

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АГНОСТИЦИЗМ Н. СМАРТА И ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Рахманин Алексей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент.
Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. Фонтанки, д. 15;
e-mail: a.rakhmanin@gmail.com



В статье рассматривается обоснование Нинианом Смартом принципа методологического агностицизма, который нередко рассматривается как фундамент современного религиоведения. Указывается, что в этом обосновании существенную роль играет принцип плюрализма, который, с точки зрения Смарта, не позволяет прибегать к философии религии в ее традиционной форме, тяготеющей к теистическому или атеистическому пониманию принципов рациональности. Анализируется аргументация в пользу агностицизма, а также соотношение религии и рациональности; на основе сопоставления проекта Смарта с классическими проектами философии религии (в том числе с методом притч и концепцией языковых игр) демонстрируется возможность проинтерпретировать принцип методологического агностицизма средствами философии обыденного языка. В рамках такой интерпретации снимаются естественные ограничения на принятие онтологических обязательств, свойственные агностицизму, при сохранении перспективы религиозного плюрализма. Наконец, демонстрируется неизбежность сведения критериев рациональности, оправдывающих агностицизм, к критериям рациональности, действующим в пространстве обыденного языка.

Ключевые слова: агностицизм, философия обыденного языка, рациональность, религиозный плюрализм, притча, языковые игры

METHODOLOGICAL AGNOSTICISM OF NINIAN SMART AND PHILOSOPHY OF ORDINARY LANGUAGE: PRELIMINARY CONSIDERATIONS

Aleksey Yu. Rakhmanin – PhD in Philosophy, associate professor.
Russian Christian Academy for the Humanities. 15 Fontanka embankment, Saint Petersburg 191011, Russian Federation;
e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

This article discusses the philosophical status of the methodological agnosticism principle established in religious studies. Elaborated by Ninian Smart in the early 70s, it is commonly interpreted as a convenient principle for research in comparative religion, since it doesn't presuppose any strong ontological commitments concerning the truth or falsity of religious belief. Since religious studies in academia have everything to do with the situation of religious pluralism, it is rationally imprudent to take either atheism or theism as a sufficient requirement to religious research, so the agnostic attitude is the only viable position. The situation provokes the question: can, and should, methodological agnosticism be grounded and justified by philosophical means? The status and function of the philosophy of religion in Smart's project of religious studies is emphasized, as well as rationality as its central element. Among the possible solutions to the problem

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №15-18-00106) в Русской Христианской Гуманитарной Академии.



of rationality and religion depicted by Smart, it is the linguistic philosophy approach, which he calls the Language Game Thesis, that is of special interest. Smart rejected its applicability in religious studies primarily because of the restrictions determined by its inevitable religious, i.e. Christian, spirit. This assumption rests on Smart's conception of the language rule in religion as autonomous and independent, while this understanding of game and rules is, at the least, not common to all of linguistic philosophy. Yet, it is possible to interpret methodological agnosticism according to the Language Game Thesis while not losing the pluralistic principle. Certain elements in arguing for agnosticism, especially the elaboration of "parables", show that rationality here corresponds to that of everyday language, as the only possible space for the combination of different rules. While arguments for atheism stress the incompatibility of religious and scientific rationalities, and theism stresses the independence of the former, agnosticism proclaims their mutual meaningfulness. The essential question here arises: is it at all possible to treat agnosticism in any other way than in ordinary language?

Keywords: agnosticism, philosophy of ordinary language, rationality, religious pluralism, parable, language games

Методологический агностицизм Н. Смарта между философией религии и религиоведением

В настоящей работе мы рассмотрим обоснование Нинианом Смартом принципа методологического агностицизма. Этот принцип стал своего рода консенсусом в обсуждении вопроса об онтологических обязательствах в религиоведении, несмотря на наличие различных вариантов его решения, а также альтернатив [Droogers, 1999; Porpora, 2006]. Тем не менее он не является бесспорным, о чем свидетельствует интерес, с определенной регулярностью проявляющийся и в религиоведении, и в философии [Cantrell, 2016; Brinton, 1984; Dore, 1982; Kapitan, 1985; Оппу, 1994; Rosenkranz, 2007]. **Агностицизм не составляет** единой программы. Более того, исторические варианты агностицизма от Канта до Хаксли, от Рассела до Докинза (обзор и критику см.: [Yoder, 2013]) разнообразны: он может представлять в качестве аналитического и мировоззренческого принципов, программы критики как теизма, так и атеизма, реализовывать религиозные и секулярные интеллектуальные императивы. В этом множестве мы выделяем *методологический* агностицизм, в общем и целом предполагающий отказ от решения метафизических вопросов в ситуации эмпирического исследования, поскольку он в наибольшей степени характеризует пафос современного религиоведения [Schilbrack, 2014, p. 175–196].

В книге 1973 г. «Наука о религии и социология знания» Ниниан Сمارт [Smart, 1973] предлагает концепцию феноменологических объектов религии, которая с его точки зрения составляет альтернативу



как редукционизму, так и теологическому обоснованию религиозного знания. Действительно, обоснование знания о религии всегда предполагало решение – довольно радикального во всякой философской концепции – вопроса о соотношении истины и реальности. В общем и целом имеет место альтернатива: реальность производна от истины, или истина производна от реальности. В результате формируются противоположные в мировоззренческом смысле принципы осмысления религии: или теологически опосредованное понимание (в т. ч. в духе «внеконфессиональной» теологии, например Элиаде или ван дер Леув), исходящее из истинности религии, или редукционизм, сводящий религию к нерелигиозным предпосылкам. Философски этим позициям соответствуют теизм и атеизм.

Выбор какой-либо позиции Смарт считает важным для науки о религии. Дело в том, что сам по себе проект «религиоведение» требует философского обоснования, однако складывающиеся альтернативы – теизм и атеизм – методологически неэффективны. Они требуют от исследователя религии принятия онтологических обязательств, для реализации которых он не обладает компетенцией. Именно поэтому нетривиальной задачей стало предложение такого способа обоснования религиоведения, который, с одной стороны, был бы философски значимым, т. е. предполагал бы решение вопроса о соотношении истины и реальности, а с другой – делал бы итог такого решения незначимым для религиоведения, понимаемого как беспристрастное эмпирическое исследование религий. Смарт утверждал, что предлагаемый им принцип методологического агностицизма лишен недостатков и атеизма, и теизма.

Обоснование знания о религии – если не концептуально, то тематически – традиционно реализовывалось в поле философии религии. При этом Смарт ограничивает философию религии тремя задачами: прояснение значений и смыслов религиозных высказываний, поиск критериев истины религии и, наконец, исследование методологии наук о религии [Smart, 1973, p. 95]. Оказывается, что философский анализ, средствами которого возможно обосновать принцип методологического агностицизма, в большей или меньшей степени вынужден решать все три типа проблем: несмотря на то, что только третья задача соответствует духу религиоведения, ее реализация неизбежно предполагает анализ религиозных высказываний и – опосредованно – решения вопроса об истине.

В собственно философской традиции, не связанной с задачами эмпирического исследования религиозных явлений, агностицизм состоялся по крайней мере начиная со второй половины XIX в. На разных этапах философских дискуссий в XX в. он также становился предметом интереса, прежде всего из-за отказа от решения онтологических вопросов. С одной стороны, агностицизм занимает ней-



тральную полосу между теизмом и атеизмом, но с другой – парадоксальным образом эпистемологически лоялен теистическому подходу. Примечательно, что в литературе первая отчетливая формулировка принципа агностицизма приписывается не Канту, но Хаксли [Lightman, 2002, p. 271]: **несмотря на отказ от окончательных суждений** в метафизических вопросах, агностицизм самого Хаксли может описываться и как собственно религиозная позиция [Bruce, 1897, p. 1; Schurman, 1895, p. 244, но см.: Venn, 1999, p. 172–173], как взгляд носителя теистического мировоззрения, оказавшегося в ситуации множественного выбора [см.: Эпштейн, 2015]. Агностицизм может рассматриваться не только как продукт академической, нерелигиозной по характеру интеллектуальной традиции, но и как результат развития религиозной мысли. Вероятно, именно поэтому данный аспект программы агностицизма впоследствии стал предметом критики идеологии Тимоти Фитцджеральда [Fitzgerald, 2000, p. 55, 57, 61; см. также: Jensen, 2003, p. 97, 106].

Существенной для реализации методологического агностицизма Сمارт считает практику заключения в скобки. Эта процедура, традиционно именовавшаяся в религиоведении второй половины XX в. *epoche* (ср., например, довольно разноплановые работы ван дер Леув, Кристенсена и Блеекера), интерпретировалась различным образом. Неслучайно Джеймс Кокс считает одной из важнейших заслуг Н. Смартта понимание *epoche* как пространства реализации методологического агностицизма [Cox, 2006, p. 160–162]. Действительно, именно заключение в скобки культурных и религиозных стереотипов исследователя не ограничивает его как теистической, так и атеистической позициями. Проще всего это пояснить на примере высказываний о божестве. Так, утверждение «x молится Богу» не может быть адекватно переведено в утверждения «x молится» и «x верит в Бога, которому в данный момент адресованы его молитвы»; «верит» в этом случае «скорее комментарий наблюдателя, чем корректное воплощение интенции субъекта» [Smart, 1973, p. 49]. В данном случае – здесь, кстати, реализуется первая задача философии религии – состояние молитвы, в котором пребывает субъект, не может быть описано категориями знания и веры; более того, высказывания о богах некорректно редуцировать к высказываниям о вере в богов [Smart, 1973, p. 50].

Однако не только определенность веры, но и структура веры является не вполне очевидной. Речь идет о достаточно тривиальном, однако оттого не становящемся разрешимым вопросе – какова структура верования (belief)? Наличие в этой структуре безусловно онтологических элементов позволило бы различать здравые и ненормальные (insane) верования, например веру в бога-творца и веру в садовых фей [Smart, 1973, p. 51]. С точки зрения Смартта, наивно



полагать, что в верованиях содержится некий феноменологический «оттенок» истинности. Агностицизм предпочтителен не только потому, что откладывает в неопределенное будущее необходимость решения метафизических вопросов. Он методологически оправдан, т. к. провозглашает неопределенность верований и потому им релевантен, причем неопределенными являются как атеизм и теизм, так и сам агностицизм [Smart, 1973, p. 57]. **Однако в этом содержится и отчетливое противоречие**, т. к. провозглашая в том числе и собственную неопределенность, агностицизм ставит под сомнение осмысленность самого исследования религии. Ведь такое исследование ассоциирует себя с критериями рациональности, которые оказываются неопределенными, вопреки базовому их условию.

Смарт предлагает в высказываниях о вере различать реальное и существующее. Так, бог для носителя христианской традиции реален, вне зависимости от того, существует он или нет [Smart, 1973, p. 53]. Это различие во многом обосновывает феноменологический подход, реализацию которого Смарт считает условием эффективного исследования религии; однако при этом оно оказывается критическим и для реализации принципа агностицизма. Поскольку от признания существования или несуществования бога (богов) не зависит эффективность исследования, горизонт изучения религиозной традиции очерчивается исключительно ее «феноменологическим окружением». Различие реального и существующего, по мысли Смарта, соответствует и факту религиозного плюрализма, имеющего решающее значение для сравнительного исследования религий: коль скоро каждая религиозная традиция провозглашает существование конкретного божества, то едва ли можно высказаться в пользу истинности какого-либо из них. Однако при этом реальность каждого из божеств для носителя религиозной традиции определяется его жизненным миром. Таким образом, методологический агностицизм оправдан не только в качестве познавательного принципа, но и как пространство реализации плюрализма, необходимого условия эмпирического религиоведения.

Методологический агностицизм и проблема рациональности

Религиозный плюрализм составляет едва ли не главный вызов теистической философии религии. Действительно, само наличие множества религий и религиозных явлений, эмпирическое разнообразие форм, в которых предстает любая религиозная традиция, исключает притязания конфессиональной философии на предельную истин-



ность. При этом плюрализм является условием осмысленности религиоведения, которое еще на этапе становления ассоциировалось с описанием *различных* религиозных традиций. Коль скоро современный плюрализм составляет *sine qua non* исследования религии, задача философии религии во многом должна сводиться к его обоснованию, а тем самым – косвенно – обоснованию агностицизма. **В полной мере это проявляется в том, как Сمارт обосновывает различие реального и существующего.** При всех достоинствах (позволим себе отметить – феноменологических достоинствах) различия между существующим и реальным, неизбежно возникает проблема рациональности. Действительно, какой из «проектов» реальности, предлагаемых религиозными традициями, считать адекватным? Очевидно, что – в соответствии с требованиями агностицизма – каждый из таких проектов адекватен лишь себе, и едва ли возможно их сопоставление, ведь оно неизбежно приведет к взаимному искажению. В то же время реальность, которая рассматривается исследователем в качестве нормы – будь то реальность обыденного опыта или реальности миров науки, – также не обладает критериями собственной истинности (вновь – в соответствии с требованиями агностицизма). Точнее, такие критерии не могут быть сформулированы окончательным образом, и, вероятно, можно говорить лишь об эффективности или неэффективности их использования.

Одним из замечательных аспектов того обоснования агностицизма, который предложил Н. Смарт, является обращение к «философскому анализу». Речь идет о комплексе, центральным элементом которого Смарт называет «лингвистическую философию», господствующую в послевоенной англо-американской традиции [Smart, 1973, p. 96]. **Базовой задачей философии представителя этой традиции** полагали анализ высказываний с целью прояснения значения понятий, однако, по мысли Смарта, в подобном анализе религия неизбежно сводилась к христианству. Вне зависимости от того, полагать религиозные высказывания осмысленными или нет, под «религией» философы имели в виду христианство – добавим, преимущественно протестантизм, – что едва ли соответствует плюралистическому пафосу религиоведения.

Смарт выделяет несколько принципиально возможных типов философствования о религии (преимущественно «примитивной»), которые решают проблему рациональности. Важно, что для довоенного интеллектуального климата рациональность религии была по сути псевдопроблемой. Неслучайно один из наиболее влиятельных подходов (вероятно, в связи с господством идей венского кружка [см.: Gasser, 2015, p. 26–27]) Смарт называет «Тезисом о бессмысленности» (unintelligibility) и соотносит с позициями Айера, Флю и Макинтайра [Smart, 1973, p. 93, 96]. Вторым заслуживающим внимания является



«Символический тезис», в соответствии с которым религиозные верования, будучи формами символического поведения, требуют особого способа осмысления, не сводящего реальность этих верований к реальности науки (Люкс, Лангер). Третий – «сциентистский» – редуцирует верования к попыткам объяснения мира, приводящим к ошибкам вследствие ошибочности посылок; четвертый, представленный Леви-Брюлем, полагавшим, что примитивная рациональность руководствуется самостоятельной логикой, может быть назван «досовременным» (Pre-Modern). Наконец, «Тезис языковых игр» предполагает, что религиозные верования рациональны в собственном контексте; это традиция, вдохновленная Витгенштейном, прежде всего исследования П. Уинча и Д.З. Филлипса (особенно [Phillips, 1965]) [Smart, 1973, p. 93–100]. Хотя Смарт и подчеркивает, что синтез игрового и символического тезисов напрашивается сам собой, он соглашается со вторым, отрицая возможность первого решить проблему рациональности (см. далее).

В изложении Смarta различия между символическим и игровым тезисами неочевидны. Здесь мы выскажем предположение, в соответствии с которым на уровне феноменологического исследования игровому тезису будет соответствовать символический. Строго говоря, пункты критики игрового тезиса, на которых сосредотачивается Смарт, соответствуют элементам аргументации в пользу агностицизма – прежде всего, по мысли исследователя, аналитическая философия, настроенная апологетически по отношению к религиозной рациональности, является по существу христианской (а потому не соответствует реальной ситуации плюрализма) – ярким примером, кроме трудов упомянутых Уинча и Филлипса, Смарт считает также работы Йена Рамсея.

Здесь следует отметить, что сам Смарт был погружен в философскую среду своего времени, тем более в среду философии религии. Он считал, что написал «первую диссертацию в этой области после второй мировой войны», причем в Оксфорде, под руководством самого Остина. Небезынтересно и то, что его наследником в Бирмингемском университете был Джон Хик, помимо прочего, автор оригинальной концепции верификации богословских положений и также настроенный по отношению к игровому тезису весьма скептически [см., напр.: Hick, 1965, p. 239–241]. Все говорит не просто о профессиональной компетентности Смarta в современной ему философии, но и о том, что скептицизм относительно возможностей философии, основывающейся на игровом тезисе, отнюдь не был поверхностным, – кстати, одна из первых статей Смarta в журнале «Анализ» была посвящена проблеме искусственного интеллекта [см.: Колкунова, 2010, с. 139]. Тем не менее неприятие достаточно последовательно – об этом свидетельствует, в частности, любопытная заочная дискуссия между Н. Смартom и Д.З. Филлипсом.



В интервью изданию «Современная британская философия» Смарт замечает: «Некоторые идеи и намеки в работах Витгенштейна побудили [его последователей] разработать такую философию религии, которая предполагает наличие у исследователя религиозной веры, так что религия оказывается или истинной, или бессмысленной. В частности, я имею в виду подход Д.З. Филлипса <...> Но мне этот подход не близок, коль скоро он может оставить меня без работы <...> ведь он делает изучение религии, иной нежели моя собственная <...> пустой тратой времени» [Magee, 1973, p. 214]. Эта довольно странная – в силу совершенной некорректности – характеристика метода Филлипса вызвала справедливый и резкий ответ философа [Phillips, 1986, p. 10–12]. Ответ Смarta нам неизвестен; впрочем, главное в данном случае – очевидная неприязнь к принципам философии, которую Смарт ассоциировал с игровым тезисом. Если реализация этого подхода с необходимостью определяется наличием религиозной веры, то понятно, почему символический тезис оказывается предпочтительным: он предоставляет возможность создавать структурные описания, не впадая в трайбализм и не утрачивая плюралистическую перспективу.

В этом проявляет себя распространенное понимание «лингвистической» философии. Посыл философии языковых игр нередко предстает так, будто игры независимы друг от друга, а философия в целом – исключительно анализ языковых диспозиций (см. напр.: [Никоненко, 2012, с. 59–64]). Однако за каждой игрой скрывается особая форма существования, проживание которой показывает ее границы и очерчивает правила. Прояснение правил и выражений – способ увидеть специфический опыт жизни. Такое понимание языковой игры отнюдь не предполагает религиозности в качестве условия эффективности, но способно вызвать естественное сопротивление у ученого, видящего в подобных опытах свидетельство того, что религиозные предубеждения исследователя не были заключены в скобки. Справедливости ради отметим, что часто философия языковых игр приводила к религиозной апологетике, однако ее принцип можно понять и в принципиально ином ключе (наиболее яркий пример: [Malcolm, 2002, p. 84–92]).

Агностицизм, рациональность и философия обыденного языка

О том, что аргументы Смarta можно проинтерпретировать в рамках игрового тезиса, свидетельствует его нередкое обращение к философии, прежде всего философии обыденного языка – быть может, в этом



сказывался оксфордский опыт. Замечательно, что одним из элементов аргументации Смарта является поучительный пример. В англоязычной традиции такие примеры обыкновенно именуется «parables», понятием, которое представляет известную сложность для перевода на русский язык, поскольку «парабола» далеко не всегда соответствует посылу оригинала, а «притча» неизбежно имеет религиозные коннотации. Впрочем, мы полагаем, что по крайней мере в тех случаях, которые представляют для нас интерес, речь идет именно о притчах.

Пример, о котором идет речь, проясняет феноменологическое соотношение существующего и реального. Позволим себе привести притчу полностью: «Представим себе военнопленного, который начал получать через некую благотворительную организацию письма от подруги по переписке. Она пишет регулярно, прислала свою фотографию, и мужчина начинает испытывать к ней чувства. Он влюбляется и обещает отправиться к ней, как только вернется с войны. Случается так, что его друг в том же лагере также получает письма от девушки, живущей в той же деревне. После войны воодушевленные мужчины отправляются в деревню и надеются отпраздновать две свадьбы. Но, прибыв в деревню, они обнаруживают, что подруга по переписке первого друга существует, а подруга второго – нет. В деревне живет только одна девушка, не две. Предположим, что несуществующая девушка была своего рода уловкой, не позволяющей второму другу завидовать первому из-за подруги по переписке. Теперь вернемся к их мотивациям (attitudes) в лагере. Конечно, их представления были неотличимы по виду, но не по содержанию. Вторая девушка была столь же реальной, как и первая, хотя впоследствии выяснилась маленькая деталь – она не обладала свойством существования» [Smart, 1973, p. 51–52].

Это повествование было бы мало примечательным элементом аргументации, если бы не несколько моментов. Во-первых, сам этот метод – совершенно в духе традиции, которую Сمارт не считает адекватной (ср. «Не думай, а смотри!» Витгенштейна). Во-вторых, она вызывает в памяти – и тем более вызывала у современников Смарта – классические образцы жанра. Такие образцы представляла чрезвычайно влиятельная для философии религии дискуссия, состоявшаяся по инициативе Энтони Флю и опубликованная в журнале Оксфордского университета в 1950–51 гг. В своем сообщении Флю рассматривает ситуацию, впервые обрисованную Дж. Уиздомом и названную притчей о Садовнике: путешественники в джунглях внезапно обнаруживают сад и предполагают, что он является результатом чьих-то сознательных усилий. Намереваясь проверить это предположение, они сначала следят за садом, затем, после того как слезка не привела к результатам, один из них предполагает, что садовник невидим. После ряда предположений – невидимость, бестелесность и т. п. – скеп-



тик задает вопрос, что же имеется в виду под садовником, в существовании которого нельзя удостовериться серией проверок? Кстати, отметим, что расхождения между версиями Уиздома [Wisdom, 1945, p. 191–192] и Флю сами по себе весьма показательны: в оригинальном варианте мы имеем возможность шаг за шагом проследить прояснение позиций. В свою очередь, Ричард Хэйр разрабатывает собственную притчу, названную впоследствии «Студент-лунатик и доны», которой иллюстрирует свою концепцию блика (blik), некоей концептуальной рамки, задающей интерпретацию событий или ситуаций (см. также: [Smart, 1973, p. 100]). Поскольку блики религиозного и нерелигиозного субъектов различаются, поведение одного не может объясняться в терминах другого. Наконец, Бэзил Митчел предлагает притчу, в которой один из представителей Сопrotивления во время войны встречается с Незнакомцем, сообщаям, что он на стороне Сопrotивления, однако впоследствии его видят среди оккупантов. Несмотря на то, что соратники героя сомневаются в участии Незнакомца в Сопrotивлении – и предлагают в пользу этого различные доказательства, – наш герой остается ему верен (цит. по изд.: [Flew, Hare, Mitchell, 1971, p. 13–20]).

Существенно, что эта дискуссия, во-первых, имеет предметом проблему рациональности, а во-вторых, размещает критерии рациональности в пространстве обыденного языка. Это тем более показательно, что дискуссия имела место за два года до выхода в свет «Философских исследований» Витгенштейна – «избавление нашего понимания языка от ограничений верификационизма “витало в воздухе”» [Gasser, 2015, p. 30]. Фактически притчи представляют собой варианты языковой игры, позволяющей если не описать, то обрисовать правила, в соответствии с которыми разворачиваются специфические типы рациональности. Это следует из самой структуры притчи, позволяющей соотнести две реальности, и, используя правила, установленные в одном языке, решать затруднения, возникающие в другом.

Замечательно, что и сам Смарт обращает внимание на два типа рациональности. В частности, он обращается к критике Питера Уинча Стивенном Люксом, выделившим два смысла рациональности, первый из которых касается «универсальных» процедур, а второй контекстуально зависим [Smart, 1973, p. 106]. Несмотря на то, что именно это противопоставление Смартом считается неэффективным, с самим посылом Смарт солидаризируется.

В последующих философских дискуссиях об агностицизме противопоставление типов рациональности не утратило остроты. Например, Клемент Дор различает рациональность «благоразумия» (prudential) и эпистемическую рациональность; если первая основывается на том, что субъекту по каким-то причинам выгодно придерживаться определенных верований, то вторая определяет оправданность



веры на основе подкрепляющих свидетельств. В качестве демонстрации этого противопоставления Дор предлагает рассмотреть вероятную ситуацию, в которой некий безумный тиран вынуждает субъекта x поверить в некое утверждение p , и субъект x имеет возможность принять таблетку веры, этому способствующую [Doge, 1982, p. 504; см. также: Brinton, 1984]. Томас Моррис, указывая, что принципы рациональности, делающие осмысленными метафизические утверждения, не следует смешивать с положительными экзистенциальными утверждениями [Morris, 1985, p. 222–223], также приводит поучительный пример: проверка утверждения о том, что в комнате оказалась огромная змея, разрешается простым осмотром комнаты [Morris, 1985, p. 220–221].

Примеры такого рода аргументации могут быть умножены, хотя и приведенные достаточно красноречивы, чтобы сделать несколько выводов. Во-первых, любая философская интерпретация принципа методологического агностицизма, по определению игнорирующего метафизические вопросы, не может игнорировать решение проблемы рациональности. Само по себе это положение достаточно тривиально; однако нам представляются нетривиальными его следствия. В концепции Смарта структурность описания религиозных явлений определяется сопоставлением интенций участников религиозных процессов с феноменологическим окружением, что исключает необходимость обращения к каким бы то ни было философским построениям. Однако если эффективность конкретных эмпирических исследований и не зависит от философии, она необходима в их обосновании. Таким образом, философия религии, понимаемая как область решения методологических затруднений религиоведения, оказывается неизбежно связанной с прояснением онтологических обязательств, даже если они провозглашаются несущественными.

Во-вторых, решение проблемы рациональности в большей или меньшей степени помещается в пространство обыденного языка. Несмотря на то, что Смарт рассматривает возможность обращения к «лингвистической философии» («Тезис языковых игр»), он полагает, что языковая игра «религия» реализует автономные и независимые правила. Фактически, если трансформировать эту интерпретацию в исторически более корректную, единственное ограничение на использование тезиса снимается; принцип религиозного плюрализма – исключаящийся лингвистической философией, с точки зрения Смарта, вследствие ее исключительно христианского звучания – остается актуальным. Косвенным, однако красноречивым подтверждением такой интерпретации служит притча, разработанная Смартом для демонстрации феноменологического различия существующего и реального. Структура притчи предполагает сопоставления двух типов реальности, однако решающим – как и в других примерах такого ро-



да – остается реальность обыденного языка, что подтверждают как классические образцы (40–50-е гг. XX в.), так и притчи, разработанные впоследствии (80-е гг.).

Наконец, в-третьих, агностицизм может рассматриваться как единственный принцип (в спектре теизм/атеизм/агностицизм), который поддается интерпретации в философии обыденного языка. Едва ли это свидетельствует в пользу его интеллектуальных преимуществ – попросту потому, что сложно найти предмет, который невозможно рассмотреть в этой программе, – однако именно поэтому он в наибольшей степени соответствует и плюралистическому принципу, и духу «языковых игр». Действительно, если атеизм сводит критерии рациональности к сфере, отличной от религии, а теизм настаивает на их автономии, лишь агностицизм предоставляет возможность соотнести различные критерии, пусть и в пространстве обыденного языка. Отчасти это оправдывается и историей агностицизма, который в XX в. был скорее аналитическим принципом, нежели мировоззренческой позицией (не это ли имел в виду Рассел, в дискуссии с Коплстоном охарактеризовавший себя как агностика? – но: Benn, 1999, p. 172). Если эти выводы корректны, они позволяют сформулировать вопрос, требующий значительно более обстоятельного рассмотрения – возможно ли обосновать (методологический) агностицизм иначе, нежели средствами философии обыденного языка?

Список литературы

Колкунова, 2010 – *Колкунова К.А.* Ниниан Сمارт и современное религиозоведение // Религиовед. исслед. 2010. № 3–4, С. 137–142.

Никоненко, 2012 – *Никоненко С.В.* Реальность, символы и анализ. Философия по ту сторону постмодернизма. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад. [РХГА], 2012. 283 с.

Эпштейн, 2015 – *Эпштейн А.Д.* Мозаика нерелигиозного свободомыслия: атеизм, агностицизм и другие интеллектуальные доктрины // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2015. № 4(102). С. 55–74.

Benn, 1999 – *Benn P.* Some Uncertainties about Agnosticism // International Journal for Philosophy of Religion. 1999. Vol. 46. No. 3. P. 171–188.

Brinton, 1984 – *Brinton A.* The Reasonableness of Agnosticism // Religious Studies. 1984. Vol. 20. No. 4. P. 627–630.

Bruce, 1897 – *Bruce A.B.* Theological Agnosticism // The American Journal of Theology. 1897. Vol. 1. No. 1. P. 1–15.

Cantrell, 2016 – *Cantrell M.A.* Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic? // Journal of the American Academy of Religion. 2016. Vol. 84. No. 2. P. 373–400.

Cox, 2006 – *Cox J.L.* Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. L.; N. Y.: A Continuum Imprint, 2006. 267 p.



Dore, 1982 – *Dore C.* Agnosticism // *Religious Studies*. 1982. Vol. 18. No. 4. P. 503–507.

Droogers, 1999 – *Droogers A.F.* The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion // *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests* / Ed. by Platvoet J.G., Molendijk A.L. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. P. 285–313

Fitzgerald, 2000 – *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. N. Y.: Oxford University Press, 2000. 276 p.

Flew, Hare, Mitchell, 1971 – *Flew A., Hare R.M., Mitchell B.* Theology and Falsification // *The Philosophy of Religion* / Ed. by Mitchell B. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 13–22.

Gasser, 2015 – *Gasser G.* Toward Analytic Theology: An Itinerary // *Scientia et Fides*. 2015. Vol. 3. No. 2. P. 23–56.

Hick, 1964 – *Hick J.* Sceptics and Believers // *Faith and the Philosophers* / Ed. by Hick J. L.: St. Martin's Press, 1964. P. 235–250.

Jensen, 2003 – *Jensen J.S.* The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Aarhus: Aarhus University Press, 2003. 509 p.

Kapitan, 1985 – *Kapitan T.* Lucey's Agnosticism: The Believer's Reply // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1985. Vol. 18. No. 1/2. P. 87–90.

Lightman, 2002 – *Lightman B.* Huxley and Scientific Agnosticism: The Strange History of a Failed Rhetorical Strategy // *The British Journal for the History of Science*. 2002. Vol. 35. No. 3. P. 271–289.

Magee, 1973 – *Modern British Philosophy* / Ed. by Magee B. L.: Secker & Warburg, 1973. 223 p.

Malcolm, 2002 – *Malcolm N.* Wittgenstein: A Religious Point of View (Edited with a response by P. Winch). L.: Routledge, 2002. 140 p.

Morris, 1985 – *Morris T.V.* Agnosticism // *Analysis*. 1985. Vol. 45. No. 4. P. 219–224.

Oppy, 1994 – *Oppy G.* Weak Agnosticism Defended // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1994. Vol. 36. No. 3. P. 147–167.

Phillips, 1965 – *Phillips D.Z.* The Concept of Prayer. L.: Routledge and Kegan Paul, 1965. 167 p.

Phillips, 1986 – *Phillips D.Z.* Belief, Change and Forms of Life // *Phillips D.Z.* Wittgenstein and Religion: Fashionable Criticisms. L.: Macmillan, 1986. 139 p.

Porpora, 2006 – *Porpora D.V.* Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience // *Journal for the Theory of Social Behavior*. 2006. Vol. 36. No. 1. P. 57–75.

Rosenkranz, 2007 – *Rosenkranz S.* Agnosticism as a Third Stance // *Mind*. 2007. Vol. 116. No. 461. P. 55–104.

Schilbrack, 2014 – *Schilbrack K.* Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto. N. Y.: Wiley-Blackwell, 2014. 246 p.

Schurman, 1895 – *Schurman J.G.* Agnosticism // *The Philosophical Review*. 1895. Vol. 4. No. 3. P. 241–263.

Smart, 1973 – *Smart N.* The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Princeton: Princeton University Press, 1973. 164 p.

Wisdom, 1945 – *Wisdom J.* Gods // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1944–1945. Vol. 45. P. 185–206.



Yoder, 2013 – Yoder S.D. Making Space for Agnosticism: A Response to Dawkins and James // *American Journal of Theology & Philosophy*. 2013. Vol. 34. No. 2. P. 135–153.

References

- Benn, P. Some Uncertainties about Agnosticism, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1999, vol. 46, no. 3, pp. 171–18.
- Brinton, A. The Reasonableness of Agnosticism, *Religious Studies*, 1984, vol. 20, no. 4, pp. 627–630.
- Bruce, A. B. Theological Agnosticism, *The American Journal of Theology*, 1897, vol. 1, no. 1, pp. 1–15.
- Cantrell, M. A. Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?, *Journal of the American Academy of Religion*, 2016, vol. 84, no. 2, pp. 373–400.
- Cox, J. L. *Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London; New York: A Continuum Imprint, 2006. 267 pp.
- Dore, C. Agnosticism, *Religious Studies*, 1982, vol. 18, no. 4, pp. 503–507.
- Doogers, A. F. The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion, in: Platvoet J. G., Molendijk A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999, pp. 285–313.
- Epshtein, A. Mozaika nereligioznogo svobodomyслиya: ateizm, agnostitsizm i drugie intellektual'nye doktriny. [Mosaics of nonreligious freethinking: atheism, agnosticism, and other intellectual doctrines], *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture* [Reserve Stock. Debates on Politics and Culture], 2015, vol. 4, no. 102, pp. 55–74. [<http://nlobooks.ru/node/6479>, accessed on 10.02.2017]. (In Russian)
- Fitzgerald, T. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000. 276 pp.
- Flew, A., Hare, R. M., Mitchell, B. Theology and Falsification, in: B. Mitchell. *The Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1971. pp. 13–22.
- Gasser, G. Toward Analytic Theology: An Itinerary, *Scientia et Fides*, 2015, vol. 3, no. 2, pp. 23–56.
- Hick, J. Sceptics and Believers, in: Hick J. (ed.). *Faith and the Philosophers*. London: St. Martin's Press, 1964, pp. 235–250.
- Jensen, J. S. *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Aarhus: Aarhus University Press, 2003. 509 pp.
- Kapitan, T. Lucey's Agnosticism: The Believer's Reply, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1985, vol. 18, no. 1/2, pp. 87–90.
- Kolkunova, K. A. Ninian Smart i sovremennoe religiovedenie [Ninian Smart and Contemporary Religious Studies], *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies], 2010, no. 3-4, pp. 137–142. (In Russian)



Lightman, B. Huxley and Scientific Agnosticism: The Strange History of a Failed Rhetorical Strategy, *The British Journal for the History of Science*, 2002, vol. 35, no. 3, pp. 271–289.

Magee, B (ed.). *Modern British Philosophy*. London: Secker & Warburg, 1973. 223 pp.

Malcolm, N. *Wittgenstein: A Religious Point of View* (Edited with a response by Peter Winch). London: Routledge, 2002. 140 pp.

Morris, T. V. Agnosticism, *Analysis*, 1985, vol. 45, no. 4, pp. 219–224.

Nikonenko, S. V. *Real'nost', simvoly i analiz. Filosofiya po tu storonu postmodernizma* [Reality, Symbols, and Analysis. Philosophy Beyond Postmodernism]. Saint-Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities Press, 2012. 283 pp. (In Russian)

Oppy, G. Weak Agnosticism Defended, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1994, vol. 36, no. 3, pp. 147–167.

Phillips, D. Z. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. 167 pp.

Phillips, D. Z. Belief, Change and Forms of Life, in: Phillips D. Z. *Wittgenstein and Religion: Fashionable Criticisms*. London: Macmillan, 1986. 139 pp.

Porpora, D. V. Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2006, vol. 36, no. 1, pp. 57–75.

Rosenkranz, S. Agnosticism as a Third Stance, *Mind*, 2007, vol. 116, no. 461, pp. 55–104.

Schilbrack, K. *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. New York: Wiley-Blackwell, 2014. 246 pp.

Schurman, J. G. Agnosticism, *The Philosophical Review*, 1895, vol. 4, no. 3, pp. 241–263.

Smart, N. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1973. 164 pp.

Wisdom, J. Gods, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944–1945, vol. 45, pp. 185–206.

Yoder, S. D. Making Space for Agnosticism: A Response to Dawkins and James, *American Journal of Theology & Philosophy*, 2013, vol. 34, no. 2, pp. 135–153.