трактате" он как раз строит образную теорию языка (ср., например, (3) "Мысль есть логический образ факта" или (4.021) "Предложение есть образ действительности" и мн. др.). Так что витгенштейновская теория языка не имеет отношения к запрету на изображения Бога в иудаизме. Другое дело, Витгенштейн в "Трактате" показывает, что именно в силу того, что язык есть образ, существует предел того, что может быть выражено в языке.

Так, может быть, в этом мы видим проявление иудейского начала у Витгенштейна? В самом деле, Маймонид показывал невозможность религиозного языка (формулировка М.Шнейдера). Но то же самое доказывал и Л.Витгенштейн. Мифологический слой нашего подсознания опять-таки не хочет верить в случайность совпадений, а хочет видеть реальную генетическую связь. Но не будем спешить. Вспомним, что и в христианской мысли есть подобная традиция — апофатическое богословие, уходящее корнями в греческую философию — неоплатонизм. Можно вспомнить также, что классический протестантский мыслитель И.Кант также доказывал, что все наши способы говорить о Боге являются не более чем метафорическими и антропоморфными. С другой стороны, признанный еврейский философ Ф.Розенцвейг стремился, игнорируя предостережения Канта и следуя Гегелю, создать религиозный язык. Если мы учтем все это, то мысль о том, что "еврейская душа" Витгенштейна хочет выразить ту же мысль, что и классик иудаизма Маймонид, уже не покажется нам внутренне убедительной. Витгенштейн делает вывод, что "то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о том же, о чем сказать невозможно, следует молчать"11. В этом императиве "молчания" Р.Чат-терджи видит бесспорное проявление иудейского мистицизма Витгенштейна. Однако нам это представляется, мягко говоря, на-146 тяжкой. С таким же успехом можно было бы вспомнить в этой связи, например, о значении молчания в некоторых монашеских практиках. С другой стороны, целый ряд еврейских текстов различных периодов (библейского, раввинистического, средневеко-вого) постоянно говорят о том, о чем, согласно Витгенштейну, надлежит молчать.

В качестве другого момента "Логико-философского тракта-та", который невозможно правильно понять вне иудейской традиции, Р.Чаттерджи называет витгенштейновский тезис о том, что "этика и эстетика суть одно" (6.421). Он находит здесь свидетельство того, что Витгенштейн испытал влияние философии Маймонида, так как Маймонид проводил аналогию между приобретением моральных добродетелей и работой над художественным произведением. Для иудаизма, — рассуждает Р.Чаттерджи, — жизнь является формой искусства в том смысле, что человек дол-Жен творить свою жизнь подобно тому, как художник творит свое произведение.

Однако сопоставление Витгенштейна и Маймонида в таком Контексте ничем не оправдано, прежде всего потому, что подобное "эстетическое" отношение к жизни, то есть стремление выстраивать ее как произведение искусства, характерно и для классической античности12. Развивая тему отношения к жизни, Р.Чаттерджи подчеркивает убеждение Витгенштейна, что нельзя быть Хорошим философом, не будучи одновременно хорошим человеком, то есть что философия связана с жизнью человека. Однако и в этом нет ничего специфически иудейского. Достаточно вспом-нить о Сократе, стоиках, о нравственных исканиях Л.Толстого или о требовании С.Киркегора, чтобы философия была экзистенциальной.

В то же время если бы Р.Чаттерджи процитировал афоризм "Трактата" относительно этики и эстетики полностью, то сразу стало бы ясно, что это не имеет отношения к упомянутым рассуждениям Маймонида. На самом деле текст Витгенштейна гласит:

(6.42)... невозможны предложения этики.

Высшее не выразить предложениями.

6.421. Понятно, что этика не поддается высказыванию.

Этика трансцендентальна.

(Этика и эстетика суть одно).

147 Очевидно, если этика и эстетика трансцендентальны, то это вовсе не та эстетика, которая проявляется в произведениях искусства, и не та этика, которая проявляется в поступках. Чтобы показать, насколько этика в понимании Витгенштейна отличалась от ее восприятия в традиции иудаизма, напомню, что в "Дневниках 1914—1916 гг." в записи, датированной 2.8.1916, Витгенштейн ставит вопрос о том, должна ли быть этика, если бы не было других живых существ в мире, кроме меня, и отвечает, что если этика действительно является чем-то фундаментальным, то она должна быть и в этом случае13. Смысл его ответа естественнее всего интерпретировать в духе протестантской религиозности и ощущения, что человек один стоит перед Богом, так что отношение человека к Богу никак не зависит от отношения человека с другими людьми.

Третьим типично еврейским моментом концепции "Логико-философского трактата" Р.Чаттерджи считает отбрасывание "греческой", или западной, метафизики. По этому поводу надо заметить, что, с одной стороны, невозможность метафизики показывал И.Кант; что на греческую метафизику обрушивался Ф.Ницше; что ее отбрасывали основоположники аналитической традиции Б.Рассел и Дж.Мур. Перечисленные мыслители относятся к разным философским направлениям, но все они — не евреи и принадлежат протестантской культуре.

А с другой стороны, "Логико-философский трактат" выстраивает определенную метафизику: в нем присутствует учение о субстанции, о структуре мира. Однако, в отличие от традиционной метафизики, речь идет о том, что мир не может иметь онтологических характеристик независимо от языка. Но навряд ли такую постановку вопроса правомочно выводить из источников иудаизма.

К тому же встает вопрос о том, откуда Витгенштейн мог получить знание иудейской традиции, не говоря уже о влиянии на него этой традиции. Рассуждения Р.Чаттерджи по этому поводу не выдерживают критики. Так, он замечает, что Витгенштейн знал Библию. Разумеется, он знал ее — поскольку был крещен и воспитывался как католик! По поводу Библии Витгенштейн как-то выразился таким образом: "Ветхий Завет выглядит как тело без головы; Новый Завет — голова; Послания апостолов — корона на голове. Размышляя о еврейской Библии, только о Ветхом Завете, я склонен сказать: у этого тела (еще) нет головы. Эти проблемы не имеют решения Эти надежды — неисполнимы. Но я не обязательно представляю себе голову с короной "14.

Р.Чаттерджи делает смелое утверждение, что Витгенштейн был в курсе талмудических споров, поскольку, дескать, о Талмуде упоминают его любимые авторы — Б.Паскаль и О.Шпенглер. Шпенглер, действительно, затрагивает Талмуд во втором томе "Заката Европы". Но этот том вышел в свет после "Логико-философского трактата". Говорить на подобном основании, что еврейская мысль оказала влияние на мышление Витгенштейна, невозможно.

Не будем утомлять читателя и останавливаться на ряде прочих натяжек в интерпретации Р.Чаттерджи. Достаточно взять в руки тексты Витгенштейна, чтобы понять, например, до какой степени натянутым является сопоставление "Предисловия автора" к "Логико-философскому трактату'' с рассуждениями Маймо-нида или интерпретация §79 "Философских исследований" как свидетельства того, что Витгенштейн считал невозможным ставить вопрос о языке, не обращаясь к Откровению и Закону. Хочется напомнить Р.Чаттерджи одно замечание Витгенштейна: "Философам следовало бы так приветствовать друг друга: «Не торопись!»"15 .

Однако Р.Чаттерджи безусловно прав в том, что Витгенштейн сознавал себя евреем и размышлял над проблемой еврейской самоидентификации. Можно согласиться и с тем, что эти размышления оказали влияние на его общую философскую концепцию. Однако мы должны понять, что его осознание своего еврейства — это осознание полностью ассимилированного еврея. Оно не связано с традиционным иудаизмом. Для Витгенштейна, как и для той культуры, в которой он вырос, понятие еврея является расовым, а не религиозным. Витгенштейн естественно осознавал себя евреем, будучи сыном человека еврейской крови. Поэтому не будем фантазировать по поводу того, была ли у него иудейская мистическая душа, а посмотрим, какие проблемы связаны для него с еврейской самоидентификацией, как он сам говорит об этом. Тогда мы увидим, что его рассуждения являются не выражением некоей вневременной еврейской сущности, а документом определенной эпохи.

Послушаем Витгенштейна. "Еврей - земля, под тонким каменистым покровом которой скрыта огненно-текучая лава духовного"16. "К еврею в западной цивилизации всегда применяют 149 мерила, которые ему не подходят, Многим ясно, что греческий мыслитель не был ни философом, ни ученым в западном смысле этих слов, что участник Олимпийских игр не спортсмен... Но так же дело обстоит и с евреями. Так как слова нашего языка представляются нам общей мерою, то мы постоянно бываем несправедливы к ним [евреям]. Их то переоценивают, то недооценивают. При этом прав Шпенглер, не включив Вейнингера в ряд западных мыслителей"17.

В разрозненных дневниковых заметках Витгенштейна по поводу еврейской идентичности нет и признаков антисемитизма, однако представляется, что некоторую озабоченность и неуверенность тут можно уловить.

"Трагедия в том, что дерево не гнется, а ломается. Трагедия — нечто нееврейское. Мендельсон, пожалуй, наименее трагический композитор"18. Для нас, в свете горького опыта XX в., утверждение, что трагедия есть нечто нееврейское, звучит странно. Представляется, что понять его смысл можно только в контексте рассуждений Отто Вейнингера. (Хотя возможно также, что отчасти оно навеяно антисемитским памфлетом Рихарда Вагнера "Иудаизм в музыке", где Вагнер называет именно Мендельсона примером бесчувственности еврейской музыки.) Вейнингер произвел огромное впечатление на современников своим открытием, что люди не делятся жестко и однозначно на две взаимоисключающие категории — мужчин и женщин, но каждый человек представляет собой соединение в известной пропорции двух идеальных начал — мужского и женского. Поскольку речь идет о пропорции, то любой человек является мужчиной или женщиной в определенной степени. Воспитание, как утверждал Вейнингер, должно быть сугубо индивидуальным и учитывать соотношение мужского и женского в каждом ребенке.

По мнению Вейнингера, характер каждого человека представляет сочетание двух противоположных начал — мужского и женского, с которыми связаны полностью противоположные качества. Женщина (как идеальное начало, а не эмпирический индивид), в отличие от мужчины, неспособна к творчеству, лишена оригинальности; она бессознательна и безлична; сладострастна, алогична и аморальна.

Вейнингер применил эту идею и к вопросу о расах, что, в общем, вполне соответствовало духу расовых теорий того времени, когда биологизация социальных явлений считалась настоя-150щим научным подходом. Отсюда у него получились "расовые характеры", которые тоже являлись сочетанием в определенной пропорции мужского и женского начал. При этом выстроились две идеальные (в платоновском смысле) противоположности: арийская раса как воплощение Мужского начала и еврейская — как воплощение Женского. Из уподобления еврейского начала женскому следовало, что евреи лишены умопостигаемого Я и потому лишены внутреннего благородства, сознания самоценности, величия, глубины и неспособны к трагизму. Они живут инстинктами, лишены самосознания и гениальности (Вейнингер четко различает гений и талант).

В дневниковых записях Витгенштейна о природе еврейства чувствуется его глубокая озабоченность утверждениями Вейнингера. Он как бы примеряет их к себе. Некая доля "самоненависти" не позволяет ему отбросить их без размышлений, ибо Витгенштейн — человек, склонный скорее к самобичеванию, чем к самозащите. По-видимому, особую проблему для него составило заявление Вейнингера об абсолютной негениальности (то есть об отсутствии способности к созданию чего-то подлинного и оригинального) евреев. Витгенштейн и это утверждение относил к себе. Это нашло свое отражение в таких, например, записях: "Ренан, говоря о «bon sense ргёсосе» семитских рас (мысль, давно уже пришедшая мне в голову), имеет в виду их непоэтичность, непосредственную направленность на конкретное. То, что отличает мою философию. Вещи непосредственно явлены здесь нашему взору, они не скрыты никаким покровом. Тут проходит водораздел между религией и искусством"19.

Интересно, что Витгенштейн не опровергает Вейнингера, не возражает против его тезиса о негениальности и неоригинальности евреев. Причина этого лежит не в пренебрежении ко всему еврейскому у ассимилированного и крещеного еврея, а напротив, в том, что данные утверждения задевают его и затрагивают его самооценку слишком сильно. Он относит их к себе и как к еврею, и как к мыслителю. А неверие в свои силы и недовольство своей работой охватывали его слишком часто, чтобы он мог просто отмахнуться от приговора Вейнингера. Поэтому тактика Витгенштейна состоит в том, чтобы показать ситуацию в ином свете, выявить положительные аспекты еврейского мышления и полезность того, что существует и такое мышление. Позволим себе привести этот весьма обширный фрагмент полностью, ибо он в данном контексте очень значим.

151 "У евреев гений обнаруживается только у святого. Величайший еврейский мыслитель только талантлив, (Я, например.) Полагаю, я прав в том, что мое мышление, по сути, всего-навсего репродуктивно. Думаю, я никогда не открыл ни одного движения мысли, оно всегда передавалось мне кем-то другим. Я лишь со страстью набрасывался на разъяснительную работу. Так, на меня оказали влияние Больцман, Герц, Шопенгауэр, Фреге, Рассел, Краус, Лоос, Вейнингер, Шленглер, Сраффа, Можно ли в качестве примера репродуктивности еврейского мышления взять Брёйера и Фрейда? Что касается меня, то я открываю лишь новые сравнения. Когда я в свое время лепил голову для Дробиля, то стимулом для меня, в сущности, было творчество Дробиля, моя же работа, собственно говоря, была прояснением. Главное, на мой взгляд, чтобы этот труд прояснения осуществлялся вдохновенно, в противном случае это лишь рассудочная игра. Еврею в подлинном смысле этого слова следует "делать ставку на ничто". Но для него это особенно тяжело, как раз потому, что он, так сказать, ничего не имеет. Куда труднее добровольно быть бедным, если вы обречены быть бедным, чем быть бедным, когда вы могли бы быть и богатым.

Можно сказать (верно ли, неверно ли), что еврейский дух не в состоянии создать хотя бы травинку или цветок. Его искусство сводится к тому, чтобы скопировать травинку или цветок, взращенный иным духом, и набросать с их помощью широкую картину. В этом нет ничего дурного, и здесь все в порядке, коль скоро на этот счет сохраняется полная ясность. Опасность возникает лишь тогда, когда смешивают характер еврейского и нееврейского труда, и в особенности тогда, когда автор трудов первого рода сам впадает в это заблуждение...

Для еврейского духа характерно понимать произведение другого лучше, чем тот сам его понимает20".

Витгенштейн продолжает эту тему в другом фрагменте, говоря:

"Я часто ловил себя на том, что, правильно обрамив картину или повесив ее на подобающее место, я так же гордился собой, словно бы я эту картину написал. Собственно, сказанное не совсем верно... гордился собой так, будто я помогал художнику при ее создании, написав малую ее часть. Это как если бы искусный аранжировщик растений в конце концов пришел к выводу, что по крайней мере один крохотный стебелек создал он сам. А между 152 тем ему должно быть вполне ясно, что его работа лежит в совсем иной плоскости. Процесс созидания хотя бы крохотной и тончайшей былинки ему совершенно чужд и незнаком21".

Р.Чаттерджи, комментируя эти пассажи, делает совершенно необоснованные утверждения относительно их смысла: "Здесь "еврейский дух" оценивается выше "творческого" духа, неспособного дать внятную интерпретацию своего собственного творения. Этим подразумевается, что, если мы сделаем свой дух иудейским (if we judaize our minds), наше понимание будет выше"22. Далее исследователь рассуждает о том, что если еврейский дух только воспроизводит, то он воспроизводит творение гения, то есть святого, пророка, и в этом состоит его общечеловеческая миссия. Но достаточно внимательно вчитаться в приведенный текст, чтобы понять, что там нет ничего подобного. Не подразумевается ни превосходство еврейского духа, ни то, что он верно и неизменно черпает из источника Откровения. Говоря о репродуктивности собственного сознания, Витгенштейн перечисляет оказавших на него влияние еврейских и не-еврейских европейских мыслителей, а вовсе не пророков. В этой заметке, далее, не чувствуется никакого духа превосходства. Подобный дух был чужд Витгенштейну, весьма критичному по отношению к самому себе, а следовательно, в данном контексте, и к "еврейскому духу", представителем которого он себя осознавал. Заметим, что весь этот фрагмент показывает полную неактуальность для Витгенштейна иудейской интеллектуальной традиции, ибо в нем не упоминается ни одного ее представителя, что было бы в данной связи как нельзя более уместно.

Что действительно присутствует в данном фрагменте, так это стремление изменить аспект видения проблемы, заменить жесткое противопоставление "гениального" и "нетворческого", навязываемое Вейнингером, демонстрацией взаимодополнительности того и другого, показать, как репродуктивный дух дополняет творческий (пример обрамления картины или аранжировки растений). Когда Вейнингер говорит, что еврей - ничто и потому может" стать всем, то для него ключевым является "ничто", от которого еврей никогда не избавится, становясь всем, чем угодно. Витгенштейн не спорит с этим, но показывает, что "быть ничем" и есть условие подлинной работы прояснения, которая тоже может быть вдохновенной. Данный фрагмент можно охарактеризовать, таким образом, как попытку преодоления "еврейской самоненависти".

Но гораздо более сложным для интерпретации оказывается следующий фрагмент.

"«Взгляни на эту опухоль как на естественную часть твоего тела!» Можно ли это сделать по приказу? В моих ли силах по своей воле иметь или не иметь идеал своего тела?

История евреев потому не исследуется в истории европейских народов с той обстоятельностью, которой заслуживает ее влияние на европейские события, что ее воспринимали как своего рода болезнь, аномалию в европейской истории, а кто же захочет приравнять болезнь к нормальной жизни [и никто не будет говорить о болезни как о чем-то равноправном с нормальными - хотя, может быть, и болезненными — процессами в организме]. Можно сказать: эту выпуклость только тогда начинают считать неотъемлемой принадлежностью тела, когда изменяется его общее самочувствие (когда изменяется в целом национальное чувство данного организма). Иначе ее в лучшем случае будут лишь терпеть.

Такой терпимости, или хотя бы безразличия, можно еще ожидать от отдельных людей, но не от нации, которая только потому и является нацией, что она не безразлична к таким вещам. То есть непоследовательно ожидать, чтобы некто сохранил прежнее эстетическое ощущение своего тела и вместе с тем приветствовал появление на нем опухоли.

Власть и богатство не одно и то же, хотя богатство дает нам также и власть. Когда говорят, что евреи не склонны к стяжательству, то это вполне согласуется с тем, что они любят быть богатыми, ибо деньги выступают для них как определенный вид власти, а не как богатство. (Я не хотел бы, например, чтобы мои близкие (meine Leute) стали бедными, ибо я желаю им определенной власти. Но, конечно, и того, чтобы они смогли правильно распорядиться этой властью.)23".

Сказанное тут Витгенштейном звучит шокирующе. В самом деле, еврейский народ сравнивается с опухолью — сравнение, которое в свое время проводил Гитлер! Так не правы ли те, кто обвиняет Витгенштейна в антисемитизме?!

Но такая интерпретация приходит в противоречие со всем тем, что мы слышали от Витгенштейна до сих пор. Поэтому нам нужно поискать другую интерпретацию.

Прежде всего отметим, что рассуждения об отношении евреев к богатству являются явным откликом на заявления Вейнинге-154ра, что евреи не ощущают никакой потребности в собственности, ибо собственность связана с индивидуальностью, а ее у евреев нет. Они живут родом, а не индивидуальностью. Потому, дескать, не случайно, коммунизм имеет еврейское происхождение. По-видимому, эти заявления Вейнингера тоже задели Витгенштейна личным образом, так как он отказался от своей доли в огромном наследстве, оставленном его отцом. Поэтому Витгенштейн и начинает размышлять над связью собственности и власти и над тем, что его родственники не утратили эту власть.

Теперь задумаемся над общим смыслом этого фрагмента. Заметим, что Витгенштейн здесь не делает никакого утверждения. Он обсуждает метафору, которую находит в окружающей его культуре. Как философ он, вместо того чтобы плакать или негодовать, рассматривает этот действительно страшный антисемитский образ и начинает с обдумывания условий, при которых человек может отказаться от этого образа. Оказывается, прежде всего, что проблема действительно глубока, что мы не можем так просто отказаться от образа, который взял в плен наше сознание. Вообще, из всех фрагментов, посвященных размышлениям над природой еврейства, данный фрагмент наиболее близок по стилю и по теме к собственно философской работе Витгенштейна, ибо его темой является образ, который взял в плен европейское мышление. А тема образов, взявших в плен наше мышление, и способов избавления от них и составляет стержень философии Витгенштейна. Витгенштейн показывает, что этот образ действительно глубоко проник в сознание, свидетельством чему является неадекватное понимание роли евреев в европейской истории. А далее он анализирует этот образ, показывая прежде всего, что образ опухоли предполагает разговор о теле и о его нормальном и патологических состояниях. О каком теле идет речь? Очевидно, что о теле нации. Таким образом, сравнение еврейского народа с опухолью на "арийском" теле предполагает организмическое понимание нации, при котором она считается живым целостным организмом. Такая метафора действительно составляет важный элемент идеологического багажа национализма эпохи модерна. Зачастую она связана со спекуляциями относительно связи живого тела нации с почвой, эту нацию породившей. Многие еврейские мыслители XIX—XX вв., особенно сионисты, опирались на данный образ. Но на него опирались также и немецкие и австрийс-155кие националисты, антисемиты в их числе. Идея нации как живого организма принадлежала культуре того времени. Витгенштейн смело продумывает этот образ, извлекая из него все возможные коннотации. Если нация есть организм, то в его теле не должны жить органы или клетки другого тела. У любого организма есть иммунная система для защиты от чужеродных клеток. Поэтому, если исходить из образа нации как организма, то действительно невозможно терпеть рядом другой народ, ибо он будет представляться только как опухоль либо паразитирующий организм. Такой образ не позволяет осознать реальное взаимодействие, или взаимодополнительность, разных народов в рамках одного социально-политического образования (примером чего является в частности взаимодополнительность творческого и репродуктивного мышления, о которой шла речь выше).

Практические выводы из представления о евреях как опухоли или паразитирующем организме слишком хорошо известны. В чем же выход? В любых философских рассуждениях Витгенштейна, идет ли речь о языке, психологии, математике, красной нитью проходит идея о том, что проблемы, порожденные тем, что сознание пленено теми или иными образами, должны разрешаться через попытку взглянуть на привычные вещи в новом, неожиданном ракурсе. Для этой цели он постоянно придумывает самые неожиданные примеры — языковые игры. Таковыми примерами полна, например, его философия математики.

Изменение привычного способа смотреть на вещи не является самоцелью.

Оно должно показать нам, что многие вещи, которые мы привыкли отождествлять с самой реальностью, в действительности порождены тем способом, каким мы смотрим на вещи, и тем языком, каким мы их описываем. В данном случае методы витгенштейновской "лингвистической терапии" должны показать, что разные народы, живущие вместе, не соотносятся как живой организм и болезненное инородное тело. Подобное представление порождено нашим способом истолкования того, что такое нация.

В этом месте наших рассуждений у читателя мог бы возникнуть вопрос о том, как Витгенштейн относился к сионизму. В этой связи обычно цитируется письмо Витгенштейна к его другу Паулю Энгельманну по поводу намерения последнего отправиться в Палестину: "Ваше желание отправиться в Палестину стало для меня радостной и обнадеживающей новостью... Это, может 156 быть, действительно то, что нужно сделать, и это может иметь духовное воздействие. Я мог бы захотеть присоединиться к вам. Взяли бы вы меня с собой?"24. Этот фрагмент может, на первый взгляд, создать впечатление, что Витгенштейн — убежденный сионист. Но для такого вывода нет оснований. Энгельманн уехал в Палестину в 1934 г. и остался там до конца своей жизни, но Витгенштейн так и не навестил его. Причина энтузиазма Витгенштейна лежит вовсе не в сионистских убеждениях, а в глубоком уважении к простому физическому труду и в ожидании от него терапевтического духовного воздействия. Витгенштейн в каком-то отношении был последователем Льва Толстого. Сам сионизм Витгенштейна не интересовал.

Но его философия, как мы пытались показать выше, тесно связана, помимо всего прочего, и с национальными проблемами. Чтобы это утверждение не показалось преувеличением, приведем фрагмент из воспоминаний ученика Витгенштейна, американского философа Нормана Малколма. Последний вспоминал, как однажды, осенью 1939 г., во время совместной с Витгенштейном прогулки они прочитали выпуск новостей, в котором сообщалось, что немецкое правительство обвиняет британское правительство в причастности к попытке физического устранения Гитлера. Витгенштейн сказал по этому поводу, что он не удивился бы, если эти обвинения оказались справедливыми. Малхолм возражал и заметил, что такие действия несовместимы с британским "национальным характером". Это замечание привело Витгенштейна в ярость. Он сказал своему спутнику, что его утверждение просто глупо и свидетельствует о том, что Малколм ничему не научился в философии. Когда Малколм отказался это признать, Витгенштейн прервал разговор и больше никогда не приглашал Малколма на совместные прогулки25. Более того, Витгенштейн не мог забыть этот эпизод много лет. Уже в 1944 г. он написал Малколму: "Когда бы я ни думал о вас, я не мог забыть один эпизод, который кажется мне очень важным. Вы и я гуляли вдоль берега... и вели спор, в ходе которого вы высказали такую фразу о "нацио-нальном характере", которая шокировала меня своей примитивностью. Я тогда подумал: зачем же было изучать философию, если единственное, что вы из нее извлекли — умение правдоподобно рассуждать о некоторых сложных вопросах логики и пр., но это не улучшило ваше мышление относительно важных вопросов повседневной жизни, и вы не стали более осторожно, чем 157 какой-нибудь журналист, использовать опасные фразы, которые этот народ использует для своих целей. Видите ли, я знаю, насколько трудно глубоко продумывать "достоверность", "вероятность", "восприятие" и пр. Но еще более трудно, если вообще возможно, думать или пытаться думать честно о своей жизни и жизни других людей"26.

Это письмо показывает, что Витгенштейн сам связывал СБОЮ философию с политическими и национальными проблемами. Чему же она может научить применительно к национальным проблемам? Вспомним, как Витгенштейн рассматривает значение слова "игра"27. В нашем языке есть слово "игра", и мы ожидаем, что должна быть некая определенная сущность, обозначаемая этим словом, — сущность того, что мы называем "игрой". Но Витгенштейн показывает, что нет никакой четкой, определенной и однозначной сущности, соответствующей слову "игра". Имея это в виду, мы можем понять позицию Витгенштейна в споре с Мал-колмом следующим образом. В нашем языке есть выражение "национальный характер". Люди часто используют его в собственных целях, не пытаясь честно ответить себе, что, собственно, оно означает и почему они считают, что оно вообще обозначает что-то определенное. Следуя лингвистической философии Витгенштейна, мы должны сказать, что оно не обозначает никакой определенной и однозначной сущности. Наш язык, в котором можно образовать подобное выражение, подводит нас, заставляя считать, что оно обозначает какую-то определенную вещь. Наш язык, особенно в том, что касается идеологических и национальных вопросов, склоняет нас к проведению четких границ и однозначных оппозиций типа: "еврейский характер - нееврейский характер", "еврейское мышление — нееврейское мышление". Лингвистическая философия Витгенштейна предостерегает нас от того, чтобы переносить эти четкие однозначные грани на саму реальность, ибо значение выражения — это в общем случае не определенный объект или сущность, но совокупность употреблений соответствующего выражения. Философия Витгенштейна предостерегает нас, в частности, от восприятия нации как сущности или общности со столь же четкими и однозначными границами, как у живого организма, тело которого четко отграничено от тела другого.

Подытоживая, мы можем сказать, что философия Витгенштейна действительно связана с его еврейской самоидентификацией. Надо только понять, что эта самоидентификация не является 158 вечной и вневременной "иудейской сущностью". Она формируется конкретными историческими обстоятельствами, в которых находились хорошо образованные ассимилированные евреи многонациональной Австро-Венгерской империи.

В других исторических условиях у людей будут формироваться иные формы еврейской самоидентификации, которую они могут выражать в иных, может быть, даже противоположных философских установках.

При этом важно учесть, что упомянутая самоидентификация повлияла на философию Витгенштейна в том смысле, что сделала его особенно чувствительным к определенным проблемам. Однако обсуждение этих проблем и предлагаемые решения носят общечеловеческий характер и не связаны специально с иудейской религиозной традицией.

**Список литературы**

1 См.: Monk R Ludwig Wittgenstein: The duty of Genius. 1990. P. 5.

2 Подробнее об этой среде и духовном климате Вены времен его юности см.: Janik A., Toulmin St. Wittgenstein's Vienna. N.Y.; L. etc., 1973.

3 См. подробнее: McGuinness B. Young Ludwig: A Biography 1889~ 1921-Berkeley, California, 1988.

4 CM, : Cornish K. Wittgenstein contre Hitler. Le Juif de Linz. P.: PUF; критический анализ этой работы см. в: Assayag J. Comment devient-on antiseymite? Wittgenstein contre Hitler ou le discours contre la methode // L'Homme. 1999. N 152. P.181-190.

5 Drob S. L. Judaism as a Form of Life // Tradition. 1988. Vol.23. N 4. P.79.

6 Chatterjee R. Judaic motifs in Wittgenstein // Austrians and Jews in the Twentieth Century. Dordrecht etc., 1992. P. 142-161.

7 Ibid. P. 151.

8 Ibid. P.158.

9 См. подробнее: R. Monk. Op. cit. P. 369; См. также воспоминания Фани Паскаль в сб.: Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С.122 - 126.

10 Op. cit. P. 150.

11 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. М.: Гносис, 1994. С.73.

12 Foucault M. Histoirc de la sexualite. Vol. 2. L'usage des plaisirs. P., 1984. 287 p.

13 Wittgenstein Z. Notebooks 1914-1916. 2nd ed. Oxford, 1979. P. 79.

14 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. М., 1994. С.444.

15 Там же. С.485.

16 Там же. С.424.

17 Там же. С.426 - 427.

18 Там же. С.413.

19 Там же. С. 417.

20 Wittgenstein L. Culture and Values. Chicago, 1980. Фрагмент 19. Приводя эту цитату, мы отошли от русского издания, цитированного выше, ибо именно 159 в переводе данного фрагмента допущены неточности, искажающие смысл.

21 Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. С.430.

22 Chatterjee R. Op. cit. P.153.

23 Данный фрагмент приведен по изд.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. С.430-431, за исключением перевода meine Leute как "мои соплеменники", что представляется неточностью, в данном контексте имеющей принципиальное значение.

24 Цит. по: Monk R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. P.229. 25 Malcolm N. Ludwig Wittgenstein: A Memoir. Oxford, 1962. P. 32, 33 или Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. С.39, 40, 45, 46.

26 Там же. С. 39.

27 Витгенштейн Л. Философские работы, § 66.