

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 291.1

*Г. В. Карпов*

### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ЯЗЫКЕ РЕЛИГИИ

Статья посвящена аналитической традиции в изучении религии, точнее — той ее области, где основным предметом исследования является природа и функционирование религиозного языка. Два периода в развитии этой традиции представляют особый интерес: один связан с антиметафизической программой неопозитивизма, обозначенной в статье как критика языка этики и религии; другой период — это послевоенные исследования религиозного языка, вооруженные попперовской методологией фаллибилизма. Особое внимание в статье уделяется подходу Витгенштейна, который реконструируется на основании текста его Кембриджской лекции. Автор также предлагает рассматривать теорию дескрипций Рассела как потенциально плодотворную на тот момент аналитическую процедуру, приложимую к религиозному языку, равно как и ко всякому языку вообще, однако, по существу, непонятую и обойденную вниманием последующих исследователей-аналитиков. Библиогр. 14 назв.

*Ключевые слова:* аналитическая философия, религиозный язык, Рассел, теория дескрипций, Витгенштейн, фальсификация.

*G. V. Karpov*

### ANALYTIC PHILOSOPHY ON RELIGIOUS LANGUAGE

This article is about the analytical tradition in religious studies that is concentrated on religious language and its critical analysis. Two periods are the main subjects of interest: one is the period when anti-metaphysical approach that had originated in the area of neopositivism flourished in its criticism of ethics and religion; the other is post-war investigations of religious language enriched with Popperian postpositivism methodology of fallibilism translated in the domain of religious language. The special emphasis was put on Wittgenstein's approach to religious language that was extracted from his Cambridge lectures. Also the author proposes to consider Russell's theory of descriptions as fruitful analytical method by that time concerning religious language as well as language as the whole that stayed incomprehensible and undervalued by most analytic philosophers of that time. Refs 14.

*Keywords:* analytical philosophy, religious language, Russell, theory of descriptions, Wittgenstein, falsification.

Для философии всегда было характерно внимание к собственным исследовательским приемам. В определенные периоды, и в двадцатом веке особенно, это внимание обострялось чрезвычайно. Время, когда в англо-американской философии начинают разворачиваться широкие исследования выразительных возможностей

---

*Карпов Глеб Викторович* — кандидат философских наук, ассистент, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; glebsight@gmail.com

*Karpov Gleb V.* — Candidate of Philosophy, Assistant Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; glebsight@gmail.com

философских теорий, называют моментом зарождения аналитической философии и наиболее значимого ее движения — философии языка. Обращение к исследованию языка было связано с попыткой преодоления кризисных явлений в старой философии — «анархии философских позиций» и «бесплодного конфликта систем»<sup>1</sup>. Борьба с этими явлениями была во многом борьбой с метафизикой как псевдо-знанием, не имеющим ничего общего с действительностью и состоящим в использовании таких слов и предложений, которые на самом деле не обладают каким-либо значением. Религия, как область высказываний о сверхъестественном, входила в множество объектов критики антиметафизической программы аналитической философии. При этом проблема значения языка религии была проблемой существования религии как таковой. Ведь если предложения религиозного языка бессмысленны, то бессмысленна и религия как мировоззрение и как культ, основанный на вере в сверхъестественное.

Критическая позиция в отношении метафизических высказываний, антитеологический эмпиризм начального этапа развития философии языка ярче всего выступают в работах неопозитивистов Морица Шлика и Альфреда Айера. Не так однозначно их проявление в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейна и в ранних трудах Бертрана Рассела.

Шлик заявляет о тождестве познаваемого и того, что может быть выражено (в высказывании или в вопросе). Наличие вопроса, сформулированной явным образом проблемы свидетельствует о том, что может быть найдено и решение, так как поиск такого решения есть лишь прояснение смысла проблемы, завершающееся актом верификации — подтверждением факта, наблюдением, непосредственным опытом. Если же решение не может быть найдено, причем затруднение никак не связано с обстоятельствами фактического порядка, то это означает, что сама проблема сформулирована неверно, она — лишь неподлинная проблема, бессмысленная цепочка слов. И так как в современной философии отсутствуют единственно верные, общепринятые решения многих проблем, а затруднения в поиске связаны отнюдь не с недостатками познавательных способностей человека или иных ресурсов, делается вывод о том, что данные проблемы являются псевдопроблемами и решения их — истинные высказывания — найти невозможно. «Метафизика гибнет не потому, что человеческий разум не в состоянии разрешить ее задач... но потому, что таких задач не существует» [1, с. 31–32].

Об утверждениях религиозного языка как о разновидности метафизических утверждений пишет в главе «Критика этики и теологии» своей книги «Язык, истина и логика» Айер ([2, р. 104–126], рус. пер. [3]). Как и Шлик, он придерживается программного тезиса неопозитивистов о том, что знание и выразимое знание тождественны. К формам выразимого знания Айер относит аналитическое суждение, тавтологичное по своей форме, и синтетическое суждение, которое приравнивается им к эмпирической гипотезе, подвергающейся проверке в опыте. Анализируя условия существования религиозных высказываний (например, теистических: «Трансцендентный бог есть»), Айер делает вывод о невозможности существования для них доказательства, что лишает их значимости, а для неопозитивиста — и смысла<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> По выражению Морица Шлика, австрийского философа и основателя Венского кружка.

<sup>2</sup> В связи с этим общим местом неопозитивистских тезисов о бессмысленности религиозных, этических, эстетических и прочих суждений Ричард Суинберн в статье «Философия религии в англо-

В самом деле, если теистическое высказывание «Бог необходимо существует» осмысленно, то для него или для его отрицания можно найти доказательство. В обоих случаях для этого требуется достоверная посылка. Эмпирическая гипотеза не может быть такой посылкой, так как она лишь вероятна (и эта вероятность будет унаследована в дедуктивной процедуре доказательства теистическим тезисом); априорное суждение — может, но тогда доказательство будет содержать лишь одни тавтологии и никогда не завершится теистическим тезисом, который, очевидно, тавтологией не является. Аналогично обосновывается и невозможность доказательства теистического высказывания о вероятном существовании бога [2, р. 120]. Религиозный опыт и полученное в результате мистическое знание Айер считал свидетельством исключительно пережитого субъективного состояния, «религиозной эмоцией», не являющейся подлинным «когнитивным состоянием», а потому не способной стать собственно знанием. При этом сам Айер указывал на то, что его позиция может найти сторонников и среди теистов. В самом деле, вывод относительно бессмысленности любого высказывания о боге можно понимать в духе отрицательного богословия, признающего любое атрибутивное высказывание о трансцендентном нелегитимным и воспринимающего бога в большей степени как объект интуиции, а не разума.

Чрезвычайный интерес для исследования религиозного языка представляет статья Рассела «Об обозначении», опубликованная в 1905 г. [5]. Она задала стандарт аналитического исследования языка, а содержащиеся в ней положения обсуждались в научной литературе еще много десятилетий спустя. Мы остановимся лишь на двух основных темах этой статьи, которые имеют непосредственное отношение к религиозному языку. В рамках первой из них Рассел анализирует рассуждение о боге как о самом совершенном существе, являющееся обобщенным видом онтологического аргумента. Используя метод экспликации логической формы, позволяющий за грамматикой предложений и слов видеть то, что имеется в виду в действительности, когда эти предложения и слова употребляются для ведения рассуждения и фиксации приобретенного знания, Рассел изменяет формулировку посылки рассуждения так, что на месте утверждения «Самое совершенное существо обладает всеми совершенствами» появляется утверждение «Существует одна и только одна сущность  $x$ , которая является самой совершенной» [6]. Данная посылка сама нуждается в доказательстве, замечает Рассел, что исключает возможность ее использования в качестве отправной точки теистического рассуждения.

Другая тема связана с основным тезисом теории дескрипций, выступающей альтернативой теориям Алексиуса Мейнонга и Готлоба Фреге, которые, как показывает Рассел, ведут к парадоксам. Ее основное положение заключается в том, что дескриптивные фразы сами по себе не обладают значением, однако любое высказывание, в языковом выражении которого встречается дескриптивная фраза, может наделяться значением именно через это вхождение. Например, рассуждает Рассел, дескриптивная фраза «автор Уэверли» сама по себе не обладает каким бы то ни было значением. Это значение могло бы заключаться — либо не заключаться — в отсылке к имени «Скотт», однако любая из альтернатив дает следствия, с которыми невозможно согласиться. В самом деле, если предположить, что дескриптивная фраза

---

американской традиции» замечает: основанием для утверждения о бессмысленности здесь выступает убеждение, что никто не в состоянии понять, что означает предложение, если оно никак не связано с возможным опытом, приобретаемым человеком [4, с. 92].

«автор Уэверли» отсылает к чему-то иному, чем «Вальтер Скотт», то эта фраза, помещенная в высказывание «Вальтер Скотт — автор Уэверли», делает его ложным, а это не так. Если предположить, что дескриптивная фраза отсылает к имени «Скотт», то при включении ее в то же самое высказывание мы получаем тавтологию, хотя изначально это не так. Читатель может самостоятельно выстроить сходное рассуждение, например, в отношении дескриптивной фразы «Сын Божий», помещенной в высказывание «Иисус — Сын Божий».

Рассел, таким образом, не отказывал религиозным высказываниям, содержащим дескрипции, в наличии значения. Но он и не считал их истинными. Его теория позволяет корректно обращаться с подобными дескриптивными фразами в соответствии со специальными правилами интерпретации, учитывающими место этих фраз в анализируемом высказывании. Логический анализ, осуществленный Расселом в статье, проясняет также смысл слова «существовать» и указывает корректные ситуации его использования<sup>3</sup>.

О позиции Витгенштейна в отношении религии судят, как правило, на основании тех фрагментов «Логико-философского трактата», в которых говорится о мистическом<sup>4</sup>. В основном внимание обращается на два момента: 1) Витгенштейн на основании тезиса о совпадении границ мира и языка признает бессмысленными какие бы то ни было религиозные и метафизические высказывания; 2) Витгенштейн не отрицает существования сверхъестественного, обозначая его термином «мистическое», и пишет о том, что единственным осмысленным отношением к нему может быть молчание. В 1965 г. журнал «*The Philosophical Review*» публикует текст лекции Витгенштейна по этике, которую он планировал прочитать (или действительно прочитал) в 1929 г. в Кембридже [9]. Мысли, содержащиеся в этой лекции, не только как нельзя лучше разъясняют позицию Витгенштейна относительно языка религии, но и демонстрируют различия в понимании метода и назначения философии, существующие между ним и неопозитивистами.

Начиная рассуждение об осмысленности любого этического высказывания (оценочного суждения о том, что «безусловно хорошо», а что «безусловно плохо»), Витгенштейн прибегает и к исследованию возможных ситуаций использования интересующего его выражения, и к методу перефразировки с целью выявления действительного смысла, и к широкому использованию аналогий как поясняющих и обосновывающих примеров. Логический атомист Витгенштейн, в отличие от Шлика и Айера, стремившихся к построению дедуктивных доказательств на основании ранее принятых положений, демонстрирует весь арсенал средств, которые впоследствии составят методологическую основу философии обыденного языка. Он разбирает три основные ситуации, три субъективных переживания, которые сопряжены с употреблением этических и религиозных высказываний. Это переживание удивления относительно того, что мир существует (1), переживание опыта ощущения абсолютной безопасности (2) и переживание ощущения вины (3). Именно их наличие выступает основанием соответствующих религиозных высказываний: «Бог создал мир» (в отношении ситуации № 1), «Все находится в руках божьих» (в отношении

<sup>3</sup> Интересующегося читателя мы отсылаем к статье [5] и к главе 7 книги Рассела «Мое философское развитие» [7, р.81–85], где рассматриваются те же вопросы.

<sup>4</sup> Подробнее о соотношении «религиозного», «мистического» и «логического» см.: [8, с.160 и сл.].

ситуации № 2), «Бог осуждает наше поведение» (в отношении ситуации № 3). Витгенштейн утверждает, что эти высказывания служат для описания внутренних переживаний, иными словами, описывают факты — говорят о том, что имеет место, или о том, что не имеет места<sup>5</sup>. И как таковые, т. е. как суждения о фактах, они не могут и не должны обладать абсолютной ценностью (которую им приписывают некоторые моралисты и теисты), они не должны быть значимыми всегда и для всех. В тот момент, когда подобным высказываниям о фактах приписываются эти абсолютные свойства, они становятся бессмысленными.

Другой значительный аргумент Витгенштейна против осмысленности подобных высказываний, в особенности первого и второго, основан на интерпретации удивления относительно того, что мир существует, как удивления от того, что об этом мире можно говорить. Таким образом, соответствующие этическое и религиозное высказывания становятся фиксацией чуда существования самого языка. Но о языке вообще, с точки зрения Витгенштейна, говорить невозможно, так как это означало бы, что мы заняли стороннюю по отношению к языку позицию и тем самым вышли за его границы. Однако за границами языка, замечает Витгенштейн, мы не можем существовать, не подвергаясь при этом опасности осуществить парадоксальное высказывание, которое может быть случайно включено в среду прочих непарадоксальных высказываний, что приведет к обрушению всей конструкции разом<sup>6</sup>. Религиозный язык постольку, поскольку он содержит суждения абсолютной ценности, суждения обо всем мире (или обо всем языке) как целом, стремится выйти за границы и мира, и любого возможного языка, что делает его бессмысленным.

Интерес к утверждениям метафизики вообще и к религиозным утверждениям в частности, угаснувший было к середине 1930-х годов, возрождается уже в послевоенное время. И снова, как и прежде, философской почвой для дискуссий о природе религиозного языка становится аналитическое движение, англо-американская философская традиция.

Основной вопрос, который так или иначе волновал абсолютное большинство исследователей религиозного языка, касался эпистемического статуса предложений этого языка: следует считать эти предложения высказываниями или рассуждать о них как о феноменах сознания, не претендующих на то, чтобы быть наделенными познавательной ценностью? Выбор ответа имел серьезные последствия: в том случае, если принималась первая из альтернатив, предложения религиозного языка должны были рассматриваться как высказывания, а значит, в соответствии с результатом, полученным Питером Стросоном в 1950-х [11], не только могли быть оценены как истинные или ложные, но и действительно заявляли о себе как истинные: предложе-

---

<sup>5</sup> Мы используем слово «факт» в том значении, которое задает Витгенштейн в «Логико-философском трактате» (см. афоризмы 1–2.0121 [10, с. 36–38]).

<sup>6</sup> Подобная ситуация моделируется в популярных логических задачах «смаллиановского» типа, использующих явление самореференции, на недопустимость которого в любых рассуждениях (в том числе в рассуждениях об этике и религии), вероятно, и указывал Витгенштейн. Там, где язык начинает говорить о себе самом, допустимо всё что угодно, в частности — доказательство того, что не только бог, но и кто угодно (например, сказочный персонаж Труляля) существует. Существование Труляля, между прочим, с необходимостью вытекает из следующей пары утверждений, где второе утверждение самореференциально: 1. Труляля существует; 2. Утверждения (1) и (2) оба ложны. Всякому, кто формулирует утверждение второго типа, когда говорит об этике или религии, Витгенштейн в своем знаменитом афоризме, завершающем «Трактат», советует молчать.

ние «Бог существует», понятое как высказывание, приравнивалось к предложению «истинно, что Бог существует». Естественно, следствием такого равенства оказывалось опровержение религиозного высказывания на основании критериев, заимствованных у корреспондентской теории истинности. Если принять вторую альтернативу, можно избежать проверки предложений религиозного языка на истинность. Однако в этом случае неизменно встает вопрос об их осмысленности и той роли, которую они — предложения не истинные, не ложные — играют в познавательной и иной жизни человека.

Против того, что предложения религиозного языка являются высказываниями, выступал в 1950 г. на страницах журнала «*University*» Энтони Флю. Ему оппонировал Ричард Хеар<sup>7</sup>. Аргументация Флю может быть сведена к следующим моментам: во-первых, в качестве отправной точки рассуждения он принимает ряд положений, описывающих свойства, которыми должно обладать любое высказывание; во-вторых, он показывает, что ни одно предложение религиозного языка перечисленными свойствами обладать не может, а значит, не является высказыванием.

Всякое высказывание должно обладать постоянным содержанием (относительно него должен выполняться закон тождества); для всякого высказывания можно сформулировать противоречащее ему высказывание. Ни одно из этих свойств не выполняется в случае с предложениями религиозного языка. Все они обладают непостоянным содержанием, которое домысливается и изменяется через оговорки со стороны автора или сторонника предложения, имеющие целью сделать его неопровержимым. Кроме того, нерелигиозные люди, пишет Флю, часто обращают внимание на то, что, кажется, нет такого факта (совокупности фактов), внешнего события или ситуации, которые бы не согласовывались с некоторым предложением религиозного языка, т. е. которые бы не могли быть объяснены исходя из него. Другими словами, между такими предложениями и некоторым возможным положением дел не удастся установить отношение противоречия, а значит, заключает Флю, их невозможно фальсифицировать.

Иную позицию в отношении предложений религиозного языка занимает Хеар. Нельзя сказать, что Хеар выступает с критикой аргументации Флю, так как он несколько изменяет изначальный тезис: не отрицая того, что предложения религиозного языка не являются высказываниями в строгом смысле слова, он не соглашается с теми следствиями, которые влечет это положение. Предложения религиозного языка, утверждает Хеар, формируют мировоззрение человека, а значит, принимают участие в его познавательной деятельности и оказывают влияние на его мысли и поведение. И для того, чтобы функционировать таким образом, им вовсе не требуется статус высказываний. В самом деле, мы можем сказать о религиозном человеке, что он заблуждается, а раз так — у него есть предмет заблуждения и что-то, что выражает его отношение к этому предмету и отличает его от нерелигиозного человека. Это отличие, которое является прежде всего отличием мировоззрения, Хеар именует словом «*blik*». *Blik* — это, например, уверенность человека в том, что некоторая ситуация будет развиваться именно так, как он считает, а не иначе, хотя фактов, свидетельствующих в пользу этого, может и не быть. *Blik* — это и ожидание человеком спокойной жизни как следствия своего правильного поведения (исполнения долга

---

<sup>7</sup> Текст Флю и его оппонентов был переиздан в сборнике [12].

и т. п.). При этом корректно, адекватно и полно эта уверенность не может быть выражена ни в каком высказывании. Она никак не связана с фактами и не выполняет объясняющей функции, однако выступает основанием, исходя из которого человек судит о том, что может выступать для него объяснением некоторого факта, а что — нет. Хеар, таким образом, переносит дискуссию о религиозном языке на совершенно другую почву: раньше эпистемологический статус предложения религиозного языка оценивался исходя из возможности применения к нему неопозитивистского критерия верификации или постпозитивистского критерия фальсификации, теперь же религиозный язык получает автономию относительно любого эмпирического или теоретического сциентистского критерия и требует к себе принципиально иного подхода.

«Иммунитет» предложений религиозного языка к процедуре фальсификации, на который указывал Флю и который служил основанием для отрицания их сколько-нибудь значимого эпистемологического статуса, сам по себе заслуживал отдельного исследования. Стивен Дэвис [13] обращает внимание на то, что содержание таких предложений отнюдь не изменяется до неузнаваемости при предъявлении религиозному человеку всё новых и новых фактов, которые потенциально могли бы быть фактами-фальсификаторами. В действительности, пишет Дэвис, оговорок, к которым прибегает религиозный человек в стремлении спасти предложение от фальсификации, всего две: он признает, что нельзя построить убедительное для всех доказательство существования бога; он признает, что у него нет ответа на проблему зла, который удовлетворил бы неверующего. Но пара этих оговорок не изменяет первоначальное предложение радикально, до неузнаваемости, а значит, оно обладает постоянством содержания, что является существенным свойством любого высказывания. Кроме того, для большинства верующих всё же существует некоторый предел веры: это могут быть, например, научные данные, опровергающие христианский догмат о воскресении, превышение допустимого предела человеческих страданий, обнаруженное правильное доказательство того, что бог не существует, выведенное из посылок, с которыми согласен сам верующий, и т. д. История знает и множество примеров отказа от веры вообще и отказа от некоторых догматов и положений веры (таких как индульгенции, сотворение мира в 4004 г. от рождения Христа). Это говорит о том, что предложения религиозного языка всё же фальсифицируются. Если основанием возможности фальсификации считать (как это делает Флю) некоторое потенциальное доказательство или факт, который бы убедил *всех* в том, что высказывание, до настоящего момента считавшееся истинным, ложно, то тогда нефальсифицируемыми следует признать не только предложения религиозного языка, но и многие положения науки, за исключением явных тавтологий, так как всегда найдутся люди — просто скептики или радикальные картезианцы, — способные сомневаться даже в самых очевидных вещах. Кроме того, в поддержку своего тезиса Дэвис предлагает ослабленный вариант аргумента Джона Хика об «эсхатологической верификации» (см. подробнее: [14]): предложения религиозного языка являются высказываниями, так как они могут оказаться верифицируемыми в будущем, причем эта верификация не обязательно будет связана с концом света и вторым пришествием.

Мы рассмотрели лишь несколько тем дискуссии о возможности фальсификации или верификации предложений религиозного языка, имевшей место в период,

когда неопозитивистский антиметафизический проект уже не был так популярен, как раньше, из-за крайностей своей методологической базы и невозможности корректного описания тех изменений, что происходили в науке в конце 50-х — начале 60-х годов прошлого века. Традиция аналитических исследований религии несравненно шире тех вопросов, что нам удалось осветить, хотя эти последние и составляют ее ядро.

## Литература

1. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: избранные тексты / сост., вступ. ст. и комм. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 28–33.
2. Ayer A. J. Language, truth and logic. Suffolk: Pelican Books, 1971. 206 p.
3. Айер А. Д. Язык, истина и логика (глава 6) // Аналитическая философия: избранные тексты / сост., вступ. ст. и комм. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 50–66.
4. Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 89–136.
5. Russell B. On Denotation // Mind, New Series. Vol. 14, No 56 (Oct. 1905). P. 479–493.
6. Рассел Б. Об обозначении / пер. с англ. В. А. Суровцева // Язык, истина, существование / сост. В. А. Суровцев. Томск: Изд-во Томского университета, 2002. С. 7–22. URL: [http://philosophy.ru/library/russell/denoting/denoting\\_r.html](http://philosophy.ru/library/russell/denoting/denoting_r.html) (дата обращения: 01.02.2014).
7. Russell B. My Philosophical Development. New York: Simon and Schuster, 1959. 279 p.
8. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. М.: ИД «Nota Bene», 1998. 424 с.
9. Wittgenstein L. I. A Lecture on Ethics // The Philosophical Review. Vol. 74, No 1 (Jan. 1965). P. 3–12.
10. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 288 с.
11. Strawson P. F. Truth // Analysis. Vol. 9, No 6 (Jun. 1949). P. 83–97.
12. Flew A., Hare R. M., Mitchell B. Theology and falsification: A Symposium // New essays in philosophical theology / ed. by A. Flew, A. MacIntyre. London: SCM Press, 1955. P. 96–108.
13. Davis S. T. Theology, Verification, and Falsification // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 6, No 1 (Spring 1975). P. 23–39.
14. Hick J. H. Faith and Knowledge. 2<sup>nd</sup> edition. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1966. 278 p.

Статья поступила в редакцию 17 февраля 2014 г.