



Я. Я. ВЕЙШ

**Из книги «Аналитическая философия
и религиозная апологетика»
(учение Л. Витгенштейна
и «игра религиозного языка»)**

Людвиг Витгенштейн является одним из наиболее оригинальных мыслителей западной философии XX в. Его влияние на интеллектуальную и культурную традиции, на идеологию ведущих капиталистических стран велико и многопланово. Причем глубина и масштабность этого влияния проистекают не только от содержания философских трудов и непосредственной профессиональной деятельности, но и от личностных качеств философа, от того «образа», который создавался при его жизни и — в еще большей мере — продолжает пополняться новыми нюансами по мере освоения его наследия многочисленными учениками и самозванными интерпретаторами. Совершенно прав А. Ф. Грязнов — автор весьма обстоятельной работы о Витгенштейне, рассматривая философское учение Витгенштейна под углом зрения «образа», синтезирующего различные стороны его деятельности¹.

Не вдаваясь в более подробный разбор учения и «образа» Витгенштейна (и отсылая читателя к упомянутой книге, насыщенной любопытным биографическим материалом и всесторонним анализом учения австрийского философа), отметим лишь некоторые основные обстоятельства, делающие Витгенштейна неординарной фигурой в интеллектуальной жизни Западной Европы первой половины XX в.

Примечателен уже тот факт, что как никто другой из философов этого периода Витгенштейн соединяет «континентальную» — немецкую (точнее, австрийскую) философию и культуру начала столетия с развитием философской мысли Великобритании,

¹ См.: Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985.

а через нее — с прочим англоязычным миром. Он родился в Вене в 1889 г. в семье богатого промышленника, получил отличное всестороннее образование, в том числе и посредством общения с артистическими кругами города. С 1912 г. и до кончины в 1951 г. Витгенштейн связан с Кембриджем, с его знаменитым Тринити колледжем. Здесь он, будучи студентом, а затем докторантом, преподавателем и профессором, учился, общался (хотя по природе был необщителен в светском понимании этого слова) с Б. Расселом, Дж. Муром, известным экономистом Дж. Кейнсом и другими прославленными деятелями английской академической среды. Но пленяющее своеобразие жизненного пути и личности Витгенштейна заключается в том, что академическая карьера в Кембридже неоднократно и неожиданно прерывалась длительными периодами отсутствия, во время которых он то жил отшельником в маленькой хижине на берегу фиорда в Норвегии, обдумывая свое первое крупное философское сочинение, то добровольцем воевал на фронтах первой мировой войны, то неудачно учительствовал в сельской школе в горных районах Австрии, то выступал в роли архитектора при строительстве дома своей сестры в Вене, то работал садовником в монастыре... И все эти перипетии жизненного пути не были продиктованы случайностями или жаждой приключений в стиле плутовского романа, а представляли собой мучительные поиски адекватного соотношения между развиваемыми философскими взглядами и собственной жизненной программой.

Еще одно своеобразие Витгенштейна как философа-реформатора, основателя новой традиции, связано с тем фактом, что большая — даже наиболее значительная часть его учения заключена в незаконченных манускриптах, в записях его лекций и семинаров студентами, в эпистолярном наследии и устном предании. Единственной крупной работой, изданной при жизни философа, является «Логико-философский трактат» (1921), приобретший огромную популярность в кругах логических позитивистов, а также в философской традиции англоязычных стран. Участниками Венского кружка на долгие годы «Трактат» воспринимался как наиболее адекватное изложение их программы, хотя сама работа была написана Витгенштейном без непосредственного влияния интеллектуальной среды, породившей логический позитивизм. Весь последующий период, особенно начиная с 1929 г., когда он стал преподавать в Тринити колледже, считается поздним периодом его творчества. Воззрения этого периода нашли отражение в изданном посмертно (1953) труде «Философские исследования», а также в целом ряде других изданий, содержащих записи лек-

ций, сделанных его студентами, в воспоминаниях коллег и учеников, в эпистолярном наследии, дневниках и т. п. Особое значение для определения отношения учения Витгенштейна к предмету религии представляют «Лекции и беседы об эстетике, психологии и религиозной вере», изданные по записям его учеников в 1966 г., из которых лекции, касающиеся религиозной веры, были прочитаны Витгенштейном около 1938 г. Примечательны также «Лекция по эстетике» (1965), записи под названием «О достоверности» (1980) и некоторые другие материалы.

Другая особенность Витгенштейна, занимающая умы исследователей, — специфический стиль философской рефлексии, в котором сочетаются четко отшлифованные положения (даже пронумерованные) с различного рода аморфными аллегориями, намеками, спонтанными всплесками озарения, освещающими те или иные познавательные-психологические ситуации, основанные на анализе употребляемого языка в соответствующем экстралингвистическом контексте. Такая разноликость дает возможность апологетам, сохраняя ударение на научном характере витгенштейновского учения, одновременно акцентировать его значимость для анализа широкого культурно-исторического контекста, в который, по их мнению, на равных правах с другими компонентами обязательно входит и религиозная вера: «Витгенштейн не сформулировал стандартные парадигмы философской рефлексии. <...> Он являлся, помимо прочего, и критиком культуры, обладающим необыкновенной чувствительностью к широкому спектру проблем, включая религиозные верования»².

Перечень подобных парадоксальных и причудливых качеств философа можно значительно расширить. Однако под углом зрения тематики настоящей работы целесообразно отметить лишь один момент. Наследие Витгенштейна представляет повышенный интерес для религиозной апологетики именно потому, что в данном случае в нем соединены как бы две философские традиции: традиция логического позитивизма с его «научностью», «современностью» и секулярностью (период «Трактата», или ранний Витгенштейн) и традиция лингвистического анализа (поздний Витгенштейн), таящая возможность для развертывания фидеистической аргументации.

По этой причине философия Витгенштейна, хотя в ней и содержатся элементы действительно глубокого осмысления различных

² High D. M. On thinking more crazily than philosophers do: Wittgenstein, knowledge and religious belief // Intern. J. Philosophy Religion. 1986. Vol. 19, № 3. P. 161.

сторон человеческой познавательной ситуации, тем не менее ввиду нечеткости изначальных гносеологических предпосылок и амбивалентности их изложения допускает возможность интерпретации в духе религиозной апологетики. В этом, между прочим, тоже одно из проявлений несостоятельности современной буржуазной «научной» философии. Как пишет А. Ф. Грязнов, «именно в мышлении Витгенштейна, как, пожалуй, никакого другого буржуазного философа нашего века, можно увидеть характерные кризисные черты, зафиксировать своеобразное замыкание философии на самой себе, неспособность вырваться из “лингвистического плена”, доведение до абсурдных пределов основных посылок субъективно-идеалистической гносеологии, откровенно иррационалистические мотивы»³.

Данная ситуация представляется весьма заманчивой для религиозных философов, ибо она дает возможность, манипулируя положениями позднего и раннего Витгенштейна, раздувать субъективно-идеалистические, иррационалистические моменты «первого» и одновременно акцентировать рационалистический, сциентистский подход «второго», тем самым создавая впечатление о разработке религиозными философами якобы научного и современного обоснования веры.

Основным тезисом позднего Витгенштейна, делающим его учение весьма удобным инструментом для религиозной апологетики, является получившая широкую известность концепция языковых игр. Эта центральная концепция его поздних работ ставит Витгенштейна в ряд основоположников лингвистической философии, являясь одновременно постоянным объектом ссылок со стороны религиозных апологетов. Правда, в силу отмеченной выше специфики творчества Витгенштейна — неопределенности и загадочности стиля изложения — концепция о языковых играх в основном объясняется через родственные и сходные категории, передается посредством различных аналогий и т. п. Опосредованно содержание этой концепции наличествует в таких понятиях, как «значение как употребление», «формы жизни», «грамматика поверхности», «глубинная грамматика» и другие. Аналогичным образом это содержание приходится вычленять и из различного рода аналогий, которые оставляют желать лучшего в смысле их однозначности и ясности. Это, например, аналогия между языком и набором инструментов в ящике, между употреблением языка и действиями каменщиков, возводящих дом, между языком и игрой в шахматы и другие. Все эти понятия и аналогии

³ Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. С. 9.

как в отдельности, так и в совокупности играют большую роль в религиозной апологетике и в различных сочетаниях присутствуют на страницах религиозно-философских сочинений. Поэтому дальнейшее их рассмотрение будет вестись именно в плане объяснения того, какими способами и в какой мере данные витгенштейновские положения служат основанием для создания апологетической аргументации. В целом же анализ витгенштейновской концепции языковых игр дан А. Ф. Грязновым, который отмечает наличие некоторого существенного (с нашей точки зрения) расхождения между представлениями в этом вопросе самого Витгенштейна и трактовками его последователей: «Конечно, языковые игры в концепции самого Витгенштейна — это своеобразная абстракция, выполняющая, помимо всего прочего, определенную методологическую функцию при анализе лингвистической деятельности. Многочисленные примеры различных языковых игр выступают реализацией излюбленного им метода «мысленных экспериментов». Однако некоторые последователи Витгенштейна абсолютизировали значение языковых игр, полагая, что каждая индивидуальная или общественная активность, а именно право, история, наука, этика, политика и религия, обязательно имеет свою особую «грамматику», и что основная задача философа-аналитика состоит в том, чтобы описывать эти различные «грамматики» и следить, чтобы они не смешивались. Такой буквальный подход к витгенштейновской идее вызвал к жизни целый жанр философско-аналитической литературы, не отличающейся, однако, ни особой оригинальностью точек зрения, ни плодотворностью решений»⁴.

Понятие языковых игр Витгенштейн в работе «Философские исследования» определяет следующим образом: вся совокупность того, что состоит из языка и действия, в которое оно вплетено языком-игрой». <...>

Следует, однако, иметь в виду, что приведенные определения не являются исчерпывающими. Их смысл передается еще и некоторыми аналогиями, наиболее популярной из которых, в том числе и среди религиозных философов, является сравнение между употреблением языка и игрой в шахматы (биографы Витгенштейна отмечают, что философ впервые проникся этой идеей, наблюдая за игрой в футбол). Основная черта, которая привлекает Витгенштейна в шахматах (как и в любой другой игре), — ее условность и то, что игра ведется в соответствии с определенными правилами. «Значение» фигуры, то качество,

⁴ Там же. С. 130–131.

которое отличает ее от других фигур, зависит от правил игры — от того, какие ходы игроки вправе совершать согласно этим правилам. Значение фигуры в шахматах — это ее роль в игре. Эта мысль Витгенштейна представляется весьма привлекательной для религиозных апологетов, ибо им важно подчеркнуть, что употребление религиозного языка — тоже своего рода условность, причем такая, при которой каждый ее элемент приобретает свое значение через контекст своего употребления.

Другим существенным элементом витгенштейновской теории языковых игр с точки зрения религиозной апологетики является вывод о многоплановости языка, о якобы наличии многих автономных языков. Следует сказать, что это положение Витгенштейна, хотя и изложено достаточно пространно, является одним из тех, которое с трудом поддается четкой интерпретации. Остается неясным, в чем именно Витгенштейн усматривает множественность языков, — то ли он выводит это положение из многообразия объектов, описываемых в языке, то ли связывает его с различными субъективными настроениями, влияющими на смысл употребляемых выражений, и т. д. Во всяком случае, проблема взаимосвязи множественности и уникальности, общего и единичного, особенно применительно к языку (или к единицам языка), у Витгенштейна не решена. И надо сказать, что эта нерешенность со всеми вытекающими отсюда последствиями унаследована религиозной апологетикой, которая в данном вопросе четко воспроизводит противоречия своей методологической основы.

Однако остановимся подробнее на некоторых размышлениях Витгенштейна. Для начала — на сравнении языка со старинным городом: «Наш язык может рассматриваться как старинный город: лабиринт маленьких улиц и площадей, старых домов и новых домов, в сочетании с различными периодами: и все это окружено множеством новых районов с прямыми регулярными улицами и единообразными домами»⁵. И всё. Никаких пояснений относительно того, как следует понимать эту аналогию, Витгенштейн не предлагает. Тем не менее, несмотря на загадочность данного параграфа (или благодаря этому), он стал одним из излюбленных для цитирования и весьма часто встречается в богословских трудах.

Более содержательным, на наш взгляд, является параграф «Философских исследований», тоже ставший классическим

⁵ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. 18 // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI.

в апологетической литературе. Витгенштейн здесь четко ставит вопрос о множественности языков. Приведем его в полном виде: «Сколько же различных предложений существует? Скажем, утверждений, вопросов и команд? Существует *бесконечное* множество: бесконечное множество того, что мы называем «символами», «словами», «предложениями». И эта множественность не является чем-то неподвижным, раз и навсегда данным; новые типы языка, новые языки-игры, так сказать, обретают существование, а другие устаревают и забываются (мы можем составить некоторое представление об этом по изменениям в математике)»⁶.

Из приведенной цитаты следует, что понятие языковых игр служит для Витгенштейна средством акцентирования мысли о множественности и неустойчивости языкового употребления и связанной с ним человеческой деятельности или «форм жизни» вообще. Однако в других высказываниях, где Витгенштейн, конкретизируя данную мысль, приводит отдельные примеры из этого множества (например, в «Коричневой книге» перечислены 73 случая употребления языковых игр), видно, что он все-таки стоит не на позициях крайнего лингвистического релятивизма и номинализма. Примеры, приведенные Витгенштейном, свидетельствуют о том, что под языками-играми понимаются некоторые достаточно устойчивые совокупности языковой деятельности, связанные с различного рода интенциями и результатами употребления языка (отсюда — возможность бихевиористского и инструменталистского толкования), психологическими состояниями говорящего (отсюда — менталистские интерпретации и психологизм), и т. д.

«Рассмотрите множественность языковых игр на следующих примерах, а также на других:

дача распоряжений и принятие распоряжений;

описание какого-либо объекта;

данные его измерения;

воссоздание объекта по описанию (рисунку);

репортаж о событии;

<..>

перевод с одного языка на другой;

высказывание просьбы, благодарности, обругивание, приветствие, молитва».

Параграф заканчивается следующими рассуждениями: «Интересно сравнить множественность различных видов слов и пред-

⁶ Там же. 23.

ложений с тем, что говорят логики о структуре языка (включая автора «Логико-философского трактата»)»⁷.

Этой последней фразой, между прочим, по единодушному мнению интерпретаторов, подчеркивается тот факт, что Витгенштейн сам проводил разграничение между первым периодом своей деятельности и последующим философским творчеством, отрекался от некоторых взглядов, изложенных в «Трактате». Но с точки зрения использования его наследия религиозной апологетикой более важно подчеркнуть в вышеприведенной цитате два других момента. Во-первых, скрупулезное перечисление различных сфер, в которых обычный язык приобретает другое обличье, становясь как бы другим «языком», и, во-вторых, то, что среди этих сфер Витгенштейном упоминается молитва (религиозная).

Примечательно, что в отсутствие четких и в полной мере удовлетворяющих теологов высказываний Витгенштейна на предмет религиозной веры этот последний факт наполняется большой значимостью. У. Хадсон, например, оценивает приведенную цитату следующим образом: «В этом параграфе в сжатой форме изложены многие из основных идей Витгенштейна по поводу языковых игр. Список приводимых им примеров является наиболее разнообразным из всего того, что можно встретить в его сочинениях. В данном абзаце Витгенштейн также четко сопоставляет свою теорию «значения как употребления», которая предназначена для объяснения и обоснования его доктрины языковых игр, с теорией значения, основанной на сравнении языка с картинами, которую он предлагал в «Трактате», и отвергает последнюю как явно несостоятельную. Обе излюбленные аналогии Витгенштейна, а именно: язык как игра и язык как инструмент, употребляются в данном параграфе и взаимосвязь между языком и «формами жизни» четко подмечена»⁸.

Другой аналогией, с помощью которой Витгенштейн передавал идею множественности языковых игр, является сравнение языка с инструментами: «Думайте об инструментах в ящике [мастера]. В нем находятся молоток, плоскогубцы, пила, отвертка, линейка, котелок с клеем, клей, гвозди, шурупы; функции слов столь же различны, сколь различны функции этих предметов (и в обоих случаях наличествуют общие черты)»⁹.

⁷ Там же. 23.

⁸ *Hudson W. D. Wittgenstein and religious belief. London, 1975. P. 51.*

⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования. 11 // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI.

И далее: «Смотрите на предложение как на инструмент и на его значение как на употребление»¹⁰.

Очевидно, такого рода замечаниями Витгенштейн хотел подчеркнуть функциональный, деятельный характер языка и зависимость значения его различных единиц (слов, предложений) от этого качества. Более того: идея функционирования подразумевает и цель, к которой приведет процесс, во имя которой он осуществляется. Ведь инструмент существует не сам по себе, а для того, чтобы с его помощью что-то делать, создавать. Поэтому, наверное, можно утверждать, что данные положения Витгенштейна легли в основу тех разработок, которыми в дальнейшем занимался Джон Остин, т. е. исследованием силы воздействия языка на окружающий мир (об этом пойдет речь в соответствующем параграфе). У Витгенштейна эта идея наличествует лишь в зародышевой форме и связана не с психологическим воздействием языка (как у Остина), а с чисто внешним соотношением между произнесением определенных слов, предложений и т. д. и соответствующими действиями. Витгенштейн как бы специально оговаривает: «Грамматика не говорит нам, как язык должен быть построен, с тем чтобы он выполнял свою задачу — производить определенное воздействие на людей. Она лишь описывает, но ни в коей мере не объясняет употребление знаков»¹¹. Для Витгенштейна язык не является инструментом в том смысле, чтобы с его помощью осуществлять какие-либо цели, выходящие за рамки языковой деятельности, или, во всяком случае, это Витгенштейном нигде эксплицитно не утверждается. Экстралингвистические функции языка были исследованы Остином, на учение которого тоже охотно ссылаются религиозные апологеты.

Еще одно положение позднего Витгенштейна, которое широко используется в религиозной апологетике, — это категория формы жизни. Следует сказать, что из всех категорий, созданных Витгенштейном, данная, пожалуй, — одна из наиболее сложных, суть которой весьма трудно уловима; тем не менее некоторые аналитические философы (например, Стросон) считают ее наиболее значительной частью витгенштейновского учения. С точки зрения задач, поставленных религиозной апологетикой, однако, она имеет определенное сходство с концепцией языковых игр, и основная ценность ее усматривается в том, что этой категорией особо подчеркивается тесная взаимосвязь между языком

¹⁰ Там же. 421.

¹¹ Там же. 496.

как формой деятельности (т. е. употреблением языка) и прочей жизнедеятельностью людей: «Составить представление о языке, — говорит Витгенштейн, — значит составить представление о форме жизни»¹².

Выразительным (хотя далеко не полностью ясным) примером того, что Витгенштейн имеет в виду, говоря о формах жизни, являются его размышления на тему «язык и лев», содержащиеся в известной фразе: «Если бы лев мог говорить, мы бы не поняли его»¹³. Данная фраза была бы еще более загадочной, если бы ей не предшествовали следующие соображения: люди, не разделяющие привычные нам формы жизни, могут быть совершенно не поняты нами. Даже если мы знаем язык какой-либо страны, но ее традиции остаются полностью чуждыми для нас, мы пребываем в растерянности, не понимая, о чем говорят.

Благодаря усилиям комментаторов (в особенности апологетов), можно предположить, что Витгенштейн, вероятно, хотел указать на некоторое фундаментальное различие в «языках», представляющих различные культуры, и что «значение» языка в конечном итоге зависит от понимания соответствующей культуры. Причем комментаторы подчеркивают, что Витгенштейн имеет в виду не просто психологические трудности, связанные с освоением другой культуры, а, скорее, феноменологическое установление основы понимания, того, как культура, образ жизни выступают в качестве окончательного смыслообразующего рубежа языка.

Следует сказать, что абсолютизация этого момента, преувеличение роли формы жизни как основы языка, его смысла и значения, метафизический отрыв одной культуры от общечеловеческой цивилизации как таковой лежат в основе фидеистически апологетических построений многих религиозных философов. Причем такая абсолютизация и метафизический отрыв приводят фидеистов к весьма неожиданным выводам.

Изложенный смысловой оттенок категории «формы жизни», связанный с глубинным обоснованием интеллигибельности языка через ее тесную взаимосвязь с тем культурным фоном, на котором протекает жизнедеятельность людей, подводит к другой витгенштейновской категории, имеющей значительное распространение в религиозной апологетике. Это — подразумеваемое предположение (*tacit presupposition*).

¹² Там же. 19.

¹³ Там же. С. 223. Во второй части «Философских исследований нет привычной для Витгенштейна нумерации положений; поэтому ссылки приводятся на страницы. — *Ред.*

Связь между подразумеваемым предположением и формами жизни, как можно судить по не совсем четким высказываниям Витгенштейна, такова, что оба они служат для описания «последнего рубежа», «границы» верификации. Как уже было отмечено, одним из основных пороков логико-позитивистского принципа верификации явилось отсутствие или невозможность установления границы, возле которой процесс верификации должен остановиться. Представляется, что различие между формой жизни и подразумеваемым предположением заключается в том, что форма жизни мыслится Витгенштейном как «объективная» граница верификации, а подразумеваемое предположение — как ограничение языкового и мыслительного процесса, связанного с чем-то напоминающим экзистенциалистское «решение». Согласно витгенштейновскому представлению о подразумеваемом предположении, всякий процесс мышления приходит в конечном итоге к такой точке, где человек может всего лишь заявить: «Я мыслю так потому, что я так мыслю».

Требования представить обоснование тому, что я говорю, «достигают скалистого дна, где моя лопата останавливается». Тогда я склонен сказать: «Я просто поступаю таким образом»¹⁴.

Пояснением этой мысли могут служить два довольно пространных (для Витгенштейна) высказывания с размышлением философа по поводу таких концептов, как «единство природы» и «душа». В первом случае объектом анализа по существу является то, что диалектико-материалистической философией квалифицируется как материальное единство мира. Все наши размышления о природе, говорит Витгенштейн, опираются на незыблемую уверенность в отношении ее единообразия, регулярности, закономерности и т. п. «Никто не заставит меня сунуть руку в огонь, хотя [этот опыт] относится исключительно к прошлому, когда я обжегся»¹⁵. Сама идея возможности разумно обсуждать проблему, является ли природа единой, кажется Витгенштейну смехотворной. У человека нет представления о природе вне концепта «единая природа», подчеркивает он.

Другим концептом выступает «душа». Употребление этого понятия применительно к другим людям, уверенность, что они — тоже одушевленные существа, согласно Витгенштейну, настолько естественно, что не подлежит никакому сомнению. И поэтому «все то, что мы делаем в языковых играх, опирается на подразумеваемое предложение»¹⁶.

¹⁴ Там же. 217.

¹⁵ Там же. 472.

¹⁶ Там же. С. 179.

Комментируя данное положение Витгенштейна, Хадсон делает из него гносеологические выводы, распространяя их на познавательный процесс в целом. С этой целью он избирает некоторые традиционные эпистемологические категории — такие, как соотношение между чувственным восприятием и физическими объектами, а также способ взаимосвязи прерывного и непрерывного, и приходит к выводу, что в конечном итоге все рассуждения по этому поводу тоже опираются на подразумеваемые предположения. Он спрашивает: «Вправе ли мы логически полагать, что наличие прерывного может послужить свидетельством непрерывного? Не окажется такое свидетельство всегда неадекватным?»¹⁷. И далее в подтверждение позиции, которая фактически в рамках субъективного идеализма направлена как будто против агностицизма, Хадсон ссылается на Стросона, который в своей работе «Индивиды» писал: «Условием того, что мы имеем данную концептуальную схему (т. е. концептуальную схему здравого смысла или науки, согласно которой мы говорим о физических объектах на основе чувственных данных. — Я. В.), является безоговорочное признание связи отдельного и целого, по крайней мере в некоторых случаях непрерывного наблюдения». <...>

Витгенштейн разделял общую установку логического позитивизма относительно того, что задача философии — выявлять так называемые псевдопроблемы, возникающие в результате неправильного употребления языка. Его концепция «значения», разработанная во второй период деятельности и отличающаяся от установок «Трактата», привела к представлениям о философствовании как о терапевтической деятельности. «Философ — это человек, который, прежде чем он доберется до понятий здравого смысла, должен вылечить многие собственные интеллектуальные заболевания»¹⁸. Примечательно, что для более полной передачи этой идеи Витгенштейн употребляет образ, который особенно по душе религиозным апологетам. Во всяком случае он представляется им достаточно «загадочным» и «таинственным». Понятие это — «зачарованность сознания». Витгенштейн говорит о философии как о чем-то таком, что помогает человеку вести борьбу с «зачарованностью сознания». Философские проблемы должны решаться путем проникновения в механизм нашего языка, сопротивляясь постоянному влечению к их неправильному пониманию. Философские проблемы решаются не путем получения новой информации, а посредством переосмысления того, что мы уже

¹⁷ Ibid. P. 58.

¹⁸ Wittgenstein L. Culture and value. Oxford, 1980. P. 44.

знаем. В другом месте Витгенштейн замечает, что философские проблемы возникают тогда, когда «язык уходит в отпуск»¹⁹, или когда «язык работает вхолостую» (без нагрузки. — Я. В.).

Зачарованность сознания, по Витгенштейну, возникает в результате смешения «глубинной грамматики» и «грамматики поверхности». Эти понятия требуют некоторого пояснения. Под словом «грамматика» в работах Витгенштейна подчас скрывается указание на то, что отдельные элементы языка слаженно вплетены в систему конкретной языковой игры. По всей вероятности, Витгенштейн здесь употребляет понятие «грамматика» подобно тому, как понятием «логика» иногда обозначают общий пафос, общую когерентность какого-то изложения. Поэтому, наверное, можно говорить о «глубинной скрытой логике» в противовес поверхностной «видимой» логике. Витгенштейн нигде полностью не раскрывает разницу между этими двумя уровнями логики (или грамматики) языка, но кажется, что в результате их взаимодействия возникает то, что он называет «зачарованностью сознания». Для религиозной апологетики эти понятия особенно ценны тем, что, размышляя о «зачарованности сознания», Витгенштейн специально намекнул (всего лишь одной фразой) на ее связь с «языком религии», т. е. теологией. Имеется в виду положение «Философских исследований», где сказано следующее: «Грамматика говорит нам о том, что собой представляет предмет (теология или грамматика)»²⁰. И всё. Более подробных разъяснений у Витгенштейна в данном абзаце нет.

Комментируя эту фразу, У. Хадсон подчеркивает, что заключенное в скобки особенно важно с точки зрения апологетики: «Теология является языковой игрой (или совокупностью языковых игр), посредством которой мы говорим о Боге или о боге. Правила этой игры определяют, что собой представляют Бог или бог как объект. Для религиозной философии жизненно важно иметь полную ясность на этот счет, и единственная возможность приобретения такой ясности — это наблюдение и описание того, как о Боге или боге говорят верующие»²¹.

Таким образом, витгенштейновский тезис о том, что язык мистифицирует сознание, стал излюбленным приемом религиозных философов. В различных вариантах и модификациях он встречается почти во всех работах лингвистико-аналитической

¹⁹ Витгенштейн Л. Философские исследования. 38 // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI.

²⁰ Там же. 373.

²¹ Hudson W. D. Wittgenstein and religious belief. P. 66.

апологетике. Подробный анализ приема впереди, здесь же приведем лишь один выразительный пример: «Те, например, кто выступает за или против религии, подчас относятся к вере в бога так, словно это научная гипотеза. Апологеты религии порой требуют признания правомерности веры в бога на основании имеющихся в пользу этого доказательств, подобно тому, как доказательствами обосновывается научная теория. Аналогичным образом противники религии подчас утверждают, будто религиозные верования следует отбросить потому, что, не будучи эмпирически фальсифицируемыми наподобие научных гипотез, они заслуживают статуса бессмысленных утверждений»²².

Кроме использования в целях апологетики отдельных характерных аналогий и парадигм витгенштейновского учения, некоторые религиозные философы обращаются и к более общим, гносеологическим принципам лингвистико-аналитической философии, пытаясь нащупать ее идеалистическую основу. Важное место здесь занимают анализ витгенштейновских идей соотношения языка и действительности, его концепция значения. Эта тема проходит через все учение Витгенштейна и, оставаясь по существу однообразно-идеалистической, в различных модификациях проявляется как в раннем, так и позднем периоде его творчества²³. В работах позднего Витгенштейна проводится двойное различие между языком и действительностью. С одной стороны, реальность конституируется в результате употребления языка — это типично субъективно-идеалистическая установка, но, с другой стороны, природа сама в какой-то мере ограничивает «произвол» языка, создает естественные рамки для его функционирования. Эта опять же не вполне четкая позиция вытекает из следующего примера, разбираемого Витгенштейном: «Есть одна вещь, о которой нельзя сказать, что ее длина — один метр, равно как и нельзя сказать, что ее длина — не один метр. Это — стандартный эталонный метр в Париже. Этим, однако, указанному эталону не приписываются какие-то необыкновенные свойства, а лишь указывается на ту специфическую роль, которую он играет в языке-игре, употребляющем понятие метр»²⁴. Словом, эталонный метр в Париже служит своего рода онтологическим обоснованием слова «метр» и, следовательно, лингвистические

²² Ibid. P. 60.

²³ См.: Moore A. W. Transcendental idealism in Wittgenstein and theories of meaning // *Philos. Quart.* 1985. Vol. 35, N 139. P. 134–155.

²⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. 50 // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI.

правила употребления слова «метр» требуют, чтобы все метры согласовывались с дефиницией: «метр — это то, что соответствует эталону в Париже», тогда как сам этот метр мог бы быть и другим — большей или меньшей длины.

Вышеприведенные рассуждения Витгенштейна импонируют религиозным философам тем, что здесь скрыта возможность нащупать переход от субъективного к объективному идеализму. Представляется, что эта проблема, несмотря на теоретическую деликатность, тем не менее вполне разрешима, и приведенный пример наглядно это иллюстрирует. Стоит только автору-позитивисту подметить некоторые погрешности в словоупотреблении, из коих следует, что, кроме условного, слова обладают и реальным содержанием (т. е. заговорить об онтологическом статусе языка), как теологи тут же делают далеко идущие выводы, будто языковая игра, содержащая слово «бог», подразумевает *реальное* существование бога и т. п.

Весьма важным аспектом учения Витгенштейна с точки зрения религиозной апологетики является разрабатываемое им понятие «мистическое». Примечательно, что оно встречается уже в «Трактате», причем там оно тесно вплетено в стройную систему логической аргументации и составляет весьма своеобразный акцент в учении раннего Витгенштейна. И хотя он отнюдь не отождествлял понятие мистического с чем-то таинственным и мистическим в обыденном понимании этих слов, тем не менее мистическое является объектом пристального внимания со стороны фидеистов. Определенным образом истолкованная концепция мистического, содержащаяся в «Трактате», наряду с соответствующим анализом более поздних размышлений Витгенштейна по поводу «абсолютных ценностей» этики и эстетики, а также религии, является поводом, который дает возможность некоторым комментаторам сгладить различие между ранним и поздним периодами творчества Витгенштейна и проводить мысль о том, что с точки зрения апологетического потенциала взгляды Витгенштейна представляют собой единое целое. Утверждается в этой связи, что его концепция мистического органически сочетается с теми тезисами обоих периодов, которые трактуют задачи и предмет философии, проблему значения, языка и т. п.

В Предисловии к «Логико-философскому трактату» Витгенштейн выдвигает задачу «поставить границу мышлению, или, скорее, не мышлению, а выражению мыслей»²⁵.

²⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 29.

Таким образом, задача «Трактата» — поставить границу тому, что может быть изложено в логических картинах фактов, составляющих предложения. То положение вещей, которое отражается в картинах фактов, должно быть, по Витгенштейну, логически возможным положением вещей. Невозможно в языке нечто такое, что «противоречит логике», подобно тому, как в геометрии невозможно изобразить посредством координат фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки. Для иллюстрации этой мысли Витгенштейн проводит аналогию с известным в богословских кругах положением, согласно которому «бог может создать все, за исключением того, что противоречит законам логики». Подобным образом «мы не могли бы сказать о каком-либо “нелогическом” мире, как он выглядит»²⁶.

Но, как уже было отмечено, отождествление языка только с логическим — панлогизм, свойственный учению Витгенштейна, сужает ареал действия языка, ставит проблему, как быть с «остальным языком», с той частью языкового общения людей, которая является существенным компонентом их жизнедеятельности, хотя явно не согласуется с логикой. В «Трактате» Витгенштейн выразил данную дилемму в форме противопоставления того, «о чем можно сказать», тому, «о чем следует умалчивать», и сделал это в явно антиметафизическом, более того — в атеистическом ключе. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести вполне недвусмысленные положения, составляющие основу последних страниц «Трактата», где сосредоточены главные мировоззренческие выводы всего сочинения. Например, знаменитый абзац о правильном методе: «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, — следовательно, кроме предложений естествознания, — и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника — он не чувствовал бы, что мы учим его философии, но все же это был бы единственный строго правильный метод»²⁷.

Или же можно указать на некоторые важнейшие идеи, касающиеся таких понятий, как смерть («Смерть не [есть] событие жизни. Смерть не переживается»²⁸), бессмертие человеческой

²⁶ Там же. 3.031.

²⁷ Там же. 6.53.

²⁸ Там же. 6.4311.

души, Бог («Как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире»²⁹) и другие. Все они эксплицитно направлены против теистического истолкования учения «Трактата». Витгенштейновская установка по отношению к скептицизму — позиции, с помощью которой апологетам нередко удается протащить фидеистические выводы, достаточно ясна: «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать»³⁰.

Тем не менее сам факт того, что Витгенштейн уделял столь значительное внимание понятию мистического, наряду с некоторыми относительно неясными положениями, содержащимися в «Трактате», дает возможность религиозным философам нащупать общую субъективно-идеалистическую подоплеку его раннего учения и подводить под общий антирелигиозный настрой всей работы фидеистическую аргументацию.

С этой целью в первую очередь используется неудовлетворенность «здравого смысла» узко логическим подходом автора «Трактата» к основным философским проблемам, и в частности к проблеме языка. В какой-то мере на это затруднение указал уже Б. Рассел — автор введения к английскому изданию «Трактата» (1922). Он обратил внимание на «некоторое чувство интеллектуальной неудовлетворенности» по этому поводу. И хотя «неудовлетворенность» Рассела вылилась в строго логические соображения, не имеющие ничего общего с теистическими истолкованиями, тем не менее эксплуатация подобного отношения ныне стала нормой лингвистико-аналитической религиозной апологетики.

Такой подход подкрепляется еще и соответствующими комментариями по поводу отдельных положений «Трактата», допускающих — в силу их неопределенности — различное толкование. Это, в частности, тезис о том, что мистическое проявляется (обнаруживает себя): «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое»³¹. Далее — указание Витгенштейном на связь между понятиями: мистическое, трансцендентальное, логическое, этика, эстетика и другие, без эксплицитного раскрытия характера этой связи. Это, например, положения типа: «Логика не теория, а отражение мира. Логика трансцендентальна»³²; «этика не может быть высказана. Этика

²⁹ Там же. 6.432.

³⁰ Там же. 6.51.

³¹ Там же. 6.522.

³² Там же. 6.13.

трансцендентальна (этика и эстетика едины)»³³; «Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как ограниченного целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое»³⁴ и некоторые другие.

И, наконец, следует упомянуть крылатое выражение, еще более афористичное, нежели другие положения «Трактата»: «Мы чувствуем, что если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты», с последующим типично витгенштейновским пояснением: «Тогда, конечно, больше не остается никаких вопросов; это как раз и есть ответ»³⁵.

С точки зрения религиозной апологетики все указанные положения представляют собой весьма существенные мотивы для соответствующей фидеистической интерпретации раннего Витгенштейна — его знаменитого логически-позитивистского «Трактата». Хотя, на самом деле, если отвлечься от общего субъективно-идеалистического характера этой работы, доктрина мистического, изложенная в ней, в принципе дает возможность и ее секулярного истолкования. Она связана в первую очередь с границами познания и проявляется в морали и в специфическом мироощущении. Особое чувство отношения к миру, возвышенное этико-эстетическое отношение к нему и есть, по Витгенштейну, мистическое.

Представляется, что в современных условиях, в связи с возрастанием в марксистской философии интереса к феноменологической проблематике и к вопросам субъективности, критическое освоение секулярного потенциала витгенштейновской концепции мистического могло бы послужить более адекватному раскрытию содержания таких категорий, как мироощущение, интуитивное и другие. В «Трактате» мистическое не раскрывается как специфически религиозное — такие выводы Витгенштейном не делаются. Фактически понятие мистического в «Трактате» служит своеобразным выражением характерной логически-позитивистской установки, согласно которой задача философии — отделить «язык науки» от «бессмысленных утверждений». Его фидеистическое истолкование — результат деятельности комментаторов, которые опираются в основном на работы позднего периода, где связь между мистическим как таковым и религиозным феноменом раскрыта в несколько ином ключе.

³³ Там же. 6.421.

³⁴ Там же. 6.45.

³⁵ Там же. 6.52.

В лекции, прочитанной в Кембридже примерно через десять лет после выхода в свет «Трактата», Витгенштейн приводит два примера и скрупулезно разбирает их с тем, чтобы дать ментальный и психологический анализ этического и религиозного переживания. Первый пример касается удивления человека, размышляющего о существовании мира. Тут Витгенштейн пытается уловить психологические нюансы, отличающие удивление по поводу существования какого-либо отдельного предмета, с одной стороны, от удивления по поводу существования мира как такового, с другой.

Не лишено смысла, говорит Витгенштейн, удивляться тому, что существует нечто, что могло бы и не существовать (например, дом). Но это нонсенс — утверждать, будто я удивлен существованием мира, потому что я не могу представить мир несуществующим.

Второй пример касается чувств уверенности и спокойствия, присущих человеку безотносительно к тому, что с ним может произойти. Это — нонсенс, говорить, будто я чувствую себя абсолютно спокойно, несмотря ни на что, что может со мной случиться, потому что у меня нет представления о том, что является противоположным происходящему.

В приведенных примерах важно обратить внимание на то, что здесь Витгенштейн не ставил своей целью (судя по контексту) прийти к каким-либо религиозным или хотя бы квазирелигиозным заключениям. Суть их всего-навсего в том, что человек (по Витгенштейну) не в состоянии представить (и выразить с помощью языка — что одно и то же) такое положение вещей, когда ничего не существует и ничего не происходит, ибо в его распоряжении нет никаких эмпирических данных, подтверждающих или выражающих такую ситуацию. Поэтому такие утверждения «бессмысленны» в типичном логико-позитивистском смысле этого понятия.

Таким образом, даже во второй период деятельности (во всяком случае, в начале этого периода) в вопросе о статусе религии Витгенштейн занимал достаточно четкую позицию — религиозные предложения (равно как и этические и эстетические) являются бессмысленными, ибо пытаются выйти за пределы языка (и действительности). Причем «эти бессмысленные утверждения являются таковыми не по той причине, что я не сумел подыскать правильные выражения, но потому, что их бессмысленность является самой их сутью. Оказывается, что то, что я хотел с их помощью совершить, это заглянуть *по ту сторону мира*, то есть — по ту сторону значимого языка»³⁶.

³⁶ Цит. по: *Nielsen K. An introduction to the philosophy of religion. London, 1982. P. 54.*

Приведенная мысль и ее аргументация в лекции Витгенштейна весьма примечательны по той причине, что здесь проявляется специфическая роль его учения для религиозной апологетики. Она знаменует собой переход от установок логического позитивизма к лингвистическому анализу. Именно на этом стыке двух разновидностей неопозитивизма яснее всего обнаруживается сопряжение учения Витгенштейна как с атеистическим свободомыслием (половинчатым и непоследовательным), так и с религиозной апологетикой (недостаточно разумной и убедительной). Если читать вышеизложенные положения глазами логического позитивизма, то нетрудно заметить, что Витгенштейн последовательно отгораживает «то, что можно сказать» от «того, о чем следует молчать» — иными словами, науку от бессмыслицы. В то же время религиозная апологетика (и тоже не без основания) предлагает другую интерпретацию названных положений, и ключевым понятием тут является слово «мистическое». Если «бессмысленное» толковать как «ненужное», «негодное», «отметаемое», то получается один результат, а если в него вкладывать смысл «невыразимое», «мистическое», то результат может получиться совсем иным — пригодным для религиозной апологетики.

Но, несмотря на ту или иную интерпретацию (а на этом, собственно, зиждется весь спор между секулярными и фидеистическими ответвлениями лингвистического анализа), определенный интерес представляет вопрос об отношении самого мыслителя к подобного рода альтернативе. Считал ли Витгенштейн, что его учение направлено на утверждение секулярного, научного мировоззрения, или наоборот — поддержал ли бы он его интерпретацию в религиозно-апологетическом духе? Биографами и комментаторами творческого наследия Витгенштейна накоплен значительный материал, позволяющий представить ответ на этот вопрос.

Биографы Витгенштейна, рассматривая вопрос о его отношении к религии в личностном плане, отмечают определенную амбивалентность. С одной стороны, подчеркиваются арелигиозность мыслителя, даже его атеистическая позиция, его отрицательное отношение к посещению церкви, несовершенство им религиозных обрядов и т. п. Отмечается также тот факт, что в 1920-е гг. — в период, когда Витгенштейн интенсивно общался с представителями Венского кружка, имел беседы со Шликом, Вайсманом, он в целом разделил их строго сциентистские, антирелигиозные установки. К тому же имеются указания, что Витгенштейн сам причислял себя к неверующим и с профессиональной точки зрения, т. е. как философ, рассматривал религию в духе непредвзятости, «со стороны» — как интересующий его феномен, не более.

Это дает повод некоторым биографам (думается, вполне справедливо) утверждать, что «мы просто не знаем, через какие фазы прошли воззрения Витгенштейна на этот предмет (религию. — Я. В.); мы лишены возможности сказать, как он соотнес бы различные идеи по этому поводу»³⁷.

Что же касается личных взглядов Витгенштейна на религию, а также его личных убеждений, то биограф Хадсон приходит к следующему выводу: «Исходя из того, что он сказал в своих лекциях о религиозной вере, и с учетом полного отсутствия в его жизни чего-либо такого, что могло бы быть охарактеризовано как участие в религиозном культе, не остается сомнений, что он вполне определенно считал себя неверующим»³⁸.

Однако, поскольку учение Витгенштейна, поворот, совершенный им от логического позитивизма к лингвистическому анализу, является теоретической основой лингвистико-религиозной апологетики, биографы-фидеисты пытаются отыскать в характере и жизненной позиции Витгенштейна такие черты, которые согласовывались бы с апологетической аргументацией, опирающейся на его учение. И, действительно, таких штрихов в психологическом портрете основоположника лингвистического анализа оказывается немало, что, между прочим, вполне определенным образом свидетельствует о влиянии окружающей среды на характер творческой личности и на создаваемую им теоретическую систему. В данном случае упор делается на определенную склонность Витгенштейна к мистицизму, подчеркиваются его болезненное чувство вины, фанатическая увлеченность и тому подобные качества, обусловленные якобы его воспитанием и зигзагами жизненного пути. Отмечается, в частности, тот факт, что, хотя по отцовской линии ближайшие предки Витгенштейна — протестанты, мать его исповедовала католическую веру и будущий философ в детстве воспитывался в духе католицизма. Известно также, что и похороны Витгенштейна были совершены по католическому обряду. Кроме того, биографы отыскивали целый ряд моментов, характеризующих Витгенштейна как сверхчувствительного, экзальтированного человека. Говорится о его аскетическом образе жизни в Кембридже, необщительности, культивировании им чувства греховности, собственной вины и т. д. Напоминают, что в 1920-е гг., когда Витгенштейн учительствовал в сельской местности в Австрии, отказавшись от комфорта, который мог быть обеспечен ему у семейного очага

³⁷ Hudson W. D. Wittgenstein and religious belief. P. 151.

³⁸ Ibid. P. 10.

в Вене, он стал на путь сознательного жертвоприношения в духе христианского милосердия.

Касаясь непосредственно взаимосвязи профессиональной деятельности Витгенштейна и его отношения к религии, биографы-апологеты особенно подчеркивают некоторый нюанс, существенно отличающий, с их точки зрения, позицию Витгенштейна от позиции, занимаемой по вопросу об отношении к религии логическими позитивистами. В частности подчеркивается, что в отличие от воинственно-непримиримой антирелигиозной позиции, занимаемой представителями Венского кружка, Витгенштейн при случае выражал уважение к верующим, с пониманием относился к их убеждениям. Например, на основе воспоминаний Карнапа утверждается, что «однажды, когда Витгенштейн высказался о религии, контраст между его позицией и позицией Шлика стал отчетливо ясен... Оба, конечно, согласились в том, что доктрины религии в ее различных формах лишены теоретического содержания. Но Витгенштейн отверг точку зрения Шлика, будто религия относится к детской фазе цивилизации и медленно исчезнет по мере развития культуры»³⁹.

В лекциях, читанных студентам Кембриджского университета в конце 1930-х гг., Витгенштейн подверг лингвистико-аналитическому разбору понятие «вера» (в общем смысле слова) и в этой связи разбирал различного рода ситуации, в которых понятие «вера» употребляется как часть религиозного языка. Записи этих лекций студентами (в Предисловии четко оговорено, что «ничего, содержащееся в этой книге, не было написано самим Витгенштейном») составляют часть опубликованной в 1966 г. работы «Лекции и беседы об эстетике, психологии и религиозной вере». В лекциях содержатся некоторые формулировки, выдержанные в логико-позитивистском, а религиозном ключе. Например: «Когда я вспоминаю, чему меня обучали в отношении бога, это не является чем-то таким, что мы можем проверить или [чему мы можем] найти способы проверки»⁴⁰. Значительная часть витгенштейновских размышлений на тему религии в «Лекциях» строится вокруг таких характерных понятий христианской веры, как «страшный суд», «загробная жизнь», «воздаяние» и другие. Разбирая соответствующие ситуации, в которых верующие употребляют выражения, содержащиеся в данных догматах, Витгенштейн подвергает их логически-пси-

³⁹ Цит. по: *Hudson W. D. Wittgenstein and religious belief*. P. 139.

⁴⁰ *Wittgenstein L. Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief* / Ed. by C. Barrett. Oxford, 1966. P. 60.

хологическому анализу. Причем делает он это таким образом, что во всех случаях обнаруживаются некоторые существенные расхождения при интроспекции данных «языковых ситуаций» в зависимости от того, употребляются ли они верующими или неверующими. Общий вывод — наличие веры или неверия изменяет смысл употребляемых языковых структур, ставит их в отличающиеся «логические классы», изменяет их статус. И хотя в контексте данного анализа Витгенштейн не употребляет понятие «языковая игра», не остается сомнений в том, что сравнение употребления одних и тех же языковых выражений верующими и неверующими служит в первую очередь для того, чтобы делать на этой основе эпистемологические выводы. Это явствует хотя бы из того, что витгенштейновский анализ оперирует понятиями «доказательства», «знания» и другими.

Например, разбирая ситуацию, в которой верующий утверждает, будто он знает, когда наступит день «страшного суда» и что его *знания* в этой области опираются на сновидение, Витгенштейн рассуждает следующим образом: «Если вы сравните это с чем-либо таким, что в науке называется доказательством, вам не следует допускать, будто кто-либо может трезво аргументировать следующим образом: Видите ли, я видел во сне..., поэтому... “страшный суд”»⁴¹. Другими словами, Витгенштейн отрицает правомерность допущения в качестве доказательства истинности знаний какой-либо информации, достоверность которой не отвечает требованиям здравого смысла. Таким образом, оказывается, что диковинность избранного для анализа примера — не случайна, что она предназначена для реализации мыслителем определенной цели. Поэтому на данном отрезке его анализ можно признать вполне правомерным и уместным. Действительно, одной лишь ссылки на то, что у человека имеются «доказательства» чего-то, недостаточно, чтобы согласиться с выводами, которые он делает на основе этих «доказательств», следует сперва разобраться в достоверности эмпирических фактов, приводимых в подтверждение теоретических обобщений.

Однако дальнейший анализ правомерности различных доказательств у Витгенштейна принимает несколько странный оборот. Он предлагает разграничивать утверждения «слабо абсурдные» и «полностью абсурдные». По поводу тех утверждений, которые «слабо абсурдны», можно согласиться с Витгенштейном, что это такие утверждения, которые не имеют под собой достаточно веских доказательств. А что касается «совершенно абсурдных»

⁴¹ Ibid. P. 61.

утверждений, то, согласно Витгенштейну, было бы неуместно говорить по их поводу, что «они не подкрепляются достаточными доказательствами». Они просто-напросто абсурдны, и отсутствие или присутствие доказательств на этот счет тут не при чем.

Для выявления смысла данного положения Витгенштейн опирается на психологический анализ жизненных ситуаций, связанных с переживаниями людей в экстремальных ситуациях: «В случае, когда мы имеем дело с надеждой, ужасом и т. п., скажу ли я что это — недостаточное доказательство, если кто-то скажет: “Я верю, что...”? Я не могу рассматривать эти слова так, как рассматривал бы нормальное утверждение: “Я верю, что что-то является таковым”»⁴².

Предложенная Витгенштейном идея об особом логическом статусе абсурдных утверждений и о различных степенях абсурдности в зависимости от способа доказательства обладает большой притягательностью в глазах религиозных апологетов. На этой почве строится значительная часть аргументации в пользу религиозного языка как «особого языка», описывающего «особую реальность», обладающего своей «особой истинностью» и т. д. Как утверждает, например, У. Хадсон, «Витгенштейн создал основу для того, чтобы рассматривать религиозные верования в качестве утверждений другого логического порядка, а не просто как плохие, суеверные, ошибочные псевдонаучные утверждения»⁴³.

О том, какие проблемы возникают у религиозных апологетов, пытающихся развивать данные положения Витгенштейна в теистической манере, речь пойдет ниже. Пока приходится лишь констатировать, что подобные установки в значительной степени разъедают тот атеистический потенциал его учения, который был унаследован от установок «Трактата». Другими словами, непоследовательность витгенштейновского атеизма — благоприятная почва для фидеистических спекуляций и доводов.

Мировоззренческая нечеткость учения Витгенштейна в еще большей степени проявляется в тех случаях, когда он непосредственно касается теистически-атеистической альтернативы или когда в свойственной ему манере философствования проводит анализ языковых ситуаций, в которых действующими лицами выступают верующий и атеист.

«Если атеист говорит, что “страшного суда” не будет, а другой человек утверждает, что — будет, то подразумевают ли они одно

⁴² Ibid. P. 62.

⁴³ Hudson W. D. Wittgenstein and religious belief. 162.

и то же?»⁴⁴. Рассуждения по поводу указанного вопроса, где особенно акцентируется то, что подразумевается под «одной и той же вещью», в конечном итоге заставляют Витгенштейна прийти к выводу, что ответ остается неясным. Почему? Потому, дескать, что, может быть, они говорят об одном и том же, а быть может — о различных вещах. Как же так? Все, оказывается, зависит от того, верит ли человек в «страшный суд» или просто рассуждает о нем как о возможном эмпирическом факте будущего. В этой связи интересен еще и следующий пример, взятый из «Лекций и бесед», особенно по той причине, что в качестве объекта анализа Витгенштейн эксплицитно избирает самого себя, тем самым в какой-то мере раскрывая свои личные воззрения на предмет религиозной веры. «Допустим, кто-то спросил бы: Чему ты веришь, Витгенштейн? Являешься ли ты скептиком? Уверен ли ты, что ты будешь жить и после смерти? Я ответил бы — и это факт — примерно так: “Я не могу сказать. Я не знаю”, потому что у меня нет достаточно ясного представления о том, что я говорю, когда я произношу слова: Я не перестану существовать»⁴⁵.

Приведенные два примера достаточно убедительно раскрывают специфическую позицию Витгенштейна и оригинальность его концепции. С первого взгляда видно, что это — агностицизм, но, в отличие от «классических» его форм, отрицательный ответ на «другую сторону основного вопроса» приобретает гораздо более уклончивую, неопределенную форму. И это в основном по той причине, что аргументация в пользу агностического вывода достигается с помощью анализа психологического состояния субъекта в различных ситуациях жизнедеятельности и их самоосмысления с помощью языковых средств. Эта лингвистико-аналитическая разновидность агностицизма строится на основе тезиса о том, что человек может значимо произнести слова лишь о том, что он может переживать (поскольку человек не имеет никакого эмпирического опыта несуществования, фраза «Я не существую» принципиально непонятна для него).

Такого рода агностическая позиция в «Лекциях и беседах», посвященных религии (хотя религию как таковую Витгенштейн анализирует мало; рассуждения на религиозную тему служат ему в основном для подкрепления собственной специфической разновидности агностицизма), дополняется еще и имеющимися в арсенале общей концепции Витгенштейна понятиями «карти-

⁴⁴ Wittgenstein L. Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief / Ed. by C. Barrett. Oxford, 1966. P. 58.

⁴⁵ Ibid. P. 70.

на», «языковые игры», «жизненная позиция», «форма жизни» и другими.

«Допустим, кто-то решил придерживаться такой жизненной позиции: верить в “страшный суд”. Что бы он ни делал, он постоянно держал бы в уме эту картину. Каким образом мы можем установить, что то, чему он верит, произойдет или нет? Спрашивать у него самого — нет смысла. Он, наверное, скажет, что у него есть доказательства. Но у него есть то, что можно назвать непоколебимой верой. Она даст о себе знать не путем рассуждений и не путем обращения к привычным основам верований, а, скорее всего, таким образом, что эта вера будет определять всю его жизнь»⁴⁶.

Опережая дальнейший анализ религиозной апологетики, следует отметить, что именно этим высказыванием (так же как последующими) наиболее часто оперируют в своей аргументации сторонники так называемого аттитудинального христианства — вида апологетики, который усматривает значимость религиозной веры в том, что она якобы формирует особое отношение к окружающему миру, недоступному неверующим. Другая знаменитая цитата из витгенштейновских «Лекций и бесед» по указанному поводу звучит так: «Возьмите двух людей, один из которых рассуждает о своем поведении и обо всем, что происходит с ним, на основе категории возмездия, а второй — нет. Эти люди мыслят совершенно по-разному. Однако пока что вы не можете сказать, что они верят в разные вещи.

Представьте себе, что кто-то заболел и говорит: «Это — наказание», а я говорю: «Когда я болею, я вовсе не думаю об этом, как о наказании». Если же вы спросите: «Верите ли вы в противоположное»? — вы можете называть это «верой в противоположное», если хотите, но это нечто совершенно иное, чем обычное — «верить в противоположное».

Я мыслю иначе, иным способом. Я говорю себе другие вещи. Я представляю иные картины»⁴⁷.

В целом взгляды Витгенштейна на религию в том виде, в каком они отражены в «Лекциях и беседах об эстетике, психологии и религиозной вере», не позволяют составить целостное представление по этому вопросу. Есть тут моменты агностицизма, а также признания особого статуса религиозной веры, есть и моменты, которые поддаются секулярной, атеистической интерпретации. Однако взгляды Витгенштейна, взятые в совокупности и рассма-

⁴⁶ Ibid. P. 53, 54.

⁴⁷ Ibid. P. 55.

триваемые в широком масштабе эволюции от «Трактата» до его последующих работ, вне сомнения, дают достаточно оснований для того, чтобы теологической мысли было за что зацепиться в плане развития апологетической аргументации, о чем свидетельствуют дальнейший ход развития событий и дальнейшая судьба витгенштейновских идей в интерпретации религиозных апологетов. Как отмечает А. Ф. Грязнов, «в современных условиях это по существу одна из наиболее гибких и рафинированных форм апологии религии. <...>...Витгенштейновское отнесение религии к сфере “невыразимого” <...> сегодня подхвачено многими западными теологами, в особенности представителями религиозного модернизма»⁴⁸.

В то же время следует отметить, что использование витгенштейновского наследия в этих целях в значительной мере затрудняется не только его логико-позитивистским наследием, но и общей манерой его философствования — подчас неясной и загадочной формой изложения.

В ходе дальнейшего развития диалога между религиозной философией и лингвистическим анализом, созданным Витгенштейном, выявилось немало таких мест, которые создают непреодолимые трудности для религиозной апологетики. Одним из таковых (быть может, одним из наиболее существенных в этом плане) является проблема причастности или не причастности «религиозного языка» ко всему остальному «языку», т. е. к человеческой жизнедеятельности и осмыслению ее посредством языка. В этом — непреодолимая дилемма религиозной апологетики: с одной стороны, если язык религиозной веры столь же ординарен, как и весь остальной язык, то он должен выдерживать проверку на разумность столь же успешно, как и все другие формы человеческого языкового обихода, включая язык здравого смысла и, конечно, язык науки. Но коль скоро языку религиозной веры это недоступно и религиозным апологетам, дабы выйти из положения, приходится сетовать на то, что религиозный язык — это особый вид языка, обладающий своей собственной логикой, то возникает вопрос, как же быть с разумностью и научностью этого «языка», — теми качествами, которые столь ревностно пытаются сохранить апологеты.

Знакомство с учением Витгенштейна в плане возможностей использования его в целях оправдания религиозной веры тоже обнаруживает данную дилемму. Интересно отметить, что и сам Витгенштейн как бы предугадал (за что следует отдать ему долж-

⁴⁸ Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. С. 96.

ное) невозможность решения этой проблемы в пределах своего лингвистико-аналитического подхода. В «Лекциях и беседах об эстетике, психологии и религиозной вере» он обращается к указанному вопросу постановкой проблемы о возможности или невозможности достижения взаимопонимания между верующим и неверующим. Именно взаимопонимания, т. е. понимания позиции друг друга настолько, чтобы это дало возможность атеисту возразить теисту, и наоборот. Однако Витгенштейн признает, что он не в состоянии ни возразить верующему, ни понять верующего, утверждающего о своей приверженности к догмату «страшного суда». Более того, «Вы скажете: “Если вы не можете возразить ему, это значит, что вы не понимаете его. Если бы вы понимали, вы бы смогли возразить”. Однако это положение тоже полностью непонятно для меня. Моя привычная техника языка покидает меня. Я не знаю, что сказать — то ли, что они понимают друг друга, то ли, что они не понимают друг друга»⁴⁹.

Последней фразой Витгенштейн по существу наметил все основные трудности, которые предстоит испытать лингвистико-аналитической апологетике на протяжении последующих десятилетий, вплоть до наших дней.



⁴⁹ *Wittgenstein L. Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief. P. 55.*