

НОРМАН МАЛКОЛЬМ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ АРГУМЕНТЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ, ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ*

Рахманин Алексей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент.

Русская христианская гуманитарная академия.

Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com



В статье рассматривается интерпретация Норманом Малкольмом онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского. Эта интерпретация анализируется в контексте ранней философии Малкольма 1950–1960-х гг., которой был присущ синтез философии здравого смысла (Дж. Мур) и обыденного языка (Л. Витгенштейн). Демонстрируется специфическое понимание Малкольмом задач философского анализа как поиска достоверного знания и понимание «логического» исследования как лингвистического, открывающего грамматику обыденного языка и тем самым приводящего к здравому смыслу. Это позволяет Малкольму показать невозможность опровержения Ансельмова аргумента, поскольку ни одно его положение не нарушает правил обыденного языка. Совпадение логического и лингвистического демонстрирует ограниченность верификационной теории значения (что подтверждается анализом высказываний о чувственных данных), а тем самым косвенно показывает, что традиционная критика философского подхода Малкольма, например, представленная К. Нильсеном, не является корректной. Более того, подход Малкольма ставит нетривиальную проблему соотношения религиозного и обыденного языка.

Ключевые слова: философия обыденного языка, здравый смысл, достоверность, онтологический аргумент, логика и язык, вера, фидеизм, Витгенштейн

NORMAN MALCOLM ON THE ONTOLOGICAL ARGUMENT: ORDINARY LANGUAGE, COMMON SENSE, AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Aleksey Yu. Rakhmanin – PhD in Philosophy, associate professor.
Russian Christian Academy for the Humanities.

15 Fontanka river embankment, 191011, Saint Petersburg, Russian Federation; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

The paper discusses Norman Malcolm's interpretation of Anselm's ontological argument. Since Malcolm had shown no interest in religious or theological issues prior to publishing his article on that subject in 1960, the analysis takes clue from Malcolm's earlier writings. By doing so, I revisit the assessment of the ontological argument as fallacious and the tendency to assess Anselm from the traditional framework initiated by Kant. As I demonstrate, Malcolm interpreted Anselm based on the method elaborated during the 1950s. That method involved a synthesis between ordinary language philosophy and common sense philosophy, associated with the late Wittgenstein and Moore respectively. As I further argue, the usual objections to Malcolm's approach ignore the main line of his reasoning: that Anselm's ontological argument does not violate ordinary language. Indeed, the two concepts of God as "the greatest of all beings" and of the necessity

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 16-33-00023-ОГН «Витгенштейн в России: проблемы восприятия и понимания».



of God's existence both perfectly fit in how language works. The "God-talk" is therefore logical only in accordance with Malcom's definition of logical: an explication of the rules of ordinary language, whereas each and every argument against Anselm's ontological proof violates ordinary language drastically. In his late works on the subject, Malcolm suggested that multiple proofs of God's existence should be viewed as expressions of a specific philosophic pathology whose underlying drive is a justification of various forms of life. Instead of regarding this idea as "fideistic" (e.g., in K. Nielsen's work), I propose that the very concept of ordinary language, as Malcolm developed it, makes a treatment of language games along the lines of dependence or independence obsolete. Rather, a crucial issue that Malcolm pushes to investigate is how religious statements correlate with ordinary language.

Keywords: philosophy of ordinary language, common sense, certainty, ontological argument, logic and language, belief, fideism, Wittgenstein

Я не религиозен, но не могу не рассматривать каждую проблему с религиозной точки зрения.

Л. Витгенштейн

Вынесенные в эпитафию слова были сказаны Витгенштейном Морису Друри в 1949 г., в процессе подготовки «Философских исследований» [Drury, 1984, p. 79]. В 1993 г. была посмертно опубликована книга Нормана Малкольма «Витгенштейн: с религиозной точки зрения», фактически один большой комментарий к тому, что могли бы означать эти слова и как в соответствии с ними можно прочесть «Философские исследования». В творчестве самого Малкольма религиозная проблематика – религиозный язык, грамматика веры, утверждения веры – не является центральной; как правило, обзоры его «философии религии» ограничиваются упоминанием трех статей [см., напр.: Bloemendaal, 2006, p. 115–120]. Однако анализ наследия Малкольма заставляет думать, что он – как и его учитель – вполне был склонен рассматривать любую проблему в «религиозном» ключе уже просто в силу некоторых особенностей философского стиля.

Самым известным опытом обращения Малкольма к религиозной проблематике остается статья 1960 г. «Онтологические доказательства Ансельма». Действительно, эта статья открыла в англоязычной философии специфически новую область, в немалой степени определив вектор развития аналитической философии религии. Тем не менее следует сделать два существенных замечания. Во-первых, этот текст является опытом интерпретации богословской проблемы, а не религиозного языка, при том что само это различие философами 50–60-х гг. эксплицировано не было. Во-вторых, примечательно, что ни до ни после в творчестве Малкольма не было текстов, с одной стороны, посвященных богословской или религиозной проблематике, и с другой – столь проработанных (кроме статьи 1960 г. эта тематика в творчестве Малкольма исчерпывается небольшими текстами [Malcolm, 1964] и [Malcolm, 1975]). В особенности это поразительно



в свете раннего периода творчества Малкольма – «Онтологические доказательства» появляются как будто из ниоткуда. В настоящей статье мы рассмотрим интерпретацию Малкольмом онтологического аргумента и проблему доказательства бытия Бога в целом в свете развития его философского метода 50-х гг.

Работы Малкольма начала 40-х и 50-х гг., при том что к этому времени относится становление его самостоятельной философии, оказываются содержательно едиными. После нескольких статей в начале 40-х гг., самыми яркими из которых являлись «Действительно ли все необходимые пропозиции являются вербальными» и «Мур и обыденный язык», Малкольм в течение восьми лет не публикуется вовсе. В свою очередь, все работы 50-х гг. так или иначе вращаются вокруг тем и ракурсов их обсуждения, заданных Муром. И надо отметить, что если тексты начала 40-х скорее являются ученическими, то более позднее творчество Малкольма можно рассмотреть между двумя полюсами – от вольных интерпретаций Мура (причем таких, которые вызывали его явное неудовольствие) до критики Мура. В общем и целом не будет преувеличением сказать, что, по крайней мере, для раннего Малкольма постоянным философским собеседником был именно Мур: не только его идеи, но и – что важнее – стилистика и техники анализа пронизывают все работы Малкольма¹.

Основные сюжеты в раннем творчестве Малкольма как будто традиционны, если не хрестоматийны: достоверность, возможности познания, статус эмпирических утверждений, специфика философии и ее самоопределение, парадоксы и их разрешение. Однако особенным стиль Малкольма сделался благодаря удивительному синтезу философии здравого смысла, значимость которой он соотносил с Муром, и философией обыденного языка, которая так или иначе связывалась с поздним Витгенштейном. Именно этот синтез определяет, как нам представляется, интерес к онтологическому аргументу, интерес тем более неожиданный, что, как указывалось выше, в предшествующем творчестве отсутствует даже намек на внимание к этой проблематике.

Малкольм полагает, что Ансельм предлагает две версии онтологического аргумента, причем не проводя между ними различия. Первая, изложенная во второй главе «Прослогиона», строится на представлении о существовании как о совершенстве. Собственно, она малоинтересна хотя бы потому, что нарушает базовые правила обыденного языка: «можно ли понять утверждение, согласно которому Бог совершеннее, если он существует, нежели не существует?» [Malcolm, 1960, p. 43]. Это возражение Малкольма определяет стратегию рассмотрения аргумента, существенным элементом которой является редукция

¹ Не случайно Кай Нильсен прямо говорит о том, что образцовыми для Малкольма были версии философии, разработанные Муром и Витгенштейном [Nielsen, 2005, p. 259].



как будто философского положения к реальной языковой практике. Сама по себе ситуация, при которой, например, два советника короля составляют списки качеств идеального канцлера, в который один из них включает существование, убеждает нас в справедливости кантовского возражения против того, чтобы считать существование реальным предикатом [ibid., p. 43–44].

Напротив, вторая версия, сформулированная в третьей главе «Прослогиона», заслуживает внимания и именно потому, что реализует некие важные механизмы языка. В сокращенном виде аргумент Ансельма, по Малкольму, выглядит так:

Если Бог – то, больше чего нельзя себе представить, – не существует, он не может начать существовать. Ведь тогда или нечто заставило его начать существовать, или он начал существовать случайным образом, но и в том и в другом случае он был бы ограниченным существом, которым Бог, в соответствии с нашим представлением о нем, не является. Поскольку Бог не может начать существовать, если он не существует, его существование невозможно. Если он не существует, он не может начать существовать (по указанным причинам), как не может он прекратить существование, ведь ничто не может послужить причиной тому, чтобы он прекратил существование, как не может он прекратить существование каким-то случайным образом. Так что если Бог существует, его существование необходимо. Таким образом, существование Бога или невозможно, или необходимо. Первое возможно, только если понятие такого существа самопротиворечиво или логически абсурдно. Поскольку это не так, следует, что он существует с необходимостью [Malcolm, 1960, p. 49–50].

Этот аргумент может быть и структурирован более строго, и формализован [см.: Горбатова, 2013, с. 92–93, 94], но очевидно, что он уязвимым для критики в части допущения непротиворечивости понятия «Бог» и, собственно, заключения. Действительно, уже в самом начале 1960-х гг. были опубликованы работы, авторы которых различными методами, однако с более или менее одинаковыми результатами предлагали опровержение аргумента в версии Малкольма (сам Малкольм в переиздании статьи в 1963 г. отметил наиболее интересные из них). Удивительно не то, что Малкольм будто бы не предусмотрел возможность столь очевидных возражений; удивительно то, что для Малкольма эти возражения не являлись таковыми, т. е. не затрагивали сути его прочтения Ансельмова аргумента. Малкольм довольно подробно анализирует контраргументы, как сформулированные (прежде всего, конечно, Кантом), так и возможные, однако существенно, что для философа и тезис – понятие Бог является непротиворечивым, – и его обоснование не составляют предмета для логических интерпретаций в привычном понимании.



Дело в том, что Малкольм непривычно расширяет сферу логического, тогда как возражения именно логического порядка против доказательства Ансельма считаются классическими в философской традиции. По крайней мере, со времен Канта дискуссия об онтологическом аргументе неизбежно предполагала логическое обоснование невозможности существования как предиката. Однако для Малкольма рассуждение является логическим в совершенно особом смысле – в том же, в каком философский анализ называл логическим Мур, например, формулируя доказательство внешнего мира.

Пожалуй, наиболее систематическим образом возможные версии философского анализа были изложены Муром в лекционном курсе 1933/34 г. Во-первых, философия может разворачиваться как анализ понятия, например «брат», «число», «благо». Во-вторых, речь может идти об анализе в духе Расселовой теории дескрипций, о методе, «который Рамсей называл образцом (a paradigm) философии» [Moore, 2014, p. 160]. Примечательно, что такой метод вовсе не является анализом понятия, хотя и некоторым образом его напоминает; очевидно, что предметом его является пропозиция. Наконец, третий возможный путь – анализ наиболее проблематичных, с точки зрения Мура, высказываний, вроде «я нахожусь ближе к этой классной доске, чем каждый из вас», высказываний о чувственном опыте, содержащих дейксисы, временные маркеры и т. п., а также высказываний о «материальных вещах» [Moore, 2014, p. 163].

Поздние тексты Мура реализуют третью стратегию, более того, являются образцами соответствующего стиля, как и ранние – можно сказать, ученические – тексты Малкольма, в которых он препарирует расхожие философские положения анализом обыденного языка с позиций здравого смысла. Действительно, называя положение логически абсурдным, Малкольм, как правило, имеет в виду бессмыслицу, злоупотребление языком в его нормальном, т. е. обыденном состоянии [Malcolm, 1949, p. 207, 211]. При этом именно выражения, подобные «мне кажется, это дерево» или «я уверен, что положил ключи в карман», позволяющие эксплицировать эту логику обыденного языка, составляют наибольший интерес для философии. Это высказывания, которые размечают мир, о которых только и стоит говорить, рассчитывая на достоверность [Malcolm, 1953, p. 187–188]; логика этих высказываний открывает грамматику самой достоверности, а потому определяет понимание и непонимание.

По Малкольму, философский анализ пусть и не целиком, но в значительной степени представляет собой концептуальное исследование, которое нередко именуется логическим, но исключительно в противоположность эмпирическому, а потому «не должно смешиваться с формальной логикой» [Malcolm, 1951, p. 336]. Декомпозиционный анализ и анализ пропозиций ограничены решением логических



задач, тогда как философия разворачивается в принципиально иной области, которую наиболее кратко можно охарактеризовать как поиск достоверности. В свою очередь, понятие – предмет концептуального исследования – представляет собой не что иное, как «использование слова» [ibid.], а тем самым практику обыденного языка, определяющего область достоверного. Да, речь идет о логике, но логике языка.

Совпадение логического и лингвистического как раз знаменует важность третьего типа анализа по Муру, того, предпочтение которому отдает Малкольм, и проливает некоторый свет на то, почему Малкольм отказывается считать понятие Бога сколько-нибудь противоречивым. Продемонстрировать эту противоречивость можно было бы так, как это сделал Рассел или, скорее, Райл, в духе теории дескрипций приводя пример систематически вводящих в заблуждение выражений. Однако для Малкольма сама по себе необходимость обращения к формальному аппарату (даже в смягченной версии Райла) будет свидетельствовать о том, что анализ разворачивается в нерелевантном философии направлении. Язык определяет здравый смысл, а высказаться вопреки логике обыденного языка – значит неизбежно впасть в бессмыслицу, которая, однако, вполне может получить философское обоснование. Но такого рода философская бессмыслица – всегда симптом того, что философ выступает против логики обыденного языка.

В таком случае каковы возможные возражения против утверждения «Бог есть то, больше чего нельзя себе представить»? Можно было бы сказать, что понятие «Бог» является противоречивым, если понимается как «то, больше чего нельзя себе представить». Если бы это было так, из понятия Бог следовало бы исключить вечное существование, и тогда было бы возможно мыслить бытие Бога не вечным, отчего выражения «Существовал ли Бог вчера?», «Бог начал существовать на той неделе» были бы осмысленными [Malcolm, 1960, p. 48]. Однако они очевидно нарушают правила языка вне зависимости от того, верит ли говорящий в Бога или нет; факт личной веры (к этому мы вернемся ниже) вообще не имеет отношения к существу дела. Вполне вероятно, что философ может расценить понятие «Бог» как противоречивое. Но в этом случае он – осознанно или нет – перестанет использовать язык нормальным образом; более того, именно такое обращение с языком и составляет предмет критики Малкольмом философии Мура.

Например, как следует понимать утверждение Мура «Я знаю, что это рука»?² Мур произносит эти слова, обращаясь к собранию Британской Академии, они составляют элемент его философского доказательства существования вещей вне нас, однако даже при не самом

² Отметим, что это утверждение Муром не высказывается и представляет собой интерпретацию Малкольмом нескольких положений оригинального аргумента, сути которого она, впрочем, не противоречит.



пристальном рассмотрении выяснится, что слова «я знаю» Мур употребляет некорректно. В логике обыденного языка эта фраза могла бы иметь смысл, если бы, во-первых, был повод для сомнения, во-вторых, утверждение могло бы быть подкреплено аргументом (reason), в-третьих, могло бы быть проведено исследование, разрешающее вопрос [Malcolm, 1949, p. 203]. Несложно увидеть, что утверждение «Я знаю, что это рука» не соответствует ни одному из этих критериев. Малкольм подчеркивает, что философское сомнение не является сомнением в обыденном смысле, более того, оно разворачивается в той ситуации, в которой субъект на деле никакого сомнения не испытывает. Это существенное условие философского сомнения, и именно поэтому оно является подлинным сомнением не более, чем вопросом является риторический вопрос [ibid., p. 205–207]. Далее, не существует процедуры, которая позволила бы это сомнение разрешить, – на предложение слушателя проверить, рука ли это, Мур справедливо возразил бы, что тот не понял сути аргумента. О том, что невозможно предложить сценарий соответствующего исследования, рука ли это, имевшего бы смысл в ситуации философского сомнения, говорит язык – едва ли удастся сформулировать сколько-нибудь осмысленное выражение, позволяющее философски однозначно ответить «да, это рука», просто потому, что в данном случае само понятие «доказательство» не имеет ничего общего с его обыденным, т. е. «нормальным» смыслом. Наконец, сам Мур признает, что не располагает аргументами, способными подкрепить данное утверждение [Malcolm, 1949, p. 212]. Именно поэтому данное утверждение Мура (как и известный список утверждений из его статьи «В защиту здравого смысла») «вообще не принадлежит *“здравому смыслу”*, т. е. *обыденному языку*. Слово “знать” в них используется радикально отличным от обыденного языка образом» (курсив мой. – А.Р.) [ibid., p. 219].

Аргумент Мура при всей его значимости для философского анализа и справедливости самого намерения является некорректным. И этим он отличается от второй версии онтологического аргумента Ансельма; более того, критика Малкольмом муровского доказательства выявляет принципиальную невозможность критики доказательства Ансельма. Использование понятия «Бог» в той познавательной ситуации, в которой оказывается Ансельм, предполагает, что «Бог» есть «то, больше чего нельзя себе представить». Именно так это понятие используется в языке и теиста и атеиста, и полагать его противоречивым – значит противоречить обыденному языку и здравому смыслу. К вопросу о том, считать ли этот язык обыденным, мы вернемся позднее.

Вторым возражением против версии Ансельма является необходимый характер существования. Трудность состоит, по Малкольму, в том, что мы склонны – некритически – считать все экзистенциальные утверждения одинаковыми. Однако является ли Евклидово « Суще-



ствует бесконечное число простых чисел» «экзистенциальной пропозицией» [Malcolm, 1960, p. 52–53]? И, соответственно, является ли пропозиция «Бог существует с необходимостью» экзистенциальной? Достаточно сравнить эти утверждения с утверждениями вроде «Мое тело существует», «Не существует разумных машин» и т. п., чтобы убедиться в том, что они утверждают существование всегда в некотором смысле; а смысл этот очевиден в том, как мы доказываем и опровергаем каждое из них. Такого рода высказывания очевидно по-разному размечают мир. «Неверно думать, что все утверждения существования наделены одним и тем же смыслом. Существует столько типов экзистенциальных пропозиций, сколько существует предметов речи» [ibid., p. 53]. Именно поэтому выражения «Бог существует» и «Бог существует с необходимостью» не тождественны, даже если считать их одинаковыми экзистенциальными пропозициями. И дело даже не в логике, а в том, что, в отличие от первого, второе не нарушает правил языка. Сказать «Бог существует», по Малкольму, было бы чем-то вроде «Клавиатура существует» или «Я знаю, что это рука», т. е. породить бессмыслицу. Напротив, «Бог существует с необходимостью» является содержательным высказыванием именно потому, что выражает характер существования и не противоречит понятию «Бог» как «тому, больше чего нельзя себе представить». Более того, это, вероятно, единственный способ высказаться о существовании Бога содержательно (к этому мы также вернемся ниже).

Известный принцип, легший в основу онтологического «опровержения» Финдлея [Malcolm, 1960, p. 54–55], которое критикуется Малкольмом, предполагает, что любое экзистенциальное утверждение является контингентным; если же это так, то существование Бога или бессмысленно, или невозможно. В соответствии с современными логическими знаниями, по Финдлею, приписывать существование такому существу абсурдно. Малкольм отмечает: «из взгляда, согласно которому логическая необходимость просто отражает использование слов, не может следовать, что каждая экзистенциальная пропозиция должна быть контингентной. Этот взгляд требует от нас присмотреться к использованию слов, а не произвольно вводить его a priori» [Malcolm, 1960, p. 55; Malcolm 1951, p. 339]. В иудаизме и христианстве именно это представление – о необходимом и вечном существовании Бога – является ключевым; говоря словами Витгенштейна, «играется такая-то языковая игра» [Витгенштейн, 1994b, с. 252]. И это показывает, что такой способ использования языка существует, тем самым служа опровержением (a disproof) того, что экзистенциальные пропозиции не могут быть необходимыми [Malcolm, 1960, p. 56].

Самое показательное возражение Канту Малкольм формулирует в этой же логике. Кант прав в том, что если каждое экзистенциальное утверждение является контингентным, то оно может быть про-



верено только эмпирически. Однако каким могло бы быть эмпирическое подтверждение существования Бога? «Подтвердить, что нечто соответствует истине, значит “выяснить”, “установить”, “убедиться”, “определить”, что это истинно» ([Malcolm, 1951, p. 330]; см. также [Malcolm, 1953, p. 186–187]). Именно поэтому доказательство бытия Бога может быть только априорным, т. е. логическим, в том смысле, в каком эти понятия употребляются Малкольмом (см. выше): прежде всего потому, что внутри обыденного языка любая попытка описать процедуру эмпирической проверки завершится бессмыслицей [Malcolm, 1964, p. 108].

Здесь можно было бы сказать, что тем самым Малкольм невольно провозглашает радикальный фидеизм, фактически вводя специфическую автономию, по крайней мере, для утверждений определенного типа. Действительно, если невозможно эмпирически подтвердить утверждение «Бог существует» (при условии, что в определенной ситуации это утверждение не бессмысленно), а логическое совпадает с лингвистическим, то оказывается, что высказывания такого рода не могут быть подвергнуты серьезной критике. Тем не менее, по Малкольму, это неверно уже просто потому, что из отсутствия эмпирического критерия проверки не следует ни автономия, ни уязвимость для критики – и это особенно важно в свете позднейших дискуссий о «витгенштейнианском фидеизме». Существует целый класс (и, вероятно, не один) высказываний, которые не могут быть подвергнуты процедуре эмпирической проверки, и тем не менее они составляют базис эмпирического знания. Например, Малкольм показывает, что вопреки распространенному философскому тезису утверждения о чувственном опыте не могут быть верифицированы. Как, например, я мог бы убедиться в том, что «мне холодно» (при том, что подкрепить аргументами утверждение «ему холодно» не составляет проблемы)? В этом невозможно ошибаться, такие высказывания не могут быть подвергнуты проверке [Malcolm, 1952, p. 332] – в данном случае в языке попросту отсутствует возможность реализовать такого рода процедуру. Подобные высказывания являются эмпирическими по содержанию, однако, не будучи «верифицируемыми», оказываются в области априорного.

Именно это странное совпадение эмпирического и априорного [см.: Malcolm, 1953, p. 187, 189] определяет необходимость философского анализа, который демонстрирует этиологию заблуждения. В свою очередь, заблуждение имеет причиной не ошибку восприятия, не нарушение критериев достоверности эмпирического познания, а попросту невозможность верификации, но эта невозможность носит лингвистический, т. е. логический, характер [Malcolm, 1951, p. 330]. Существенно, что у Малкольма речь не идет о «доказательности» аргумента Ансельма. Само по себе соответствие грамматике – в том



смысле, в каком о грамматике говорил Витгенштейн, – не делает утверждение истинным или ложным. Полагать так – значит противоречить все той же грамматике обыденного языка. Речь лишь о том, что если понятие «Бог» непротиворечиво, с одной стороны, и его существование необходимо – с другой, то опровержение аргумента не представляется возможным. Философская значимость доказательства Ансельма не в том, что оно безупречно, а в том, что его опровержение всегда будет противоречить обыденному языку и тем самым здравому смыслу. В целом аргумент Ансельма нужно читать не логически, а лингвистически. Подобно тому, как Малкольм показывает невозможность верификации утверждений о чувственных данных, так и онтологический аргумент демонстрирует противоречие между философским намерением и логикой обыденного языка.

Итак, если принять результаты анализа Малкольмом аргумента Ансельма и если полагать, что наша интерпретация аргумента Малкольма в свете его ранней философии верна, то понятие «Бог» не может быть противоречивым, а утверждение о необходимости его существования является убедительным. Остается, однако, вопрос о природе этой убедительности. Каково само по себе предприятие, которое обычно называется доказательством бытия Бога?

Существенно, что онтологический аргумент интересует Малкольма не сам по себе, не как успешный опыт доказательства бытия Бога. Нет никаких оснований считать, что такого рода проекты Малкольм счел бы заслуживающими внимания, а в ряде работ он прямо высказывает сомнения в их религиозной или философской оправданности [Malcolm, 1964, p. 108–110; Malcolm, 1975, p. 155–156]. Напротив, онтологический аргумент можно считать парадигматическим для того типа философствования, который Малкольм считал единственно возможным в 1950–1970-е гг. Примечательно, что в работе «О безосновательности веры», представляющей собой пространный комментарий на ряд положений «О достоверности» Витгенштейна, Малкольм обращается к ключевой для философов этой традиции проблеме «правила». В частности, он показывает, что та самая «патология» философии, о которой говорил Витгенштейн, связана с ничем не обоснованным стремлением приписать правилу эпистемологическую привилегию, нередко описывающуюся языком метафизики. Понятийные аппараты – «образцы», «идеи», «структуры», «правила» наконец – усваиваются безосновательно, однако провозглашаются предельными просто в силу неизбывной потребности в самоочевидности. Они усваиваются в ходе практики, однако нет никаких причин считать их истинными (или, что важнее, ложными); сама попытка исследования их статуса будет предопределяться усвоенной практикой и тем самым будет их воспроизведением. «Что же касается заявления: “Я знаю, что закон индукции истинен”, – то оно тоже кажется мне бес-



смыслецей. Представь себе подобное высказывание в суде. Уж правильнее было бы сказать: “Я верю в закон” – где “верю” не имеет ничего общего с предполагаю» [Витгенштейн, 1994а, с. 383; Malcolm, 1952, p. 181, 187; Malcolm, 1975, p. 153]. Они безосновательны, подобно религиозным верованиям; они учат видеть мир определенным образом, но не функционируют как гипотезы, а потому не могут быть подтверждены или опровергнуты. В этом одна из причин, по которым ни на одну серьезную философскую проблему Витгенштейн не мог смотреть иначе, нежели с религиозной точки зрения [Витгенштейн, 1994а, с. 377; Malcolm, 1975, p. 147; Malcolm, 1995, p. 72–82].

На этом можно было бы остановиться, но эта интерпретация действительно открывает возможности фидеизма. Тем более что сам Малкольм выносит как будто неутешительный для эпистемологии вердикт: «религия безосновательна, как безосновательна химия» [Malcolm, 1975, p. 152]. Коль скоро в каждой такой практике воспроизводится специфическая форма жизни, ни одна из них не может получить обоснование, как не может быть обоснована жизнь; она может быть только прожита. Вывод, который сделали ранние критики этой позиции, прежде всего Кай Нильсен, назвавший ее витгенштейнианским фидеизмом [Nielsen, 2005, p. 36, 77], напрашивается как будто сам собой – религия в силу автономии не может быть предметом критики с позиций науки или философии. Однако такая интерпретация имела бы смысл, если бы религия – или химия – нуждалась в обосновании: поиск такой автономии безоснователен, как безосновательно «правило». Именно поэтому философские доказательства бытия Бога Малкольм считает симптомом все той же философской «патологии» – стремления найти обоснование формы жизни [Malcolm, 1975, p. 154–156], стремления, неизбежно принимающего вид рационального оправдания.

В этом стремлении проблематична уже формулировка: поиск безусловного основания предполагает отыскание аргументов в пользу существования Бога. Однако если фраза «верить в Бога» кажется Малкольму естественной, т. е. не нарушающей базовую грамматику, то вот осмысленность выражения «верить в то, что Бог существует» сомнительна [Malcolm, 1964, p. 107; Malcolm, 1975, p. 155]. Возможно ли, чтобы человек верил в существование Бога, но не верил в него, что обязательно предполагает широчайший спектр смыслов такого отношения, от любви до ужаса? «Если человек считает Бога всемогущим творцом мира и судьей человечества, как он может верить в его существование, но при этом вовсе не испытывать благоговения, смятения или страха? Я в данном случае обсуждаю логику, а не психологию» (разрядка моя. – *A.P.*) [Malcolm, 1964, p. 107]. Вновь, речь идет не о личной вере или ее «переживании», а о той логике, в которой разговор о боге только и имеет смысл, о грамматике веры. Теист



верит в Бога, и потому высказывания «Бог существует», «Я верю, что Бог существует» или тем более «Я знаю, что Бог существует» (в отличие от «Верю в Бога») будут иметь смысл примерно такой, какой могут в некоторых ситуациях иметь выражения «Вот – одна рука, а вот – другая», «Я здесь» или «Клавиатура существует», но не будут иметь универсального смысла совершенной достоверности. Попытка проинтерпретировать эти высказывания во всеобщем смысле будет патологической и приведет к бессмыслице в той же степени, в какой бессмысленным оказывается внеконтекстуальное, т. е. релевантное обычной философии «Это – рука».

Именно поэтому онтологический аргумент – как его понимает Малкольм – так интересен. При том что это – формально доказательство бытия Бога, он не нарушает правил языка, скорее оказываясь уникальным в своем роде высказыванием, открывающим логику определенной формы жизни, реализующим грамматику специфического языка. Если позволить себе вольность, существование бога в данном случае – далеко не самый интересный результат. Именно поэтому аргумент не убеждает и не способен убедить атеиста, но способен эксплицировать нечто новое для верующего, хотя бы уже тем, что исключает философские колебания [Malcolm, 1960, p. 61–62]. Более того, парадоксальность аргумента совсем не в том, что «Бог существует с необходимостью», а в том, что высказывание «Бог не существует» с необходимостью нарушает правила языка, при том что, возможно, он не существует.

Малкольм подчеркивает, что склонность к той специфической форме жизни, в которой имеет смысл понятие совершенного существа, пусть и не является эффектом аргумента, но способствует его пониманию [Malcolm, 1960, p. 62]. Но доступно ли его понимание тому, кто не участвует в этой форме жизни? Едва ли это имеет отношение к делу, но замечания Малкольма о религиозной вере не имеют отчетливого автобиографического характера; в отличие от Витгенштейна, Малкольм в своих текстах не давал повода считать себя сколько-нибудь религиозным субъектом. Более того, по замечанию Салли Паркер Райян, в целом подход Малкольма – в особенности в исследовании проблемы необходимости – характеризуется принципиальным агностицизмом [Ryan, 2010, p. 131]. Вновь это неизбежное следствие его философского стиля.

Как уже говорилось, для Малкольма философия возможна только и исключительно в пространстве обыденного языка (или как соответствие ему, или как конфронтация с ним), хотя само это понятие довольно аморфно. Обыденный язык, по Малкольму, с одной стороны, неоднороден, но с другой – соответствует здравому смыслу. Его особенность в том и состоит, что множественность смыслов выражения определяется множественностью жизненных ситуаций, в которых



оно производится [Malcolm, 1951, p. 338], и в конечном счете множественностью форм жизни. Таким образом, нормативность обыденного языка состоит в разноголосице, тогда как философское словоупотребление более или менее произвольно задает правило. Обыденный язык воплощает все то разнообразие смыслов, в котором имеет место жизнь и, как, вероятно, полагал Малкольм, по отношению к которому философ может лишь занять позицию внимательного наблюдателя. Любая иная позиция будет патологической просто потому, что по необходимости будет сводить разнообразие к произвольной норме. Парадоксально, но в таком случае и наблюдение за языком делает понимание чудом, т. е. состоянием, которое не может быть объяснено философски. Не потому ли Малкольм вслед за Витгенштейном утверждал, что философия как профессия (т. е. привилегированная специализация языка) – абсурд?

В этом подлинная проблематичность подхода Малкольма. Ведь можно было бы предположить, что язык религии имеет преимущество перед языком философии, которая, строго говоря, формы жизни не образует, проявляя себя лишь тогда, когда язык, по выражению Витгенштейна, «пребывает в праздности» [Витгенштейн, 1994а, с. 38], а по выражению Малкольма, и вовсе «бездельничает» [Malcolm, 1964, p. 108]. Однако принципиальный вопрос состоит в том, являются ли высказывания «Верю в бога» или «Бог существует с необходимостью» высказываниями на обыденном языке и соответствует ли их грамматика грамматике веры? В таком случае, что же все-таки такое обыденный язык? Складывается впечатление, что религиозный язык Малкольм считает обыденным просто в силу его несоответствия языку философскому. В этом случае действительно можно говорить о защите религиозной автономии, но от посягательств философского произвола.

В такой интерпретации подход Малкольма открывает некие новые возможности. В частности, интересно решение вопроса: может ли субъект усомниться в том, что он верит в Бога? Или это невозможно, как невозможно убедиться в том, что «мне холодно», или же такое сомнение (и его разрешение) будет характеризовать специфические ситуации, например ту, в которой оказался безумец псалма. Быть может, ценность онтологического аргумента в том и состоит, что он позволяет понять, соответствует ли его грамматика «моему» здравому смыслу. Или же понять, что усомниться в том, что «я верю в Бога», невозможно, так же как и в том, что «мне холодно»? Ответ на подобные вопросы предполагает внимательное наблюдение за выражениями вида «Я верю», «Я верю в Бога», «Я верю, что Бог существует», «Бог существует», «Бог существует с необходимостью», «Я знаю, что Бог существует», «Я знаю со всей определенностью, что я верю в Бога», «Я верю в Бога безо всяких сомнений», «Я знаю, что он верит



в Бога» и т. п. Такое наблюдение позволило бы выяснить, является ли религиозный язык обыденным (что означало бы совпадение их грамматик), и если да, то как грамматика веры реализуется в обыденном языке, а если нет, то каковы принципы ее автономии.

Список литературы

Витгенштейн, 1994а – *Витгенштейн Л.* О достоверности // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 407–492.

Витгенштейн, 1994б – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Горбатова, 2012 – *Горбатова Ю.В.* Норман Малкольм об онтологическом аргументе // *Философия. Язык. Культура.* Вып. 3 / Под ред. В.В. Горбатова. СПб.: Алетейя, 2012. С. 90–100.

Bloemendaal, 2006 – *Bloemendaal P.F.* Grammars of Faith: a Critical Examination of D.Z. Phillips's Philosophy of Religion. Leuven: Peeters, 2006. 444 p.

Drury, 1984 – *Drury M.O.C.* Some Notes on Conversations with Wittgenstein // *Recollections of Wittgenstein / Ed. by R. Rhees.* Oxford; N. Y.: Oxford Univ. Press, 1984. P. 76–96.

Malcolm, 1949 – *Malcolm N.* Defending Common Sense // *The Philosophical Review.* 1949. Vol. 58. P. 201–220.

Malcolm, 1951 – *Malcolm N.* Philosophy for Philosophers // *The Philosophical Review.* 1951. Vol. 60. P. 329–340.

Malcolm, 1952 – *Malcolm N.* Knowledge and Belief // *Mind.* 1952. Vol. 61. No. 242. P. 178–189.

Malcolm, 1960 – *Malcolm N.* Anselm's Ontological Arguments // *The Philosophical Review.* 1960. Vol. 69. P. 41–60.

Malcolm, 1964 – *Malcolm N.* Is it a Religious Belief that “God Exists“ // *Faith and the Philosophers / Ed. by J. Hick.* N. Y.: St. Martin's Press, 1964. P. 103–110.

Malcolm, 1975 – *Malcolm N.* The Groundlessness of Belief // *Reason and Religion / Ed. by S. Brown.* Ithaca: Cornell University Press, 1975. P. 143–157.

Malcolm, 1995 – *Malcolm N.* Wittgenstein: A Religious Point of View. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1995. 140 p.

Moore, 2014 – *Moore G.E.* Lectures on Philosophy. L.; N. Y.: Routledge, 2014. 197 p.

Nielsen, 2005 – *Nielsen K.* Atheism and Philosophy. Amherst, N. Y.: Prometheus Books, 2005. 269 p.

Ryan, 2010 – *Ryan S.P.* Reconsidering Ordinary Language Philosophy: Malcolm's (Moore's) Ordinary Language Argument // *Essays in Philosophy.* 2010. Vol. 11. Iss. 2. P. 123–149.



References

- Bloemendaal, P. F. *Grammars of Faith: a Critical Examination of D. Z. Phillips's Philosophy of Religion*. Leuven: Peeters, 2006. 444 pp.
- Drury, M. O'C. "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", in: Rhees, R. (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1984, pp. 76–96.
- Gorbatova, Yu. V. Norman Malkol'm ob ontologicheskom argumente [Norman Malcolm on Ontological Argument], in: Gorbatov, V. V. (ed.). *Filosofiya. YAzyk. Kul'tura* [Philosophy. Language. Culture]. St. Petersburg: Aletheya, 2012, pp. 90–100. (In Russian)
- Malcolm, N. "Defending Common Sense", *The Philosophical Review*, 1949, vol. 58, pp. 201–220.
- Malcolm, N. "Philosophy for Philosophers", *The Philosophical Review*, 1951, vol. 60, pp. 329–340.
- Malcolm, N. "Knowledge and Belief", *Mind*, 1952, vol. 61, no. 242, pp. 178–189.
- Malcolm, N. "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review*, 1960, vol. 69, pp. 41–60.
- Malcolm, N. "Is it a Religious Belief that 'God Exists'", in: Hick J. (ed.). *Faith and The Philosophers*. New York: St. Martin's Press, 1964, pp. 103–110.
- Malcolm, N. "The Groundlessness of Belief", in: Brown S. (ed.). *Reason and Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1975, pp. 143–157.
- Malcolm, N. *Wittgenstein: A Religious Point of View*. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1995. 140 pp.
- Moore, G. E. *Lectures on Philosophy*. London; New York: Routledge, 2014. 197 pp.
- Nielsen, K. *Atheism and Philosophy*. Amherst; New York: Prometheus Books, 2005. 269 pp.
- Ryan, S. P. "Reconsidering Ordinary Language Philosophy: Malcolm's (Moore's) Ordinary Language Argument", *Essays in Philosophy*, 2010, vol. 11, iss. 2, pp. 123–149.
- Wittgenstein, L. "O dostovernosti" [Über Gewissheit], in: Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty. Vol. I* [Philosophical Works. Part 1]. Moscow: Gnozis, 1994, pp. 407–492. (In Russian)
- Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniia" [Philosophische Untersuchungen], in: Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty. Vol. I* [Philosophical Works. Part 1]. Moscow: Gnozis, 1994, pp. 75–319. (In Russian)