

*А. Ю. Рахманин**

ЛОГИКА И РЕЛИГИЯ В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА ДЖОНА УИЗДОМА

В статье предлагается взгляд на философию религии Джона Уиздома в контексте развития его представлений о природе языка. Показывается, что философия религии с необходимостью разворачивается в ходе переосмысления последователем Витгенштейна как специфики философии — в т. ч. в связи с формулировкой позитивной программы, — так и природы логики, составляющей предмет философской практики. В связи с этим автор утверждает, что эвристическая ценность религии для философии, по Уиздому, определяется специфическими логиками, которые реализуются в религиозном дискурсе: логика эмпирического знания, логика другого сознания и логика спора, который не разрешается наблюдением или дедукцией. В заключении сформулирован тезис, согласно которому философия религии Уиздома определяется преобразованием логики в грамматику и специфическим пониманием связи языка и жизни.

Ключевые слова: философия обыденного языка, философия религии, Джон Уиздом, грамматические исследования, логика, формы жизни, Витгенштейн.

A. Yu. Rakhmanin

LOGIC AND RELIGION IN JOHN WISDOM'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

The article addresses John Wisdom's philosophy of religion in connection to the development of his views on the nature of language. It is shown that his philosophy of religion resulted from the rethinking of the idea of philosophy and redefining the nature of logic as its subject. I demonstrate how according to Wisdom (one of Wittgenstein's heirs) the heuristic significance of religion for philosophy depends on peculiar sorts of logic which are employed in religious discourse, that is the logic of empirical knowledge, the logic of other minds and the logic of reasoning, which cannot be resolved by means of observation or deduction. In conclusion, I state that Wisdom's philosophy of religion was determined

* Рахманин Алексей Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; a.rakhmanin@gmail.com

by both the transformation of logic into grammar and a specific understanding of the bond between life and language.

Keywords: Ordinary language philosophy, philosophy of religion, John Wisdom, grammatical investigations, logic, forms of life, Wittgenstein.

I

Джон Уиздом (1904–1993) в историографии английской философии занимает особое место. Его наследие уникально даже на фоне невероятного жанрового, стилистического и тематического разнообразия, которым привычно характеризуется философская работа последователей Витгенштейна. Уникальность определяется тем, что, с одной стороны, Уиздом бесспорно продолжает вполне отчетливую традицию философствования (причем не только Витгенштейна, но и Мура, а в чем-то даже и МакТаггарта, которого он называл последним представителем «спекулятивной» философии), и представить себе наследие ранних витгенштейнианцев без его очерков едва ли возможно. С другой стороны, при всем том, что Уиздом бесспорно связан с кембриджской традицией, он мыслит более чем самостоятельно, а его философия религии — и исторически первая, и, вероятно, наиболее влиятельная среди последователей Витгенштейна, — продолжая идеи учителя, все же остается философией Уиздома.

В настоящей статье мы рассчитываем проследить те векторы философии Уиздома, которые оказались существенно важными для оформления его взглядов на религию. Казалось бы, самоочевидно: если философ проявляет некоторый интерес к религии (каким бы этот интерес ни был и что бы ни понималось под «религией»), в его творчестве неизбежно возникнет «философия религии». Вероятно, эта посылка оправдана в случае классической традиции или философии университетской, но континентальной, в которой философия религии нередко представляет собой некое продолжение базовой концепции. Однако такой способ построения философии религии возможен лишь при условии наличия концептуального ядра, условной теории, которая распространяется на материал религии, — говоря метафорически, «Лекциям по философии религии» должна предшествовать «Феноменология духа».

В случае с последователями Витгенштейна такой принцип развития философии религии едва ли имел место. Прежде всего, «витгенштейнианский» способ философствования не предполагал какой бы то ни было теории: в лучшем случае те взгляды на природу языка и техники философствования, которые Витгенштейн и его последователи выражали открыто, можно назвать набором рекомендаций по поводу специфической практики, традиционно именуемой философией. Даже фундаментальные, казалось бы, понятия «следование правилу», «глубинная грамматика» или «форма жизни» не согласуются в последовательность утверждений, которую можно было бы назвать теорией. Именно поэтому философию религии, как она представлена в трудах последователей Витгенштейна, следует рассматривать как продолжение интеллектуальной практики, сложившейся вне всякой связи с религией. И именно этим особенно интересна философия религии за авторством Джона Уиздома.

II

Уиздом начинал под руководством Мура, и его работы конца 20-х — нач. 30-х гг. вполне воспроизводят мотивы учителя, хотя, вероятно, в несколько более формально-логическом ключе. В первых монографиях Уиздома «Интерпретация и анализ в связи с теорией определения Бентама» (1931) и «Проблемы сознания и тела» (1934) отчетливы отзвуки знаковых дискуссий того времени, однако нельзя сказать, что эти работы стали вехами (биографический очерк Дилмана [4] содержит лишь основные сведения; подготовленный им сборник [8] значительно более обстоятелен; см. также [6; 7] и [2] для общей характеристики философии Уиздома). В свою очередь, серия статей «Логические конструкции» (1931–1933) открывает нечто большее не только в философской изощренности, но и в литературном таланте Уиздома: блестящий стилист, он работает над вопросами, которые спровоцировали Рассел и Мур, так, как прежде не делал никто [5, р. 1150]. Более того, Уиздом продолжает традицию и с точки зрения философской поэтики: он пишет не трактаты, но статьи уж очень в духе Мура. Этой стилистике Уиздом остается верен до конца карьеры; три книги, принесшие ему особую известность — «Другие сознания» (1952), «Философия и психоанализ» (1953), и «Парадокс и открытие» (1965), — представляют собой сборники статей, написанных в течение трех десятилетий.

В очерке «Метаморфоз метафизики» (1961), кстати, одном из лучших обзоров британской философии 20–60-х гг., написанном человеком, участвовавшим во всех ее наиболее значимых трансформациях, Уиздом описывает чувство освобождения, которое принесли Мур и Рассел британским философам, пребывавшим под влиянием неогегельянства. Здесь существен не «революционный» характер изменений в способе философствования, а чувство, настроение, которое овладело в т. ч. и Уиздомом [21, р. 61–62]. Это чувство, вероятно, следует назвать убежденностью во всемогуществе логики — она становится совершенным методом, исключающим нестрогость, нечеткость, двусмысленность классической «спекулятивной» метафизики. Впрочем, само пространство логического к моменту выхода Уиздома на философскую сцену оказывается «растянутым»: в него входит как парадигматический метод анализа дескрипций, предложенный Расселом еще в 1905 г., так и «защита здравого смысла» Мура (1925). Ключевым понятием здесь является анализ.

Наиболее показательной работой Уиздома раннего периода остается очерк для «Трудов аристотелевского общества» «Является ли анализ полезным методом философии?» [19]. Понимая анализ вполне в духе Мура, как процедуру, которая демонстрирует структуру утверждения, Уиздом различает формальный, материальный и собственно философский его типы. Материальный анализ факта — а именно факты составляют предмет анализа — реализуется в аналитических определениях, в которых эти факты утверждаются; формальный анализ направлен на демонстрацию синтаксиса, структуры утверждения, в котором выражается факт; наконец, философский анализ предполагает остенсию, прямую демонстрацию предельных элементов утверждения и его предельной формы [19, р. 66–69]. Показательно, что философский анализ не является исключительно формальным; более того, можно сказать, что формальный анализ совершенно точно не является философским. Говоря о процедуре анализа —

будь то материальный, формальный или философский, Уиздом продолжает говорить о «логике», имея в виду, что именно она открывает структуру фактов: полным образом (материальный анализ), ясным (формальный анализ) или прямо показывает (философский анализ). Структурно к этому этапу относится очерк Уиздома «Бог и зло» — вероятно, такой была бы философия религии Мура, если бы она была ему интересна [12].

Этап «анализа» продлился чуть менее 10 лет: уже в 1934 г. под влиянием Витгенштейна произошло философское «обращение» Уиздома. В самой природе этого обращения содержится нечто необыкновенное — оно не было столь драматическим и радикальным, как это могло бы показаться. Вообще, для ранних витгенштейнианцев — не только Уиздома, но и, например, Э. Эмброуз, М. Лазеровитца, Н. Малкольма — позиции Мура и Витгенштейна не были не-соизмеримы. Как позднее писал Уиздом:

Переход (от логического анализа к обыденному языку. — *A. P.*) не должен представляться как переход от логического этапа, на котором мы задавались исключительно вопросами об отношениях таких вечных сущностей как пропозиции и предикаты, и никогда — вопросом «Что нам следовало бы сказать?», к лингвистической стадии, на которой мы только и спрашивали: «Что нам следовало бы сказать?» Нет, переход не был столь прямолинейным. <...> Он был скорее таким: на логическом этапе мы прибегали к употреблению слов как к средству проникнуть в структуру абстрактных сущностей, пропозиций и свойств, которые стоят за этими словами. На лингвистическом этапе употребление слов само по себе стало предельным предметом исследования» [21, р. 63].

Роль Мура в этом переходе от условно логической к условно лингвистической философии оказывается исключительно важной. Вероятно, именно в этом одна из причин того, что ранние витгенштейнианцы, в числе которых был и Уиздом, склонны рассматривать логику в расширительном ключе, в т. ч. имея в виду логику языка, намеченную Муром. Если пойти на риск слишком поверхностного обобщения, то можно сказать следующее: у Мура обыденный язык становится пространством здравого смысла, задающего достоверность знания; соответственно, структуры обыденного языка демонстрируют логику достоверности. Судя по всему, так аргумент Мура против скептицизма прочитали все ранние витгенштейнианцы (а позже — и сам Витгенштейн: см. «О достоверности», § 82 [1, с. 333]).

В 1937 г. в свет выходит статья Уиздома «Философские замешательства», которую нередко считают первой работой в рамках философии обыденного языка [10, р. 46]. Начиная с этого времени влияние Витгенштейна на Уиздома является бесспорным и исключительным; более того, до публикации «Философских исследований» именно работы Уиздома были наиболее полной публичной версией взглядов Витгенштейна.

Кнут Эрик Транёй, норвежский философ, вспоминал, как в конце 40-х гг. познакомился с Уиздомом:

Профессор фон Вригт к этому времени был преемником Витгенштейна в Кембридже год или около того. <...> Будучи аспирантом первого года, я подыскивал лекционные курсы, на которые стоило бы походить. Был в то время

в Кембридже лектор по имени Джон Уиздом (Джон Уиздом «Других сознаний» (Героя этой статьи Артура Джона Теренса Уиздома не следует путать с Джоном Олтоном Уиздомом, его современником, кузеном и также выдающимся философом. — А. Р.)). Его лекции были известны теми представлениями, которые он устраивал; эти занятия иногда называли «сеансами стенований Уиздома». Я стал посещать его лекции, и они произвели на меня сильное впечатление. Фон Вригту (у которого я тогда жил) они тоже были любопытны, но любопытство — недостаточно академически уважительный повод для того, чтобы профессор посещал занятия коллеги. Когда я спародировал занятия у Уиздома, фон Вригт воскликнул: «Но это же Витгенштейн!». Позже, познакомившись с настоящим Витгенштейном, я понял и реакцию фон Вригта, и харизму Витгенштейна, так же как и разницу между оригиналом и хорошей копией (Едва ли этот рассказ можно посчитать свидетельством несамостоятельности — или хуже того, эпигонства — Джона Уиздома. В конце концов, структурно такую же историю рассказывают о Малкольме: когда Витгенштейн делал доклад в Корнельском университете, один из студентов Малкольма спросил: «Кто этот господин с немецким акцентом, подражающий профессору Малкольму?». Замечательно, что по одной из версий этого апокрифа участником события был П. Стросон; здесь мы опираемся на сообщение Дж. Конанта, которому историю рассказал П. Уинч [3, р. 238]. — А. Р.) [11, р. 181–182].

Однако влияние не было тотальным. Скорее, здесь подходит различие, введенное самим Уиздомом: философские утверждения вводят нас в замешательство не столько содержанием (stuff), сколько стилем, не столько предметом, сколько намерением ([16, р. 73], см. также: [6, р. 12–13]). Так и Уиздом: воспроизводя стиль Витгенштейна, он разделял далеко не все его положения. В этом отношении весьма показательна характеристика Поула, согласно которому Уиздом (как, добавим, чуть позже Уинч и Рис) в решении многих вопросов пошел дальше Витгенштейна [9, р. 103]. Прежде всего это касается «позитивной» программы философии, попытки ответить на вопрос «Зачем нужна философия?».

Если подытожить работы этого периода — продлившегося, видимо, до первых послевоенных лет, — то они могут быть сведены к следующему. Философия показывает различные структуры фактов через посредство анализа утверждений об этих фактах, поскольку эти утверждения сообщают о них по-разному. Более того, каждому типу объектов соответствует собственная логика высказываний [15, р. 62], и задача философа состоит в том, чтобы понимать эти — концептуальные, не лингвистические — различия. Тем самым философия хоть и не приводит к доказательствам (proofs), но может приводить к открытиям [17, р. 170–171]; более того, она должна это делать, коль скоро в философской практике два конкурирующих тезиса не могут опровергнуть друг друга (в силу несовпадения их логик), но должны быть эксплицированы в равной степени. В этом смысле работа философа напоминает, если не воспроизводит, работу психоаналитика — он проговаривает кажущиеся абсурдными утверждения, разрешает головоломки (не имеющие смысла за пределами интеллектуальной практики), ищет выход из искусственных парадоксов и тем самым снимает интеллектуальную «тревогу», своего рода синдром навязчивого мышления. Однако важно, что Уиздом был вовсе не склонен сводить проис-

хождение философских проблем к деятельности самих философов: так может показаться, но только потому, что философы имеют дело с языком. Немалую часть философских загадок все же загадывает сама жизнь языка.

Наконец, в работах Уиздома третьего периода (1945–1970) вопрос об интеллектуальной автономии философии становится самым существенным. Продолжая в сущности уже привычную практику, Уиздом распроставляет ее за пределы привычного поля, размышляя о литературе, религии, структуре и ценности метафизики, свободе воли, терпимости и т. п. На этом этапе все отчетливее звучит тезис, в соответствии с которым хотя философ и говорит о том, что всем известно, его речь имеет значение [20, р. 1–2] — подобно литератору или художнику, он говорит о привычном по-новому ([18, р. 44–45], см. также: [6, р. 28]). Язык уже не представляет собой лабиринт, мухоловку, ловушку — неважно, созданную философом или самой жизнью. Стихия языка становится стихией философствования, а работа философа — едва ли отличимой от литературного труда: парадоксы, неточности, головоломки — не результат интеллектуального произвола философа; они существуют в самом языке, более того, они составляют условие его существования. И странным образом такие неточности, вольности и ловушки имеют логику, которая в конечном счете оказывается логикой жизни.

III

Три вопроса, на которые нужно ответить, имея в виду философию религии Джона Уиздома: «Зачем нужна философия религии?», «Как делать философию религии?», «Что такое религия?», причем именно в такой — быть может, контринтуитивной — последовательности. Картина, складывающаяся из ответов на эти вопросы, может быть в известной степени представлена в качестве модели «витгенштейнианской» философии религии в целом. Как мы уже говорили, философия религии в случае последователей Витгенштейна является продолжением философской практики, она не предусмотрена в качестве элемента, необходимого в развитии метода. При этом, хотя философия религии в наследии витгенштейнианцев занимает столь разное место, ее вариант, разработанный Уиздомом, может рассматриваться в качестве парадигматического. Показательно, что представления Уиздома о философии религии не претерпели какой-то существенной эволюции: между работой «Боги» (1945), с которой она начинается, и «Религиозными верованиями» (1956), которые как будто ее завершают, нет специфических различий: философия религии появляется сразу и в течение десятилетия исключительно уточняется.

Как отмечалось выше, для Уиздома любая сколь угодно частная проблема философии всегда сопровождалась исследованием того, зачем вообще нужна философия. Будь то верификационная теория значения, статус парадокса или структура высказываний о чувственном опыте — каждый из этих сюжетов вообще имеет смысл лишь тогда, когда он помещается в контекст значимости философии. В этом отношении, для того чтобы состоялась философия религии, «религия» должна обладать особой эвристической значимостью для философии. Наиболее существенной чертой философской практики является ее предельный дескриптивизм: она не реализуется в универсальных моделях, не разоблачает

подоплеку сущего, она «оставляет все как есть». Философия — как ее понимает Уиздом на третьем этапе — призвана созерцать жизнь и по природе своей парадоксальна: она необходима лишь тогда, когда в практике жизни возникает специфическая трудность. Если на втором этапе Уиздом придерживался общей для ранних витгенштейнцев идеи, согласно которой философские проблемы порождены самой философией, а точнее, самими философами, которые некорректно используют язык, то на последнем этапе, к которому относится отчетливое оформление философии религии, картина становится более сложной.

Проблемы, на которые обращена философия, имеют особое свойство: они не всегда порождены философом, или по крайней мере этиология проблемы не всегда может зафиксировать вмешательство философа, однако эти проблемы являются концептуальными. Приведем несколько характерных примеров, к которым обращается сам Уиздом: человек, собирающий увядшие цветы и ставящий их в вазу со свежей водой, — тот, кто наблюдает за этим, может сказать: «Ты ведешь себя так, будто считаешь, что цветы чувствуют» [13, р. 197]; человек задается вопросом «Думают ли собаки?» [13, р. 188]; женщина говорит подруге, примеряющей шляпку: «Это Тадж-Махал!» [20, р. 2]. Эти ситуации являются концептуально значимыми, поскольку в них реальность приобретает неожиданные, непривычные, непредусмотренные черты, она описывается — а тем самым задается — непрямо, становится рельефной, хоть и менее отчетливой. В этом есть известный парадокс: обыденная реальность привычна тем, что она незаметна, и чем менее она обыденна, тем более реальна.

Такого рода ситуации можно назвать случаями концептуального слома, поскольку они характеризуются очевидно необычным поведением языка. Во-первых, не следует полагать, что такая неординарность является экстраординарной для языка — вовсе нет, коль скоро язык живет множеством жизней и для каждого способа проживания характерны более или менее подвижные границы приемлемого. Иными словами, концептуальные сломы присущи языку просто потому, что жизни свойственно не только следовать правилам, но и попадать в зоны, под действия правил не подпадающие. Согласно Уиздому, познать — значит в некотором смысле нарушить языковую конвенцию [20, р. 7].

Во-вторых, такие ситуации носят характер не просто лингвистической путаницы или замешательства. Утверждение «Этот кот — абракадабра» [20, р. 20] является бессмысленным, а не абсурдным или парадоксальным, однако оно может стать таковым, если неожиданно будет что-то означать, например указывать на то, что этот кот ведет себя уж очень необычно даже по меркам кота. Таким образом, слом делает концептуальным не экстраординарное употребление выражений, а то, что эти выражения имеют некое экстралингвистическое соответствие: они о чем-то сообщают, хотя — если относиться к языку по-позитивистски строго — не должны этого делать. Единство языка и реальности в данном случае не следует понимать ни в спекулятивно-метафизическом (подлинная структура языка тождественна структуре сущего), ни в конструктивистском (язык категоризирует реальность), ни в наивно-реалистическом (реальность определяет язык) смысле. Реальность дана не в языке, а в языках (субуровнях языка раннего Уиздома — см: [16, р. 73]), и в лакунах

между ними реальность оказывается данной полнее, туманнее, но весомее, так что в перспективе одного языка такая межъязыковая реальность вполне может казаться независимой от него, будучи при этом реальностью другого языка. Тем не менее проблемы философии — не исключительно лингвистические (для решения которых достаточно лингвистики) и не исключительно реальные (с этим справляются науки), а концептуальные, поскольку рождаются необыденной связью реальности и языка.

В-третьих, в грамматике языка — грамматике, понимаемой в широком смысле, — наличествуют правила или способы, чтобы справиться с необыденным. Одним из таких способов является философия или наука, но им может быть и литература; таким способом, очевидно, может являться религия. Философия оказывается в несколько специфическом положении не только потому, что философ умеет — или должен уметь в соответствии с витгенштейнианским идеалом — разрешать т. н. философские проблемы, но и потому прежде всего, что эти последние нередко самой философией и порождаются. Однако для позднего Уиздома литература и религия также могут рассматриваться как способы работы с концептуальными проблемами, что странным образом реабилитирует философа — он более не ответствен за все без исключения концептуальные проблемы, ведь концептуальные сломы присущи самой жизни [20, р. 3–4].

Таким образом, язык представляет собой не когерентную систему наподобие исчисления — даже если на определенном этапе последователям Витгенштейна он представлялся именно таким. Для позднего Витгенштейна и, соответственно, раннего витгенштейнианства язык — это скорее речь, процесс беседы, рассуждения, то, в чем происходит жизнь. Показательно, что Рис и Филлипс называли это состояние языка «гвалтом», а Уиздом — несколькими десятилетиями ранее — «семейством». В этом семействе есть случаи языка, которые могут быть описаны с тех позиций, которых придерживаются сторонники верификационной теории [14, р. 456], однако ими язык не исчерпывается. Более того, нет оснований считать, что такие случаи образуют ядро языка, своего рода административный центр этого причудливого города, если воспользоваться метафорой Витгенштейна. Впрочем, они могут составлять жизнь такого административного центра и тем самым оказывать воздействие на жизнь других районов. В этом может быть основание особой — эпистемологической — значимости такого языка. Однако наивно полагать, что он соотносится с реальностью жизни иной, чем жизнь клерков. В семействе есть также случаи, которые можно описать с помощью — условно — экспрессивистской теории языка. И этими случаями язык не ограничивается, хотя присущая им эмоциональная интенсивность делает их специфически важными, рельефными, заметными, громкими.

Все эти разделы языка, голоса в многоголосии, похожи друг на друга. Это сходство, собственно, и делает возможными концептуальные сбои, происходящие оттого, что в один способ жить в языке привносится грамматика другого способа. При этом если ранним Витгенштейном такого рода сбои характеризовались как путаница, которую следует элиминировать в ходе анализа, то ранний витгенштейнианец Уиздом видит в них нечто специфически важное. Вообще это один из основных лейтмотивов в творчестве Уиздома,

который, пробуя то или иное решение философской проблемы, всякий раз задается вопросом, не упускает ли это решение нечто важное в проблеме. Парадоксальные и абсурдные утверждения — «не за пределами разума» [20, р. 20], они не могут быть отброшены в силу несоответствия какой-либо принятой теории языка просто потому, что универсальная теория языка если и возможна, то должна быть результатом наблюдения, а не его условием. В любом случае, ситуации концептуальных сбоев говорят бесконечно много и о языке, и о том, как философ, наблюдая язык, может описывать жизнь. Способы жить в языке не отделены друг от друга непроходимыми границами: в нарушении этих границ и происходит открытие нового знания. В этом случае оказывается, что литература может работать как философия, религия — как наука, а живопись — как литература. Однако такое сходство не следует преувеличивать и абсолютизировать до тождества.

Религия становится принципиально важным объектом философствования именно потому, что она входит в поле особого рода: как пишет Уиздом, она может быть членом семейства метафизических бесед, семейства рефлексий [20, р. 5]. Однако и возглас женщины, оценивающей шляпку подруги, «Это Тадж-Махал!» является членом этого семейства: это утверждение парадоксально, поскольку, не описывая реальность, характеризует ее более чем осмысленным образом. Такого рода высказывания провоцируют рефлексия, тем самым бросая свет на других представителей этого семейства [20, р. 5–6]. Соответственно, религиозные высказывания могут проблематизировать рефлексия, и наоборот; исключить религию из поля философствования значило бы существенно его обеднить. В чем же состоит эвристическая ценность религии?

Во-первых, Уиздом показывает, что религия, пусть и напоминая эмпирическое знание, им все же не является, по крайней мере в той степени, в какой им является гипотеза. Религиозные утверждения — не предсказания, не «ожидания будущего века», не предположение, которое можно и нужно подтверждать экспериментально [13, р. 185–186]. Человек может говорить о боге как о творце сущего, и это не будет гипотезой: грамматика (говоря языком Малкольма) или логика (говоря языком Уиздома) таких высказываний не совпадает с логикой утверждений, выражающих эмпирическое знание. Например, в логику выражений о боге — в той традиции, которую Уиздом считает христианством, — входит то, что его нельзя увидеть [20, р. 11]. Что особенно важно, логика бога, как о нем говорит религиозный субъект, вовсе не строится подобно тому, как, например, строится логика перводвигателя, или логика молока и вина [20, р. 15].

Уиздом последовательно рассматривает серию возможных логик «разговора о боге» в соответствующей статье. Эта логика может быть логикой «часовщика» или «садовника» — разумный замысел может быть явлен в упорядоченности мира. Впрочем, Уиздом поправляет себя, указывая на то, что логика бога может быть и логикой энергии в электромашине, а не логикой машиниста. Однако и эта логика оказывается лишь косвенно религиозной: верующий говорит о боге все же не так; при этом само движение от данных к суждению оказывается примечательным — тот факт, что мы можем высказываться подобным образом и оценивать эти высказывания, свидетельствует о возможности нового понимания, возможности увидеть данные в новом свете [20, р. 13].

Собственно, притча о «садовнике», без ссылки на которую не обходилась, судя по всему, ни одна дискуссия в 50–60-е гг., может быть прочитана в этом ключе. Вкратце она такова: после долгого отсутствия двое приятелей возвращаются домой и видят, что сад, долгое время оставшийся без присмотра, хоть и зарос сорняками, поразительно ухожен. Они допускают возможность, что некий садовник присматривал за садом, однако соседи это отрицают. Тогда один из них предполагает, что садовник работал ночью и потому его никто не видел, второй же возражает, что его услышали бы, и, кроме того, садовник извел бы сорняки. Первый утверждает, что видит в саду организацию, уход и чувство прекрасного, второй возражает. Они наблюдают за садом достаточно долго, чтобы собрать все возможные факты о нем, а также изучают другие сады. В итоге «каждый узнает все то же, что и другой об этом саде и об остальных», однако

один говорит: «Садовник приходит, однако его не видно и не слышно. Он проявляет себя только в своих трудах, с которыми все мы знакомы», другой же говорит: «Не существует никакого садовника», и из различия по поводу того, что они говорят о садовнике, следует различие в том, что они чувствуют по поводу сада, несмотря на то что ни один из них не ожидает от него того, что ожидает другой [13, р. 192].

Утверждения «Есть садовник», «Нет садовника» не являются утверждениями эмпирического характера и, соответственно, не могут быть подтверждены и опровергнуты. Однако вновь, коль скоро верификационная теория не является исчерпывающей, то из такой невозможности подтверждения (и опровержения) вовсе не следует бессмысленность утверждения. Квентин Смит назвал такие утверждения «рамочными» (framework sentences):

они не обладают истинностным значением и не основаны на доводах или свидетельствах. Скорее, они артикулируют критерии, в соответствии с которыми утверждение считается или не считается объяснением или свидетельством, критерии подтверждения, критерии плохого или хорошего довода и т. д. в пределах конкретной языковой игры [10, р. 50–51].

С точки зрения самого Уиздома, впрочем, едва ли такие утверждения радикально отличаются от других, входят в какую-то особую категорию. Напротив, именно потому что они и неэмпирические, и осмысленные, и ситуативные, и задающие рамку реальности, и многое другое, они проблематичны, парадоксальны, пробуждают рефлексию и могут быть предметом дискуссий. Из того, что утверждение «Бог есть» нельзя верифицировать классическим образом — более того, эта невозможность входит в грамматику понятия «Бог», — не следует, что нельзя строить доказательства и опровержения. Довольно интересно, что Уиздом приводит в пример «науку», в которой споры по поводу «моделей» являются куда более серьезными, чем споры о фактах [13, р. 196].

Во-вторых, в притче о садовнике особым образом звучит тема имени и логики именованного. Как пишет Уиздом, субъект может иметь все элементы картины перед глазами и не видеть картины [13, р. 189] до тех пор, пока она

не будет названа. Здесь важно, что решение назвать фрагмент ландшафта «садом» или «зарослями» бесспорно является эмоционально мотивированным: граница между именем и тем чувством или состоянием, которое определяет выбор имени, не является строгой [20, р. 9; 13, р. 193]. В свою очередь, такой взгляд не стоит понимать в духе экспрессивистской теории языка; скорее, он ближе к тому, что ассоциируется с теорией речевых актов. Возглас «Садовник существует!» сообщает о том, каким видится фрагмент ландшафта, а не о метафизических предпочтениях субъекта; утверждение «Бог существует» говорит о мире, как его переживает субъект, а не о божестве. Однако и у возгласа (exclamation) есть логика [13, р. 195], подобная той, что определяет возглас-вердикт судьбы, подводящий итог под заседанием [20, р. 21–22]. Если в суде решается вопрос о том, был ли подсудимый преступно небрежен или нет, то спор сторон далеко не всегда ведется о фактах — как правило, это вовсе не так: «Как возможен вопрос о фактах, если все факты уже известны?» [13, р. 193]. Такого рода возгласы («Это прекрасно!», «Виновен!», «Бог есть любовь») суть высказывания, не характеризующие факты, а «пересобирающие» их. Но из того, что спор не о фактах, не следует, что он не может приводить к открытию новых фактов.

Проблема состоит в том, что в соответствии с привычным способом смотреть на такого рода ситуации не существует принятой процедуры решения спора. Все же логика судопроизводства отличается от логики утверждений «Бог существует», коль скоро некоторым образом очевидно, что логика бога не есть логика садовника, часовщика, машиниста или энергии. Традиционными процедурами являются наблюдение и дедукция, а спорные ситуации — опять же, вполне традиционно — разрешаются достижением языковой конвенции. Однако довольно часто конвенция не решает, а элиминирует затруднение: в случае с человеком, утверждающим существование садовника, и его оппонентом какой могла бы быть достигнутая конвенция? Здесь налицо несовпадение в оценке результатов наблюдения, в именовании реальности, в способе доказательства, но из этого несовпадения — вновь — не следует невозможность спора.

В-третьих, даже если логика суда, логика эмпирических доказательств (наблюдения) и дедукция не исчерпывают логики спора о боге, есть еще одно семейство метафизических бесед, в качестве члена которого можно рассмотреть религиозные высказывания. В некотором отношении представления верующего о божестве можно понимать в связи с гипотезой другого сознания. Мы — в обыденной жизни — принимаем гипотезу чужого сознания, как пишет Уиздом, потому что она хорошо объясняет сам факт чрезвычайной сложности поведения, недоступной сколь угодно изошренному механизму [13, р. 187]. Однако вопрос о другом сознании распадается по меньшей мере на три части: метафизическую — «А есть ли вообще какое-либо поведение, которое дает основания верить в какое-либо сознание?», эмпирическую — «Существуют ли в природе модели сознания (mind-patterns) помимо моделей человеческого и животного [сознаний], которые мы можем легко обнаружить, и являются ли эти другие модели сознания сверхчеловеческими?», и наиболее проблематичную — какое сознание будет считаться образцовым в достаточной мере, чтобы считаться моделью? [13, р. 188]. Последняя составляющая выражается в вопросе,

также входящем в семейство метафизических бесед, а именно «Чувствуют ли цветы?». Даже разрешив метафизическую и эмпирическую части проблемы, мы все равно вправе задавать этот вопрос, и вопрос о существовании бога странным образом на него похож. И странным образом вопросы «Думают ли собаки?», «Чувствуют ли цветы?» далеко не бессмысленны, если не навязывать обыденному языку какую-либо теорию языка.

Итак, каждый из способов говорить о «религии» являет специфическую ценность для философии. Более того, важна возможность состояться такому разговору: он неизбежно расширяет поле «речевых практик», привычных для философа, включая в него новые — неординарные и неожиданные — элементы. В свою очередь, обсуждение «религии», включенной в семейство тех или иных практик, проливает свет на более привычные, respectable члены таких семейств, от метафизических дискуссий до литературных приемов. Например, рассмотрение религии в контексте гипотезы другого сознания не решит проблемы (если она вообще может быть решена), но способно представить ее в новом качестве, оттенить прежде неотчетливые черты.

Философия парадоксальна, поскольку, как неоднократно говорил поздний Уиздом, философ говорит о том, что всем известно [20, р. 1–2; 18, р. 45]. Философ не находит новых фактов (он не ученый), не дедуцирует (он не логик), он может только нарушать или вводить языковые конвенции [16, р. 72]. В этом качестве его работа напоминает логику, коль скоро она связана с языком и поскольку языковые конвенции являются не лингвистическими, но концептуальными. По крайней мере демонстрация того, что некоторые конвенции обладают концептуальной значимостью и могут быть нарушены, составляет существо философии. Например, если субъект возражает на утверждение «Собаки способны мыслить», то речь, скорее всего, будет идти не о том, что использование этого глагола по отношению к собакам невозможно в языке, а о том, что или собаки не способны мыслить, или это чрезмерно расширяет значение глагола «мыслить» и тем самым меняет сам процесс мышления. Однако из парадоксальности философии не следует ее бессмысленность: более того, философия — как и религия, и литература, и живопись — способна открывать факты.

Религия также парадоксальна — она странным образом должна говорить о мире [18, р. 55–56], хотя кажется, что это не так. И так кажется именно благодаря тому, что — как подчеркивает Уиздом — утверждение «Бог есть» не является эмпирическим, хотя и говорит нечто о мире. Оно сообщает о реальности, но в каком смысле? Это не мир эмпирических данных, как они понимаются последовательными верификационистами, не реальность эмоций, не мир лингвистических фактов — это самоочевидно, но очевидно и то, что «реальность» религии — во всем перечисленном и многом другом. Так же, как вердикт «Это Тадж-Махал!», который женщина выносит шляпке подружки, странным образом описывает реальность: не отношение, не чувство, не просто внешний вид, не форму, не схожесть шляпки с постройкой, а все это и многое другое. Такого рода высказывания обыденны, и показать, как и почему они могут быть осмысленны, призвана философия. Но такую демонстрацию не следует считать оправданием — вовсе не философия делает эти высказывания осмысленными.

В заключение кажется оправданным сформулировать несколько выводов, которые хотя и имеют косвенное отношение к основному предмету обсуждения, но принципиально важны для понимания витгенштейнианской философии. Во-первых, философия языка уже у Уиздома, и в т. ч. в связи с религией, является своего рода философией жизни. В действительности к этому приводит даже поверхностный анализ трансформации, которую претерпели представления о логике в среде ранних витгенштейнианцев. Логика понималась по крайней мере в трех смыслах — как исчисление, как способ разрешения познавательных затруднений в духе Мура (что предполагало дрейф от логики в формальном ключе к логике лингвистических конвенций), наконец, как логика — правила — языковой практики. Последнюю же обосновывает специфический опыт существования, форма жизни, явленная в глубинной грамматике. Такой взгляд на раннее витгенштейнианство (не только в варианте Уиздома, но также Риса, а чуть менее отчетливо у Малкольма и Уинча) позволяет существенно обогатить представления об этой традиции как о направлении, связанном только и исключительно с лингвистическими проблемами. Решение лингвистических проблем философией последователям Витгенштейна интересно лишь настолько, насколько они связаны с опытом жизни.

Во-вторых, следует признать, что этот переход от понимания логики как исчисления к идее логики как грамматики классов выражений практически не изучен. Вероятно, это происходит от того, что употребление тем же Уиздомом самого этого понятия в контекстах вроде «логика бога» или «логика садовника» невольно рассматривается как метафора. Я искренне сомневаюсь в том, что Уиздом с этим согласился бы. Вероятно, он сказал бы, что это понятие в такого рода употреблении можно понимать в том числе метафорически, поскольку «логика бога» и логика в смысле исчисления входят в какое-то особое семейство логик, но это не делает их ни тождественными, ни радикально отличными. Однако в чем сомнений нет, так это в том, что в целом философия религии Уиздома стала результатом своего рода грамматизации логики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994. — С. 407–492.
2. Козлова М. С. Джон Уиздом. Концепция философских парадоксов // История философии. — Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. — С. 111–120.
3. Conant J. Some Socratic Aspects of Wittgenstein's Conception of Philosophy // Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning / ed. by J. Conant, Sunday S. — Cambridge University Press, 2019. — P. 231–264.
4. Dilman I. Cambridge Philosophers VII: Wisdom // Philosophy. — 1996. — Vol. 71. — N 278. — P. 577–590.
5. Ellis A. Wisdom, Arthur John Terence // The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers / ed. by Stuart Brown. — Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. — Vol. II. — P. 1149–1153.

6. Gasping D. A. T. *The Philosophy of John Wisdom // Wisdom: Twelve Essays* / ed. by R. Bambrough. — Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1974. — P. 1–41.
7. Milkov N. *The Varieties of Understanding: English Philosophy Since 1898*. — New York: Peter Lang. — P. 435–521.
8. *Philosophy and Life: Essays on John Wisdom* / ed. I. Dilman. — The Hague; Boston; Lancaster: Maninus Nijhoff Publishers, 1984.
9. Pole D. *The Later Philosophy of Wittgenstein*. — London: Athlone Press, 1958.
10. Smith Q. *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*. — Yale University Press, 1997.
11. Tranöy K. E. *Wittgenstein: Personality, Philosophy, Ethics // Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics* / ed. by C. Elliott. — Durham; London: Duke University Press, 2001. — P. 181–192.
12. Wisdom J. *God and Evil // Mind, New Series*. — 1935. — Vol. 44. — N 173. — P. 1–20.
13. Wisdom J. *Gods // Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1944–1945. — Vol. 45. — P. 185–206.
14. Wisdom J. *Metaphysics and Verification (I.) // Mind, New Series*. — 1938. — Vol. 47. — N 188. — P. 452–498.
15. Wisdom J. *Other Minds*. — New York: Philosophical Library, 1952.
16. Wisdom J. *Philosophical Perplexity // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*. — 1936–1937. — Vol. 37. — P. 71–88.
17. Wisdom J. *Philosophy, Anxiety and Novelty // Mind, New Series*. — 1944. — Vol. 53. — N 210. — P. 452–498.
18. Wisdom J. *Religious Belief // Paradox and Discovery*. — Oxford: Basil Blackwell, 1965. — P. 43–56.
19. Wisdom J. *Symposium: Is Analysis a Useful Method in Philosophy? // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. — 1934. — Vol. 13. — P. 53–118.
20. Wisdom J. *The Logic of God // Paradox and Discovery*. — Oxford: Basil Blackwell, 1965. — P. 1–22.
21. Wisdom J. *The Metamorphosis of Metaphysics // Paradox and Discovery*. — Oxford: Basil Blackwell, 1965. — P. 57–81.