

УДК 291.1

А. В. Пухаевдоктор философии, Католическая высшая духовная семинария
«Мария — Царица Апостолов»

ОДНОЗНАЧНОСТЬ ПРЕДИКАЦИИ О БОГЕ: ВКЛАД АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ПРОБЛЕМУ СМЫСЛА ЯЗЫКА РЕЛИГИИ

Copyright © 2015, А. В. Пухаев

Современные теории языка религии колеблются между однозначностью и аналогией. Однако если первое ведет к исключительности монизма, то второе ведет к неточности метафор. Исследуя различие между «смыслом» и «значением» Г. Фреге, а также экстраязыковой концепт языковых игр Л. Витгенштейна, предлагается решение проблемы языка религии как результат контекста общечеловеческих действий. Однозначность Бога в языке, таким образом, становится полностью зависимой от экстраязыкового контекста деятельности, избегающей как монизма, так и неточности.

Ключевые слова: однозначная предикация, аналогия, контекстуальный принцип, языковые игры, Г. Фреге, Л. Витгенштейн.

A. V. Pukhaev

Univocal Predications of God: Analytical Philosophy Contribution to the Problem of Sense in Religious Language

Contemporary theories of religious language oscillate between univocal predications and analogy. However, if the first entails reduction of ontological monism, the second implies inexactness of metaphors. Researching into G. Frege's 'contextual principle', his distinction between 'sense' and 'reference', as well as into L. Wittgenstein's extra-linguistic notion of language-games, a new solution to the problem of religious language is proposed on the basis of the context of language-games, considered as concrete human actions. Univocal predications of God become dependent on this extra-linguistic context of actions, avoiding equally, ontological monism and inexactness.

Key words: univocal predication, analogy, context principle, language-games, G. Frege, L. Wittgenstein.

1. Постановка проблемы

На этих страницах предлагается новое решение очень старого вопроса о смысле и значении языка религии. Решение это будет основано на двух коррелятивных концептуальных понятиях: контекстуального принципа Готлоба Фреге и языковых игр Людвиг Витгенштейна.

Проблема смысла и значения языка религии может быть выражена формулировкой следующих двух вопросов. Первый: возможна ли однозначность предикатов о Боге и о Его творении, учитывая совершенство Бога и существенную ограниченность творения? Второй вопрос: утверждая, что значение языка о Боге и творении одно, каким образом можно избежать онтологического монизма и вместе с тем явного противоречия однозначных предикатов, т. е. исключить совмещения природы Бога и творения в рамках одной языковой формы? Доказать, что однозначность общих терминов, их взаимная применимость как к Богу, так и к Его творениям возможна без отрицания исключительности Бога, — задача этой статьи.

2. Краткая история проблемы: аналогия и однозначность

В истории философии религии существуют два основных подхода к решению вышеописанной проблемы религиозного языка: аналогия и однозначность. Без сомнения, главным представителем традиции аналогического религиозного языка был Фома Аквинский. Основываясь прежде всего на аристотелевской теории об аналогии, Фома, размышляя о множестве имен Бога, отвергает их однозначность [5, с. 32]. Фома указывает на несколько причин, почему тот же язык, используемый в описании «прочих вещей», в описании Бога не может иметь то же самое значение, а применяемые термины — двузначные **омбонимы**. Однако все его объяснения можно свести к аристотелевскому гилеморфизму — доктрине о материи и форме и к платоновскому разделению между родом и видом.

О Боге и о другом можно было бы говорить однозначно, только если бы действие и деятель совпадали бы в то же время и по действию, и по форме. Так, огонь и солнце по своим действиям называются

горячими, но отличаются радикально по своим формам. Или, дом в уме строителя и в действительности, хоть и разделяют ту же форму, материально несовместимы.

Однозначные термины даются тому, что относится к одному роду, виду или субстанции. Однако Бог и Его творения не только не относятся к одному и тому же роду, виду или субстанции, Он не соотносим ни с каким физическим или метафизическим определением и несравним по степени совершенства. Все, что в творении несовершенно и частично, в Боге совершенно и абсолютно вне сравнений [5, I, q. 13, a. 5]. Поэтому все, что можно сказать общего о Боге и Его творении, должно быть сказано по аналогии, т. е. разделяя пропорции терминов.

У Скота не идет речь о том, сравним ли Бог с творением по форме, действиям, виду или субстанции, так как само представление о том, что такое бытие, у Скота радикально отличается от аристотелианства и томизма. С его точки зрения, мы можем познать что-то и без представления о том, к какому виду или роду оно принадлежит [2, I, p. 3, r. 1, q. 1–2]. Познание, таким образом, позволяет нам идентифицировать объект познания просто и однозначно как сущее — без последующих различий на род и вид.

На основе этой метафизики сущего Скот предлагает свою доктрину однозначности религиозного языка, основывающуюся на отрицании семантической монополии аналогических предикатов о Боге. Согласно Скоту, каждый аналогический концепт двойственен, совмещая в себе как подобие, так и разницу смыслов, причем подобие заключается в соответствии пропорций в аналогии значений, а не в соответствии единого значения. Если концепт действительно двойственен в значении, то на самом деле он не аналогичен, а двухзначен.

Согласно Скоту, те же концепты, которыми мы пользуемся в описании творения, должны быть использованы и по отношению к Богу. Более того, все концепты происходят из нашего знания о творении. Еще до того, как мы можем сказать что-либо конкретное о Боге, мы всегда можем сказать, что Бог есть сущее.

Для Скота концепт «бесконечное сущее» (*ens infinitum*) наиболее простой и потому однозначен в применении как к Богу, так и к творению. Основная разница между Фомой и Скотом состоит в том, что, если для первого разница между Творцом и творением неизмерима ни по степени, ни по виду, для второго можно говорить о разнице по степени. Сущее абсолютно бесконечно у Бога и материально ограничено у творения, но само понятие сущего разделяется как Богом, так и творением [9].

Если для Скота Бог — это *ens*, сущее, для Фомы Бог — это *esse*, бытие особого значения. Для томистов *ens* не применимо в предикации о Боге [10, с. 160, 207–208, 223–224]. Так как разница между Творцом и творением лежит в онтологии, язык как отражение действительности также не может быть

иным, нежели как аналогичным. Возможно ли сохранить исключительность и несравнимость на онтологическом уровне, но в то же время сохранить единство языка и значения?

3. Контекстуальный принцип Г. Фреге

Начиная с Канта, в философии языка внимание от понятий и концептов перешло к суждениям и предложениям. Так, для Канта первой «Критики», единственная функция понятия — это его использование в суждениях [3, с. 78–81].

Наиболее точно выразил значение понятий по отношению к суждениям, основываясь на кантовской философии языка, Готлоб Фреге. Для него суждения, мысли и предложения не состоят из понятий, а наоборот, понятия происходят или создаются из анализированных суждений. Поэтому в познании смысла у суждений и их содержаний создается приоритет над понятиями.

На этом приоритете мысли над понятиями основан контекстуальный принцип Фреге, выраженный во Вступлении к «Основоположениям арифметики», в 1884 г.: «О значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения» [7, с. 12].

Контекстуальный принцип освобождает значение от зависимости идей и концептов, как это было от Платона до Юма. Все, что необходимо для значения слова, — это его функциональность в суждении. Но, с другой стороны, смысл слова становится зависимым от предложения, посредством которого суждение находит свое выражение.

После того как Фреге сформулировал свой контекстуальный принцип в «Основоположениях», он ни разу его больше не применял в своих трудах. Восемь лет спустя, в 1892 г., в своей фундаментальной для философии языка статье «О смысле и значении» контекстуальный принцип открытого применения не нашел [6, с. 230–246]. Однако, как утверждал Майкл Даммитт, контекстуальный принцип может быть применен к смыслам слов в контексте определенного предложения. Но Даммитт настаивает и на том, что принцип применяем еще и к значениям, иначе была бы совершенно непонятной взаимосвязь одного слова или имени (т. е. смысла) с предметом или понятием (т. е. значением) в контексте предложения. Следовательно, определенное значение в контексте предложения указывает на тот или иной смысл либо слово. Но то, что является определяющим как для смысла, так и для значения, — это установленный контекст.

В метафизике Фреге есть место только для понятий и предметов, соответствующих значению, а описание их соответствует разным смыслам. Так, к предмету имени собственного «Аристотель» можно приписать несколько смыслов ему соответствующих, напр.: «ученик Платона», «учитель Александра Македонского из Стагиры» и т. д.

Однако здесь, на почве философии языка, уже возникает сложность, позднее отчетливо осознанная и самим Фреге, но так до конца им и не решенная. Функция смысла «ученик Платона» и ее значение связаны с большим количеством функций, не включенных в предложении «Аристотель — ученик Платона», но которые имеют фундаментальную важность для семантики этого предложения. Отношения Платона и Аристотеля, их общая история являются несомненной частью большего контекста, чем тот, что указан в предложении.

4. Языковые игры как контекст применения смысла и значения

Как известно, философия Витгенштейна делится на ранний и поздний периоды. Его основная ранняя работа — это «Логико-философский трактат», а его главная поздняя работа — это «Философские исследования». Однако, независимо от фундаментальных различий в философии языка обоих периодов, контекстуальный принцип Фреге воспроизведен буквально и в той и в другой работе.

В «Трактате» Витгенштейн указывает на разницу в понятии значения и смысла у Фреге и у себя. Если для Фреге слова определяли смысл внутри предложения, а само предложение определяло значение, то для Витгенштейна смысл определялся предложением, а значение устанавливалось только в обусловленном контексте [1, 3.3–3.314].

Понятие предмета в «Трактате» уже заметно отличается от того, что под этим подразумевал Фреге. Предмет этот скорее феноменологический, нежели физический. Именно феноменологические предметы в своем множестве составляют логическое пространство этого, также феноменологического мира. Взаимная же связь между предметами и соответствующими им именами реализуется в предложениях. Таким образом, предложения отображают связь предметов в фактах мира посредством связи имен.

Факты (как связь предметов) и предложения (как связь имен) разделяют взаимную логическую форму, объясняя тем самым значение языка. Эта сопоставимость форм и есть контекст, согласно «Трактату», от которого зависит значение нашего языка. Поэтому Витгенштейн цитирует фрегевский контекстуальный принцип и принимает его полностью, но в то же время указывает на недостаточность контекста предложения; к нему необходим еще и контекст совпадения форм: предложения и фактов мира [8].

Позднее Витгенштейн пришел к осознанию того, что смысл предложения не зависит от значения его составляющих, но от применения языка вообще. Понятие контекста в поздний период перемещается и связывается не с функциональностью слов в предложении, а с функциональностью языка как такового. Осознание Витгенштейном того, что логическая форма не в состоянии принять на себя значимость контекста в ординарном языке, повлияло на преоб-

разование представлений Витгенштейна о языке и значении. Понимание отдельных составляющих предложения недостаточно для понимания смысла всего предложения. Значение и коммуникабельность зависят от функции самого языка или от тех форм жизни, которые принимает язык. Но эти формы жизни уже не логические формы языка, а языковые игры, *Sprachspielen*.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн под словом *Spiel* подразумевал не столь игру с символами по чисто формальным правилам, как в теории игр математического формализма, сколько игру в смысле театральной или музыкальной постановки, представления, или исполнения некой роли [1, §§2, 7, 23]. Кроме того, слова, имена, и предложения не всегда ассоциируются с языком как таковым, как это было в «Трактате». Языковые игры становятся все чаще внеязыковыми формами поведения, включающими в себя мимику, действия, реакции и т. д.

Я. Хинтикка, основываясь прежде всего на «Философских исследованиях», указывает на два вида языковых игр: примитивные и комплексные [11]. Примитивные игры как раз и включают в себя мимику, язык тела и разного рода реакции. Комплексные же игры состоят из примитивных, придавая им не только определенный контекст, но и значение. Поэтому только комплексные языковые игры могут отвечать за знание, интенциональность и значение.

Та же гримаса на лице может выражать боль или наслаждение, но только в комплексной языковой игре она проявляет свое единственное значение как исключительно боль или же исключительно наслаждение. Поэтому примитивные языковые игры потенциально многозначны, и только их интеграция посредством контекстуализации в комплексные игры меняет многозначность на однозначность.

Языковые игры, как любые другие игры, основаны на дихотомии правил и стратегий. Если смысл слова или предложения основан на правилах игры, то значение зависит, прежде всего, от ее стратегий в общем контексте всей игры. Со временем Витгенштейн придавал все меньше значимости правилам и все больше стратегиям языковых игр.

Из языковых игр создаются целые формы жизни, на которых основываются культуры и которыми определяются те или иные формы мышления. Так, жизнь верующего человека, к примеру, с присущем ей одним классом языковых игр, составляет одну форму жизни, кардинально отличающуюся от жизни неверующего, с иным классом языковых игр, составляющим иные формы жизни.

5. Смысл и значение религиозного языка

Прежде чем ответить на поставленные вопросы, принимая во внимание современное развитие философии языка, необходимо задаться сначала еще более общим вопросом: если однозначность утверждения о Боге и творении возможна в ординарном языке, тог-

да с чего нам необходимо начать? Опять с самого же языка? С предложений, слов и логических форм?

Ответ должен ориентироваться на наши конкретные действия, ситуацию, формы жизни, а не формы языка. Именно в этих формах жизни, как мы верим, Бог дает Свое откровение и не просто словом, а воплощенным словом, как формой жизни самого Бога. Именно в этом экстраязыковом контексте Бог един, благ, мудр, милосерден, справедлив и даже вечен. Причем все эти характеристики не могут считаться аналогичными к божественной природе. Скорее это действия человека или характеристики творения.

В этом и заключается ответ на первый вопрос: однозначность языка зависит от единства внеязыкового контекста. Проблема значения и смысла религиозного языка не может найти своего решения посредством самого языка, подобно тому как спасение тонущего всадника не может быть им осуществлено вытягиванием самого себя за волосы. Мы не можем по причинам, раскрытым поздним Витгенштейном, начать со слов, предложений и логики и только потом уже перейти к действиям как к примерам слов. Мы не в состоянии выйти за пределы нашего языка посредством языка.

Это связано со вторым вопросом о возможности исключения онтологического монизма в однозначной предикации о Боге и творении. Если предлагаемое решение проблемы основано на контекстуальном принципе, то однозначность, т. е. одно, единое значение языка о Боге и творении, должно зависеть от одного и единого контекста. Если контекст устанавливает единство значения между разными смыслами, словами и предложениями, то и единство самого контекста так же неизбежно. Единство же самого контекста зависит от единства внутри каждой языковой игры, т. е. от неразрывного единства правил и стратегий [12].

Томисты могли бы возразить при этом тем, что контекст, каков бы он ни был, не может быть един, если онтологическая разница сохраняется. Следуя Фоме, если бытие Бога и человека несопоставимы и несравнимы, то как можно говорить о едином контексте? Бог не только благ, мудр и справедлив, но Он самая Мудрость, Благо и Справедливость [10, с. 195].

Однако даже несопоставимое на онтологическом уровне может разделять один и тот же контекст, так как онтология и контекст различны. Как уже было сказано, контекст не только определяет смыслы, но и значение. Но контекст абсолютно не властен над онтологией. У Фреге категории предмета и понятия определяются контекстом только с точки зрения их смыслов и значения, но из контекста,

в ординарном языке, порою невозможно сказать, о какой из этих категорий идет речь. Более того, в логической записи подобное разделение невозможно в принципе.

Монизм исключен не посредством разделения контекстов, а посредством множественности смыслов терминов. То, что множественность смыслов не исключает единства контекста, становится ясно из того, что разные смыслы могут сойтись в единое значение только при едином контексте, тогда как разные контексты неизбежно приводят к разным значениям. Именно на единстве контекста и должна основываться однозначность.

«Добрый человек» и «добрый Бог» рзнятся в смысле, но, посредством одного контекста, конкретной деятельности Бога и человека, значение доброты едино. Доброта Бога и доброта творения могут быть как однозначным, так и многозначным предикатом. Только язык вне контекста не в состоянии нам этого различия определить. Как аналогия, так и однозначность в средневековой философии не в состоянии решить проблемы смысла и значения религиозного языка. Смысл и значение соединены одним контекстом применения языковой игры как методологическое понятие, открытое к точному анализу ее правил и стратегий, подчеркивающих форму либо примитивной, либо комплексной игры, обозначающей именно те формы жизни, в которых наши предикаты о Боге и о нас самих могут быть однозначными.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М., 1994.
2. Дунс Скот, Избранное [Ord.]. М.: Издательство францисканцев, 2001.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
4. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I [S. c. g.]. М., 2004.
5. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 [S. th.]. М., 2006.
6. Фреге Г. Логика и логическая семантика / Пер. Б. В. Бирюкова. М., 2000.
7. Фреге Г. Основоположения арифметики // Логико-математическое исследование о понятии числа. Томск, 2000.
8. Colagè I., Pukhaev A. «The Guiding Rules of the Neural Reuse», forthcoming.
9. Cross R. Duns Scotus. New York, 1999: 39.
10. Elders L. The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas. Leiden, 1990.
11. Hintikka J., Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-half Truths. Jaakko Hintikka Selected Papers. Vol. 1. Dordrecht 1996.
12. Pukhaev A. Inquiries into Cognition: Wittgenstein's Language-Games and Peirce's Semeiosis for the Philosophy of Cognition. Rome, 2013.