

*А. Ю. Рахманин\**

## **«РЕЛИГИЯ» В ФИЛОСОФИИ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА: НЕСКОЛЬКО НАБЛЮДЕНИЙ\*\***

Статья посвящена исследованию статуса религии в лингвистической философии, представленной трудами последователей Л. Витгенштейна. Рассмотрение контекстов, в которых витгенштейнианцы обращаются к религии, прояснение статуса религии в практике философии обыденного языка и анализ декларируемой автономии религии позволяет сформулировать тезис, в соответствии с которым обращение витгенштейнианцев к религии было специфически философской практикой, не производящей знание нормативного характера. Это, в свою очередь, позволяет пересмотреть традиционную критику данной философии религии как преимущественно христианской, не соответствующей требованиям нейтральности и провозглашающей фидеизм.

**Ключевые слова:** лингвистическая философия, обыденный язык, философия религии, автономия религии, фидеизм, формы жизни, грамматические исследования, Витгенштейн.

*A. Yu. Rakhmanin*

### *“RELIGION” IN ORDINARY LANGUAGE PHILOSOPHY: A FEW OBSERVATIONS*

The article discusses the status of “religion” in linguistic philosophy represented by Wittgenstein’s followers. After considering contexts in which the Wittgensteinians treat “religion”, making clear the status of religion in Ordinary language philosophy, and analyzing the allegedly declared autonomy of religion, I state that the Wittgensteinians’ approach to “religion” was determined by their understanding of philosophy as a specific practice which doesn’t produce any sort of normative knowledge. This, in turn, makes it possible to revise the usual criticism of this philosophy as primarily Christian, unneutral and fideistic.

**Keywords:** linguistic philosophy, ordinary language, philosophy of religion, autonomy of religion, fideism, forms of life, grammatical investigations, Wittgenstein.

---

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

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Витгенштейн в России: проблемы восприятия и понимания» № 16–33–00023–ОГН.

Понятие «философия обыденного языка» парадоксально. При том что так принято именовать довольно размытый круг разработок в философии второй половины XX в., это понятие, не будучи строгим, поразительно однозначно. Однозначность проявляется уже в том, что основоположниками этого типа философии обычно называются поздний Витгенштейн и Остин — и это своего рода историографическое правило. Парадоксальность же состоит не в том, что Остину в Оксфорде предшествовал Райл, а Витгенштейну в Кембридже — Мур (в конечном счете, обнаружение истоков философской традиции всегда в той или иной степени произвольно), а в том, что Витгенштейн и Остин понимали обыденный язык уж очень по-разному, и говорить в данном случае о единой традиции едва ли возможно. Соответственно и философские стили, разработанные поздним Витгенштейном и Остином, различались радикальным образом. При этом если провести элементарный эксперимент, сопоставив фрагменты «Философских исследований», статьи Остина и работы, скажем, Сёрля, то при всей близости последних двух авторов окажется, что в случае Витгенштейна и Остина мы имеем дело с одним типом интеллектуальной практики, а в случае Сёрля — с принципиально другим. Если несколько вольно использовать различие, введенное самим Сёрлем, в первом случае мы наблюдаем лингвистическую философию, во втором — философию языка (если не лингвистику). Это различие не следует абсолютизировать, но оно соотносится с другой парадоксальной особенностью философии обыденного языка, а именно с нечеткостью центрального понятия.

Как правило, говорится о том, что обыденным языком является любой язык, имеющий место в практической жизни. В этом смысле понятие «обыденный» нередко синонимично понятиям «повседневный» или даже «нормальный» язык [4, р. 335, 336]. Является ли это эвристически достаточной характеристикой языка? С одной стороны, как будто является, ведь очевидно, что взаимодействуя с продавцом в магазине, человек не прибегает к языку экономической теории или социальной философии, даже будучи философом. Здесь уместно несколько продолжить классический пример. Допустим, если некий философ-скептик, провозглашающий невозможность достоверного знания, подойдет к автобусной остановке спросит прохожего «Здесь ли останавливается 20-й автобус?», а в ответ услышит «Я ничего не знаю со всей достоверностью», скорее всего, философ-скептик будет вынужден признать, что его собеседник использует язык неправильно. С другой стороны, неизбежно возникает вопрос о параметрах и критериях повседневности. Например, очевидно, что химик в лаборатории использует язык не так, как дома в кругу семьи, но как быть с его общением с коллегами в кафе? И не бывает ли так, что философы вполне эффективно включают в свою повседневную практику элементы как будто необыденного философского языка?

В определении характеристик обыденного языка в традиции, о которой идет речь, существенны два обстоятельства. Во-первых, высказывание обычно квалифицируется как обыденное, если оно не порождает концептуальных затруднений. Иными словами, если субъект использует язык нерелексивно, но эффективно для целей той актуальной практики, в которую он вовлечен, то такой язык является обыденным. Критерием эффективности

здесь является понимание. Во-вторых, обыденный язык противопоставлен тому, как язык используют и что о языке думают философы. Парадоксальным образом философия обыденного языка провозглашает его автономию от посягательств философии. Однако если на первый взгляд это понимание языка соответствует повседневному интуициям, его никак нельзя назвать последовательным. Называть язык обыденным только на том основании, что он не является философским, все равно что определять зеленый цвет как не-синий.

Философы, работавшие в этой традиции, прекрасно понимали сложность определения повседневного языка. Более того, в значительной степени эта неопределенность была важным элементом эвристики тех из них, на кого повлияла философия позднего Витгенштейна, а именно Уиздома, Уинча, Малкольма и Риса. Во-первых, тезис, в соответствии с которым «философия оставляет все как есть» (Витгенштейн) предполагает, что интеллектуальная практика философа состоит в наблюдении или особом виде созерцания (Филлипс) [1, р. 172]. Само требование строгого определения противоречит духу этой практики: оно вынуждает философа не наблюдать за языком, а устанавливать границы наблюдаемого. Однако в то же время в рамках лингвистической философии нередки ситуации, в которых окончательным аргументом, разрешающим все спорные случаи, становится «в реальной жизни так не говорят». Во-вторых, неопределенность обыденного языка соответствует неопределенной множественности тех жизненных ситуаций, в которых этот язык реализуется. Поздние опыты Витгенштейна как раз представляют собой образец такого внимательного описания разнообразных форм жизни, которое принципиально не сводит их к произвольной устанавливаемой норме.

Одним из важных примеров подобной концептуализации языка предлагает Раш Рис в своей ранней — и, вероятно, наиболее известной — работе «Строители Витгенштейна». В ней Рис предостерегает от буквального понимания известного примера, с помощью которого Витгенштейн показывает, как можно мыслить язык, а именно примера о коммуникации строителей на площадке. Обмен командами в данном случае может быть образом языка, но ни в коем случае не языком, поскольку, как уточняет Рис:

Витгенштейн говорил, что представить себе язык значит представить форму жизни <...> И работа строителей не дает нам представления о том, как именно живут эти люди. Есть ли у них песни, танцы и праздники, и есть ли у них легенды и рассказы? Приводят ли их в ужас определенные виды преступлений и считают ли они допустимым публично высмеивать людей? [10, р. 184–185].

В таком случае обыденный «язык» — это множество языков, в которых просматривается опыт проживания жизни, причем множество, составляющее разноголосицу и несводимое к какой-либо суперструктуре. И неизбежно обыденный язык оказывается предельной философской абстракцией, ведь однозначное его определение всегда будет нивелировать разнообразие жизни сведением его к устанавливаемой философом норме. Вероятно, можно было бы вместо самого понятия «обыденный язык» использовать понятие «язык жизни», если бы не коннотации, связанные с экзистенциализмом, в значительной

степени противоречившие духу философии Витгенштейна (философия Кьеркегора в данном случае очевидно стоит особняком [12, р. 59–82]).

Это пространное введение служит одной цели — показать, что в философии после Витгенштейна обыденный язык не был проблематизирован традиционным для философии строгим способом. Фактически каждый акт философского наблюдения выявляет актуальную здесь и сейчас грамматику, благодаря которой обмен словами оказывается беседой, речью, языком. Парадоксально, но в ситуации такого наблюдения философ прекрасно осознает границы обыденного языка. Однако же универсализировать эти границы значит перестать наблюдать. Одно из самых существенных затруднений в ходе такого наблюдения состоит в том, чтобы концептуализировать тот или иной фрагмент обыденного языка как специфический и самостоятельный. В действительности между языками (как и формами жизни) нет непроницаемых границ — понять один из них можно лишь имея представление обо всех остальных. Понять то, как работают строители на стройке, едва ли возможно, не зная, как именно они проводят досуг, какими приветствиями они обмениваются и какого рода сказки рассказывают детям. Иными словами, обращаясь к примеру строителей, Витгенштейн показывает, как можно понять язык стройки, но не каков язык строителей. Наблюдение всегда изолирует фрагмент языка и вынуждает философа абстрагировать ту его часть, которая определяет связность соответствующей формы жизни. Например, описать язык боли или язык любви значить выяснить их грамматику, понять, как человек говорит о боли или любви, осознавая при этом, что хотя язык боли не является языком любви, они суть языки жизни. Именно в этом смысле Витгенштейн употреблял понятие глубинной грамматики — то, каким образом специфический опыт жизни дан в языке; любой разговор о глубинной грамматике тем самым становится наблюдением за жизнью (см. напр.: [2]).

В этом контексте особенно примечательны размышления о религии философов, наследовавших Витгенштейну в понимании языка. И особенно интересно, что именно для них религиозная проблематика была существенно важной, в отличие, например, от той линии философии обыденного языка, которую принято называть оксфордской (Райл, Стросон, Остин). Уже начиная с работ Джона Уиздома середины 40-х гг. обращение к примерам из религиозной жизни становится общей чертой «витгенштейнцев», обращением, однако, довольно странным. Одна из странностей состоит в том, что едва ли возможно назвать сколько-нибудь обобщающую или хотя бы образцовую работу по философии религии за авторством Риса, Уинча или Малкольма. Само по себе это вполне соответствует охарактеризованной выше стилистике принципиальной фрагментарности, однако провоцирует и вопрос о том, а возможно ли в этой традиции мысли единство взглядов на религию вообще. Другая странность состоит в том, что при всей кажущейся несистематичности обращение к примерам из религиозной сферы является настолько частым и настолько обязательным, что едва ли случайно: «религия» в размышлениях «витгенштейнцев» возникает во вполне ожидаемых, постоянных и отчетливых контекстах.

Конечно, следует иметь в виду, что включение религии в спектр философских интересов могло быть, как это ни банально, следованием учителю.

Одной из самых таинственных черт личности Витгенштейна — помимо множества других — является постоянство религиозной темы в материалах автобиографического характера. Дневниковые записи и особенно беседы с друзьями изобилуют примерами того, насколько интенсивной (но при этом исключительно приватной) была религиозная жизнь философа. Кроме этого, опубликованные достаточно поздно тексты, например «Заметки о “Золотой Ветви” Фрэзера» (1967) или «Культура и ценность» (1970), в значительной степени открыли такие грани мысли Витгенштейна, которые побуждали раз за разом пересматривать стереотипы, сложившиеся в философском сообществе на основании знакомства с «Трактатом» и теми же «Исследованиями». Этот отчасти биографическое объяснение внимания витгенштейнианцев к религии представляется обоснованным, однако не самым интересным.

Значительно важнее, на наш взгляд, то, в каких контекстах возникает тема религии в рассуждениях витгенштейнианцев. Один класс контекстов образуют ситуации, в рамках которых специфическое значение приобретает понятие правила. И для самого Витгенштейна, и для его последователей это понятие было в значительной степени ключевым — хотя и не в равной степени (например, для Малкольма оно было не так важно, как для Уинча). Во-первых, речь идет о процедуре следования правилу в описании практики как таковой, описании, которое образует само существо философии. Философ наблюдает за тем, как люди производят действия и проживают жизни — и только такое описание определяет интеллектуальную значимость философии: она, будучи произведенной правильно, предостерегает от того, чтобы транслировать в какую-либо форму жизни элементы, которые этой форме не принадлежат. Например, язык философского скептицизма не разрешает затруднения, возникающего в спонтанной коммуникации людей, ожидающих автобус. Как сказал бы Малкольм, «сомнение» в том значении, в котором оно употребляется в философии, не принадлежит ситуации на остановке, его «грамматика» противоречит ей. Деятельность определяется правилами, и задача философа состоит в их обнаружении.

В этом смысле показательны разработки Раша Риса, относящиеся к 50–60-м гг. Несмотря на то что сам Рис весьма мало публиковал самостоятельные работы — а сегодня нередко и попросту воспринимается исключительно как литературный душеприказчик Витгенштейна, — он чутко реагировал на споры, в которых участвовали «витгенштейнианцы» (Уинч и Малкольм), и сборник его работ, опубликованных Д. З. Филиппсом, показывает довольно разнообразную картину. В частности, спровоцированные работами Уинча дискуссии о соотношении форм жизни, показывают, что «религия» становится для Риса своего рода предельным случаем — относительно герметичной системой смыслов, которые воплощают совершенно специфический опыт жизни. Религия становится обязательным предметом для философии, как ее понимал Рис, уже просто в силу отчетливости критериев осмысленности, благодаря которым религиозная жизнь и последовательна, и радикально отличается от философии. Это странное соотношение проявляется в той симметрии, которую обнаруживает Рис между доказательством бытия Бога и доказательством существования мира.

Во-вторых, обращение к примерам из религиозной рациональности нередко было иллюстрацией «бесосновательности» правил. В большей или меньшей степени эта особенность аргументации была свойственна всем витгенштейнцам, однако наиболее отчетливо была концептуализирована Норманом Малкольмом. Поясняя некоторые положения «Философских исследований» и «О достоверности» Витгенштейна, Малкольм подчеркивает, что поскольку правила деятельности усваиваются в ходе практики, они получают обоснование всегда ретроспективно [5]. Например ребенок сначала учится говорить, осваивает навык, и лишь намного позже язык учит. Речь идет не только о технических навыках — например, починки автомобиля — а о тех правилах, которые реализуются в интеллектуальной практике как таковой, например, закон индукции или причинности. Правила такого рода принимаются или нет, однако не могут быть обоснованы. Впрочем, само стремление обосновать правило выдает философскую патологию: придать смысл форме жизни, которая имеет смысл уже потому, что является жизнью. В этом смысле религия не патологична, как традиционная философия, да и в отличие от последней все-таки составляет форму жизни. Это не означает, что религиозному субъекту не доступна рефлексия, это означает, что его рефлексия воспроизводит основания практики, «оставляя все как есть».

В определенном смысле здесь имеет место симметрия между моралью и религией. Как показывает Рис, моральное знание аналогично религиозному по крайней мере в том что в течение жизни человек не приобретает «больше» знания [9, р. 5]. Эволюция религиозности субъекта не может быть описана в терминах прироста знания, подобно тому, например, как знания физического мира взрослого человека оказываются обширнее знаний ребенка. Каждый наивен в вопросах морали — это знание, которое разворачивается не так, как научное, или даже обыденное. «Знание» религии также не прирастает с течением времени, однако при этом остается существенно важным для субъекта. Изменение знания в данном случае подобно приобретению более глубокого понимания грамматики — «когда ребенок узнает, что значит “Бог”, он начинает понимать язык религии» [9, р. 5], он узнает «религию», т. е. определенную форму жизни. При этом такое узнавание — как и приобретение этического опыта — не может быть описано как профессионализация. В связи с этим показателен следующий аргумент, приводимый Малкольмом:

Довольно давно мне рассказали о публичной дискуссии, в ходе которой один философ без конца задавал другому вопрос «Но откуда вы знаете, что Бог существует?», пока наконец тот не ответил «Оттуда, что мой отец сказал мне об этом». Лишь долгое время спустя я осознал, что меня поразило в этом ответе. Поначалу я был готов счесть его абсурдным, ведь в нем нет ничего, что может считаться хорошим доводом (reason). Но знаем ли мы, на что должен быть похож хороший довод? Я так не считаю [3, р. 108].

Более того, согласно Малкольму, именно попытка привести логику оправдания в понимание религиозной жизни оказывается патологической — невозможно описать «религию» по тем же критериям, по которым мы оцениваем «науку», или по которым себя оценивала классическая метафизика.

Следует отметить, что о несводимости друг к другу правил, реализуемых в практиках, говорил еще Джон Уиздом в 40-е гг., более того, стиль его рассуждений впоследствии оказал значительное влияние на философию религии в Англии. В частности Уиздом показывает — и для его времени это было существенной новацией, — что «религиозный» и философский типы знания устроены по-разному именно потому, что по-разному функционируют. Религия не может подвергаться интеллектуальной оценке на основании тех же критериев, на основании которых возможна критика науки. Положения веры не являются гипотезами, как гипотезой не является утверждение существования Бога. Известная притча о садовнике, введенная в философский оборот Уиздомом, как раз была призвана продемонстрировать тот факт, что существование Бога для верующего или атеиста — не предположение, которое может быть подтверждено или опровергнуто. Это выражение специфического взгляда на мир, природу и судьбу человека, взгляда, который определяет способ жизни, но едва ли может — и должен — быть обоснован.

Этот подход примечателен в нескольких отношениях. Следуя этой линии рассуждений, Уиздом первым среди «витгенштейнцев» отчетливо вводит принцип автономии религии. Этот принцип — нередко именуемый фидеизмом [6, р. 268–269] — предполагает, что религия не может оцениваться с позиций, определяющих науку или философию. Радикальная интерпретация автономии предполагала бы, что ученому, философу или верующему не только невозможно понять друг друга — они просто не могут найти предмет для дискуссии. Тем не менее показательно, что Уиздом не провозглашает принцип непознаваемости религии (как возможного следствия ее привилегированной изоляции), ведь вслед за притчей о садовнике он вводит и важный аргумент о различных формах доказательства. В качестве примера он приводит разбирательство в суде — аргументацию участников нельзя сопоставить ни с чистой дедукцией логики или математики, ни с методом эмпирических наук:

Доводы здесь подобны ножкам стула, а не звеньям цепи... Логика этого спора не является цепочкой дедуктивного рассуждения, свойственного математическому исчислению. Спор не является и сбором разрозненных данных с целью дальнейшего вывода, подобно тому как доктор по симптомам пациента определяет недуг, или криминалист по множеству улик определяет преступника. У такого спора особая логики и особая цель — решение вопроса, составляющего дело, вердикт, который выносит судья... От того, как судья назовет факты, зависит позиция (attitude) и заявление, решение судьи — возглас, высказывающий эту позицию. Но это возглас, *который* имеет не только цель, но и логику, логику удивительно похожую на ту, что [определяет возгласы] «пустое», «прискорбно», «изящный», «величественный», «божественный» [13, р. 194–195].

Сходная логика характеризует и «споры» о прекрасном, допустимом и т. д. Подход Уиздома демонстрирует, что из наличия в религии автономной логики не следует, что логика эта присуща только религии. На самом деле, мы имеем дело с некоторым семейством логик — или, говоря несколько более поздним языком, «грамматик», — и именно их множественность составляет подлинную проблему философии. Само существование нескольких автономных

логик не делает дискуссию невозможной — аргументы могут быть весомыми и легковесными, «хорошими», строгими, даже «красивыми» и «ужасными». То, что Уиздом показывает это разнообразие логик, обращаясь к примеру спора между верующим и скептиком, само по себе показательное: «религия» становится эвристически значимым свидетельством дискурсивного разнообразия, которое не может быть редуцировано к привилегированной версии эпистемологии, предполагающей верифицируемость как критерий достоверности. Дело в не том, что верификационная теория языка не работает, а в том, что она не универсальна — ни один судебный процесс не может быть разрешен, если использовать язык таким образом.

Одна из очевидных сложностей, стоящих на пути такого понимания языка, состоит в том, что философ невольно рассматривает язык как нечто дополнительное, как среду выражения, как инструмент, посредством которого реализуется специфический опыт жизни. Однако и примеры Уиздома, и более систематические исследования Риса показывают, что такое понимание языка вводит в заблуждение, причем и последователей Витгенштейна в том числе. Например, возражая Уинчу, Рис показывает, что язык религии (или язык любви) не просто средство выражения, т. к. религия (как и любовь) меняют жизнь человека, а не что-то конкретное в этой жизни. Никогда нельзя сказать — вот именно то, что изменилось [8, р. 43]. Таким образом, понять язык религии — значит понять жизнь человека. В конечном счете Рис приходит к заключению: «На вопрос “Что есть Бог?” можно ответить лишь тем чтобы “узнать Бога” в поклонении ему, религиозной жизни. “Знать Бога значит поклоняться ему”» [8, р. 44]. Любая попытка увидеть в таком понимании языка реализацию экспрессивистской теории оказывается непоследовательной: стоит нам лишь начать видеть в языке средство «выражения», как мы приписываем ему грамматику, определяющую именно это и никакое другое выражение, т. е. начинаем его объяснять.

Изложенные выше фрагментарные наблюдения позволяют сформулировать несколько выводов.

Во-первых, по-своему чрезвычайно характерно именно то, что философы после Витгенштейна и в продолжение его подхода обращаются к феномену религии. Это тем более показательное, что Райлу, Остину или Стросону такое внимание к религии было вовсе не свойственно; это различие, в свою очередь, позволяет более предметно различить не только стиль философии и техники анализа, сложившиеся в двух параллельных традициях лингвистической философии, но понимание самой сути философской работы. Существование религии эпистемически обязательно для витгенштейнианцев именно потому, что религиозный тип практики — интеллектуальной, языковой, практики жизни, наконец — образует специфический универсум дискурса (Рис), тем самым размыкая прежде довольно герметичное интеллектуальное пространство классической европейской философии.

Во-вторых, «религия» оказывается формой жизни, которая в европейской традиции традиционно «напоминает» (в особом смысле семейного сходства) философию, но все же радикально от нее отличается. В этом контексте особенно примечательно то, что последователи Витгенштейна несколько по-разному,



но в равной степени последовательно констатировали то, что можно назвать автономией религии. Действительно, из того, что религию — как форму жизни — невозможно редуцировать к социальным, эпистемологическим или лингвистическим основаниям, следует, что она должна пониматься как феномен *sui generis*, автономный в т. ч. и по отношению к тому типу интеллектуальной практики, который обычно ассоциируется с философией. Из автономии религии следует, что любой внешний критерий ее понимания оказывается нерелевантным. С одной стороны, это существенное требование для понимания религии как феномена *sui generis*, но с другой — оно парадоксально исключает те критерии в оценке религии, которые существенны для философии. Помимо прочего, сам собой напрашивается вывод о том, что критика религии извне попросту невозможна — именно поэтому позиция витгенштейнианцев была охарактеризована как фидеизм. Тем не менее такой вывод предполагал бы, что философия обладает самостоятельным эпистемологическим ядром, ведь только в этом случае возможна философская оценка религии. Однако существование такого ядра противоречит радикальному требованию лингвистической философии «оставлять все как есть»; а потому едва ли она может быть охарактеризована как «фидеизм» (или антифидеизм). Автономия религии не защищает ее от критики, но является прямым следствием из требований к философии.

В-третьих, контексты обсуждения религии в лингвистической философии далеко не всегда свидетельствуют об интересе к религии самой по себе. Действительно, правила и их безосновательность, грамматики языков и их сосуществование в потоке жизни, различие критериев достоверности знания — все это проблемы, без решения которых невозможна философия как специфическая интеллектуальная практика. Однако коль скоро сама философия не воспроизводит правила и грамматики, она зависит от тех из них, которые философ описывает, наблюдая за формами жизни. В результате внимание к грамматике религии необходимо не только для того, чтобы понимать религию, но и для самой философии: грамматическое исследование может иметь предметом только грамматику, а убежденность в адекватности философского наблюдения достигается лишь в том случае, если к этой грамматике не примешивается нечто «философское». Иными словами, философия религии становится формой практики необходимой для самой философии. Неслучайно, например, Малкольм показывает патологичность доказательств бытия бога — они как раз воплощают ошибку включения философских интенций в принципиально иной тип практики.

В-четвертых, при всем внимании витгенштейнианцев к «религии», остается неясным, какого рода объект они имели в виду. Действительно, идет ли речь о традиции, интеллектуальном образе (картине), повседневной религиозной практике, догматической системе, богословии? При том, что все без исключения философы после Витгенштейна рассматривали религию как «форму жизни», параметры и свойства религиозного языка остаются неотчетливыми. Отчасти это имел в виду П. Рикёр, критически относившийся к тому, чтобы язык религии отождествлять с языком богословия [11, р. 76]. Выясняется, что «язык» религии предстает в различных формах и дискурсивных жанрах, и полагать, будто все они объединены общей грамматикой, значит идти на поводу у предрассудков,

ведь философия побуждает наблюдать за языком, а не вводить его правила *a priori*. Одна из неочевидных посылок лингвистической философии религии состоит в том, что в требовании ясности и дескриптивизма (оставлять все как есть) она неизбежно изолирует «религию» в качестве доступного для наблюдения объекта грамматического исследования. Когда, например, Малкольм утверждает, что аргумент Ансельма соответствует грамматике обыденного языка и воспроизводит грамматику религиозного языка, это положение может вводить в заблуждение по двум причинам: в силу неочевидности тождества обыденного языка и религиозного и тождества религиозного языка и языка богословия. Вполне возможно показать, что богословие реализует специфическую грамматику, которая не может быть редуцирована к грамматике религиозного языка, реализуемой в повседневности.

В-пятых, очевидным обстоятельством, определившим как характер философии религии витгенштейнианцев, так и ее критику в будущем, был отчетливо христианский ее контекст. Как подчеркивает Смарт — на первых порах присоединившийся к положениям лингвистической философии, однако впоследствии ставший наиболее последовательным ее критиком — под «религией» и сам Витгенштейн, и его последователи всегда понимали христианство (или комплекс, образованный иудаизмом и христианством). С одной стороны, это свидетельствует о том, что философия витгенштейнианцев была христианской (если не по интенции, то по предметной области), и потому — с религиозоведческой точки зрения, которую представляет Смарт, — достойна критики или, по крайней мере, обязана ограничить притязания на универсализм. Но с другой стороны, философский анализ и не должен обосновываться той версией нейтральности, которая была принята в религиоведении; более того, та настойчивость, с которой витгенштейнианцы подчеркивали дескриптивный характер философии религии, свидетельствует о том, что данная практика предполагала реализацию специфического критерия нейтральности. К сожалению, этот аспект лингвистической философии религии не был исследован должным образом, тогда как различие критериев нейтральности, актуальных для философии религии и религиоведения, само по себе заслуживает внимания. Но в любом случае неочевидно, что христианско-ориентированный характер философии религии витгенштейнианцев является ее существенным недостатком именно как философии.

Изложенные выше наблюдения позволяют в несколько ином свете представить критику лингвистической философии религии. Действительно, традиционные возражения против этого подхода в целом, как правило, касались двух его особенностей — неочевидных критериев нейтральности и принципа автономии, который в радикальной интерпретации оказывался фидеизмом. Эти элементы бесспорно взаимосвязаны, но по-своему характерно, что если первый оказывается противоречивым в религиоведческом контексте (например в интерпретации Смарта), то второй — в философском (например у Нильсена). Однако обоснованными эти возражения были бы в том случае, если бы витгенштейнианцы стремились к формулировке религиоведческой теории или полагали возможным для философии решение мировоззренческих задач, что, очевидно, неверно. Условиями той интеллектуальной практики, которую

последователи Витгенштейна полагали специфически философской, являются, с одной стороны, соблюдение принципа нейтральности, который не может и не должен соответствовать представлениям религиоведов о нейтральности, и с другой — автономия религии. Таковы условия философии религии как философии. «Религия» здесь подобна стройке Витгенштейна — она является моделью, и понимание модели не есть понимание людей, вовлеченных в практику, которую она репрезентирует. Как и всякая модель она абстрактна, но принцип автономии побуждает к наблюдению того, что находится за ее пределами. Из автономии религии как формы жизни не следует ее эпистемологическая изоляция от других форм жизни, напротив, именно их разнообразие делает автономию религии доступной для понимания [7, p. 5–10].

### ЛИТЕРАТУРА

1. Burley M. *Contemplating Religious Forms of Life. Wittgenstein and D. Z. Phillips*. — Continuum International Publishing Group, 2012.
2. Forsberg N. *The Grammar of Pain // SATS Northern European Journal of Philosophy*. — 2015. — Vol. 16, N2. — P. 139–157.
3. Malcolm N. *Is it a Religious Belief that “God Exists” // Faith and the Philosophers / ed. J. Hick*. — New York: St. Martin’s Press, 1964. — P. 103–110.
4. Malcolm N. *Philosophy for Philosophers // The Philosophical Review*. — 1951. — Vol. 60. — P. 329–340.
5. Malcolm N. *The Groundlessness of Belief // Reason and Religion / ed. S. Brown*. — Ithaca: Cornell University Press, 1975. — P. 143–157.
6. Nielsen K. *Atheism and Philosophy*. — Amherst; New York: Prometheus Books, 2005. — 269 p.
7. Phillips D. Z. *Belief, Change and Forms of Life / Phillips D. Z. Wittgenstein and Religion: Fashionable Criticisms*. — London: Macmillan, 1986. — P. 1–16.
8. Rhees R. *Religion and Language // On Religion and Philosophy / ed. D. Z. Phillips*. — Cambridge University Press, 1997. — P. 39–49.
9. Rhees R. *Religion and Philosophy // On Religion and Philosophy / ed. D. Z. Phillips*. — Cambridge University Press, 1997. — P. 3–12.
10. Rhees R. *Wittgenstein Builders // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*. — 1960. — Vol. 60. — P. 171–186.
11. Ricoeur P. *Philosophy and Religious Language // The Journal of Religion*. — 1974. — Vol. 54, N1. — P. 71–85.
12. Shönbaumsfeld G. *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. — Oxford, 2007.
13. Wisdom J. *Gods // Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1945. — Vol. 45. — P. 185–206.