

*А.Ю. Рахманин*

## **Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении\***

*Рахманин Алексей Юрьевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (г. Санкт-Петербург); e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

В статье рассматриваются взгляды на природу религиозного разнообразия, сложившиеся в традиции лингвистической философии, представленной в ранних работах Н. Смарта и Д.З. Филлипса. Обосновывается характеристика лингвистической философии религии как формы концептуального дескриптивизма, нормативным требованием к которому оказывается религиозный плюрализм. С одной стороны, плюрализм позволяет понимать религию философским образом, соотнося механизм, определяющий ее эмпирическое разнообразие, с принципом ее интеллектуальной автономии, закрепляющим независимый статус за свойственной ей рациональностью. С другой стороны, плюрализм позволяет состояться философии религии как специфической интеллектуальной практике, ориентированной на описание процессов религиозного смыслополагания, которые реализуются принципиально многообразно. Автор соотносит причины, по которым близкие друг другу в к. 50-х – н. 60-х гг. концепции лингвистической философии религии, разработанные Н. Смартом и Д.З. Филлипсом, оказались конкурирующими, с изменением взглядов на религиозный плюрализм. Уже к к. 60-х гг. Сمارт объясняет разнообразие религий не столько многообразием, которым характеризуется реализация смыслополагания, явленная в языке, сколько множественностью оснований религиозности, в связи с чем лингвистическая философия, уравниваясь в эпистемологических правах с антропологией, историей и т. д., становится одной из дисциплин феноменологически обогащенного религиоведения. В свою очередь, ключевой категорией такого религиоведения оказывается не «смысл», а «опыт».

---

\* Статья частично основана на докладе, сделанном автором на конференции Европейского общества философии религии (28–31 августа 2018) в Карловом университете (Прага, Чехия).

**Ключевые слова:** лингвистическая философия, религиозный плюрализм, британская философия, автономия религии, разнообразие религий, антропология, феноменология

**Ссылка для цитирования:** Рахманин А.Ю. Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2020. Т. 4. № 1. С. 90–103.

Феномен религиозного плюрализма остается наиболее серьезным вызовом философии религии. С одной стороны, самоочевидность разнообразия религиозных традиций и способов проживать жизнь религиозным образом не может быть оспорена сколько-нибудь существенным образом; с другой стороны, европейская интеллектуальная традиция предписывает философии нормативный тип дискурса, предельно нечувствительный к эмпирическому разнообразию. Соответственно, и вопрос, каким образом может строиться исследование религии, и учитывающее плюрализм, и остающееся при этом философским, не является праздным.

В серии недавних статей Майкл Бёрли проанализировал различные варианты религиозного плюрализма в философии религии последних десятилетий. Показывая проблематичность версий Дж. Хика и Дж. Кобба [Burley, 2018a], а также продуктивность варианта, разработанного В. Харрисон [Burley, 2019], Бёрли, тем не менее, отдает предпочтение той концепции (радикального) плюрализма, которая связывается с именем Д.З. Филлипса. Не подвергая сомнению результаты Бёрли, в настоящей статье мы намерены рассмотреть концепцию религиозного плюрализма, которая была разработана в то же время, что и подход Филлипса, и реализовывала довольно близкую последнему идею философии<sup>1</sup>, а именно концепцию Н. Смарта.

Современник Филлипса и Хика, Н. Сمارт едва ли привлекает к себе равное внимание среди современных авторов, работающих в поле философии религии. Это тем более показательно, что среди религиоведов разработки Смарт давно стали классическими – и если уж не бесспорно принимаемыми, то весьма близкими к тому, чтобы выступать своего рода эпистемологическим консенсусом. Объяснение такому неравному вниманию, на наш взгляд, лежит как в социологии академических исследований, так и в эпистемологии или собственно философии. Сمارт настаивал на том, что рамки наиболее продуктивного исследования религии задает наука о религии, тогда как философия религии играет роль довольно региональной по предметной области дисциплины – она не может претендовать на универсальное по характеру и содержательно исчерпывающее исследование религии, имея дело с весьма ограниченным классом феноменов. Более того, сам Сمارт считал, что именно та парадигма, которая складывается в к. 60-х гг. XX в. в англоязычном академическом мире при его непосредственном участии (если не руководстве), знаменует рождение

---

<sup>1</sup> Мы называем этот подход «лингвистической философией»; несмотря на то что на протяжении полувека предлагались и предлагаются проекты, в которых само это понятие трактуется принципиально по-разному, Филлипс и Сمارт – при всех расхождениях – под лингвистической имели в виду вполне определенную философию (см. далее).

подлинного религиозоведения [Smart, 2000, p. 18–19]. Косвенно, но достаточно очевидно этот тезис указывает на дисциплинарную демаркацию религиозоведения и философии религии, в немалой степени связанную с постепенно оформившимися разногласиями по поводу плюрализма.

В данном случае уместно различать несколько аспектов того, что обычно именуется религиозным плюрализмом. Во-первых, понятием плюрализм фиксируется совершенно определенное положение дел, в рамках которого имеет место разнообразие религиозных традиций. Во-вторых, плюрализм может быть эпистемическим принципом, позволяющим это разнообразие объяснить (собственно, в этом ключе могут рассматриваться концепции Хика, Кобба, Тайлора и др.) [Burley, 2018a]. Наконец, плюрализм может выступать в качестве нормативного требования к философской и (или) научной концептуализации религий, быть условием познания религий<sup>2</sup>. Взаимодействие этих аспектов само по себе заслуживает внимания, однако нам важно, что три способа задать плюрализм реализуют достаточно самостоятельные грамматики. В свою очередь, плюрализм как нормативное требование предполагает взаимодействие двух концептов, введение которых определяет характер и философского, и религиозоведческого способов концептуализации религии, а именно категорий «автономии» и «понимания» религии. Именно динамика этих элементов позволяет прояснить статус плюрализма в концепциях Смарта и Филлипса, концепциях, поначалу достаточно близких друг к другу. Постепенное расхождение между ними, обозначившееся предельно четко в начале 70-х, было связано с переосмыслением философских и научных подходов к религии – в немалой степени оно было спровоцировано различными представлениями о критерии религиозного плюрализма и о том, в какой мере нормативный по своему характеру дискурс может этот плюрализм концептуализировать. Нам представляется, что при всей близости – по крайней мере на раннем этапе – концепций Смарта и Филлипса, расхождения между ними имеют серьезное значение, актуальное и сегодня.

### Лингвистическая философия (религии)

Указанное выше первоначальное единство концепций Смарта и Филлипса вполне можно объяснить тем, что начало их деятельности приходится на 50–60-е гг., время, когда в английской философии господствуют взгляды Остина и Витгенштейна. Соответственно, при всем том, что фигуры Смарта и Филлипса в историографическом смысле если и не антагонистичны, то уж точно не могут быть определены в один философский лагерь, их биографии имеют немало общего. Сمارт начинал философскую карьеру в Оксфорде (1948–1951), там же защитил диссертацию<sup>3</sup> под руководством Остина (1951–1954), преподавал в Университете Уэльса (1952–1956) и Бирмингема. Филлипс, до сих пор считающийся одной из выдающихся фигур в валлийской философии, также

<sup>2</sup> Мы сознательно игнорируем концептуализации религиозного плюрализма носителями религиозных традиций.

<sup>3</sup> Содержание диссертации отчасти отражено в первой монографии Смарта [Smart, 1958].

начинал в Оксфорде (1958–1961), продолжил в Бангоре, однако вся его карьера так или иначе связана с университетом в Суонси [Houston, 2005].

Даже поверхностного взгляда на приведенные даты достаточно для того, чтобы предположить, что формирование взглядов Смарта и Филлипса произошло в рамках сложившейся в 50-е гг. в Великобритании сцены. Определявшие эту сцену разработки Остина (особенно в Оксфорде) и Витгенштейна<sup>4</sup> задавали и новый стиль, и новое содержание философии. Переломной точкой является, вероятно, 1967 г., когда Сمارт возглавляет едва созданный департамент исследований религии в Ланкастерском университете, первую в Британии институцию, в рамках которой исследование религии освобождалось от всех теологических и религиозных предпосылок [Wiebe, 2005, p. 964]. Более того, по воспоминаниям Хика, Сمارт был одним из двух философов, работавших в области исследований религии и при этом проявлявших интерес к «мировым системам веры» (world faiths); вторым был Хауэлл Дэвид Льюис [Hick, 2005, p. 193]. В свою очередь Филлипс на протяжении десятилетий разрабатывал ту версию философии религии, которая, по общему признанию, в наибольшей степени воплощала интуиции и Витгенштейна, и ранних витгенштейнианцев [Burley, 2014, p. 227].

Смарт считал, что он написал первую в Оксфорде после Второй мировой войны диссертацию, посвященную философии религии, и первую работу, посвященную «перформативному анализу религиозного языка» [Smart, 2000, p. 21]; Филлипс утверждал, что ему принадлежит первая книга по философии религии, фундаментальным образом вдохновленная философией Витгенштейна [Phillips, (1965) 1981, p. vii]. Для обоих авторов радикальным требованием к философии религии было исключение нормативного дискурса, а средством такого исключения – лингвистическая философия. Несмотря на то что Смарт под этой философией имел в виду преимущественно оксфордскую традицию Остина, а Филлипс – Витгенштейна, общим остается представление о том, что именно лингвистическая философия предоставляет возможности для понимания религии. Такой способ понимания можно охарактеризовать как концептуальный дескриптивизм: с одной стороны, он требует интеллектуальной беспристрастности («нейтрализм высшего порядка» Смарта [Smart, 1958, p. 2, 4–6], «созерцательность» Филлипса, в которой воплощается идеал философии Витгенштейна, оставляющей «все как есть» [Phillips, (1965) 1981, p. 1–3]), с другой – он остается философской практикой, коль скоро его фокус – процессы смыслополагания, явленные в языке. Лингвистическая философия религии остается именно философией, а не лингвистикой и не теологией.

Из самого требования дескриптивности, как его формулируют Смарт и Филлипс, следует два обстоятельства. Во-первых, религиозное разнообразие оказывается фундаментальным требованием к лингвистической философии религии; в сущности, она является философией религиозного плюрализма [Smart, 1958, p. 6, 8; Phillips, (1965) 1981, p. 7]. Подобно тому как жизнь языка

<sup>4</sup> По воспоминаниям Джона Хика, в 60-е гг. в Англии было четыре университета, в которых велась работа в области философии религии: Оксфорд, Кембридж, Лондонский университет и Бирмингемский университет, теологический департамент в котором возглавлял Смарт [Hick, 2005, p. 143].

не сводится к правилам, а состоит во множестве их реализаций, так смыслополагание, образующее «религию», не предзадано философом, не монотонно и не абстрактно: религии принципиально разнообразны. В этом смысле, вероятно, лингвистическая философия в обеих версиях (кембриджской и оксфордской) была наиболее – если не исключительно – чувствительна к разнообразию как таковому. Таким образом, религиозный плюрализм и специфически концептуализировал предметное поле философии религии, и выступал нормативным требованием этой концептуализации; плюрализм являлся и ее средой, и ее условием [Smart, 1958, p. 7; Phillips, (1965) 1981, p. 7]. Такое определение философской работы нельзя назвать типичным, скорее, оно было уникальным, шедшим вразрез и с религиозной мыслью, ориентированной на интеллектуальную автономию религиозного языка (И. Рамсей), и с мейнстримом философии религии 50-х гг. (в частности, Э. Флю – см. далее).

Во-вторых, для того чтобы философия оставалась делом концептуальным, она должна иметь предметом не столько эмпирическое разнообразие, сколько его природу. Разнообразие религий концептуализируется философским образом лишь тогда, когда предметом внимания становится порождающий это разнообразие механизм, подобно тому как высказывания объединяются в серию в соответствии с проявленными в них правилами. В общем и целом это представление не является исключительным: напротив, и классическому религиоведению, и классической философии религии свойствен прием, который позволяет соотносить с сущностью религии механизм, определяющий ее эмпирическое многообразие. При этом требование к концептуализации религии предполагает, что такой механизм будет определяться интеллектуальной автономией религии. Иными словами, религия неизбежно рассматривается как самостоятельная сущность, нередуцируемая к не-религиозным по существу фрагментам реальности. Она должна реализовывать собственные механизмы рациональности, специфическую логику, которая воспроизводится в каждом конкретном факте религии.

Лингвистическая философия в 60-е гг. рассматривалась и Смартом [Smart, 1958, p. 4], и Филлипсом [Phillips, (1965) 1981, p. 8] как метод, позволяющий эффективно, максимально непроблематичным образом соотносить эмпирическое разнообразие религий с порождающим механизмом, явленным в языке. При этом технически Сарт с самого начала карьеры был склонен к сравнительному методу, предметом которого были как «западные», так и «восточные» (преимущественно Тхеравада) традиции, тогда как для Филлипса основным источником религиозного разнообразия были все же традиции христианства и древнего Израиля. Интересно, что уже на раннем этапе Сарт считает эвристически значимой идею семейных сходств, в связи с чем уже к началу 70-х гг. допускает возможность сопоставления «религии» с идеологиями, «философиями», всем тем, что позднее будет названо им «мировоззрениями»; в свою очередь, тезис о замкнутости и несопоставимости религиозного дискурса с какими-либо другими составляет один из наиболее частых стереотипов, в соответствии с которыми оценивается философия Филлипса<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Характерно, что значительная часть положений Филлипса представляют собой аргументы в полемике, призванные прояснить существо витгенштейнианской философии религии:

### Лингвистический критерий автономии: религиозная рациональность

Остается, однако, вопрос, достаточно ли лингвистического критерия для того, чтобы строгим образом определить и принцип автономии религии, и принцип религиозного разнообразия. И Смарт, и Филлипс предлагают как будто близкие по духу решения, однако в самом существе этих решений таится причина будущего расхождения. Смарт и Филлипс, следуя в этом соответственно Остину и Витгенштейну, постоянно подчеркивают, что сами по себе фрагменты религиозного языка не имеют собственного критерия рациональности, если не иметь в виду те ситуации, в которых язык разворачивается [Smart, 1958, p. 13; Phillips, (1965) 1981, p. 2, 27]. Иными словами, каждое высказывание имеет смысл в контексте соответствующей формы жизни. Примечательно при этом, что если на раннем этапе Смарт рассматривал лингвистический критерий как исчерпывающий, что позволяло говорить об универсуме смыслов, явленных в религиозном языке, отражающем форму жизни, то в 70-е гг. он оказывается недостаточным: подлинное понимание религии может состояться в рамках феноменологического исследования религии, в рамках которого сама категория «смысл» перестает ассоциироваться только и исключительно с языком [Smart, 1972, p. ix].

Здесь следует указать на специфическую особенность лингвистической философии религии, равно существенную и для ранней философии Смарта, и для проекта Филлипса. Речь идет о том, в соответствии с каким критерием определяется рациональность религиозного языка. Ведь если философия в целом расценивается как практика, не навязывающая религии собственную рациональность, но описывающая логику самой религии, то каким образом эта логика может быть концептуализирована? Ответ на этот вопрос вновь предполагает в качестве аргумента обращение к религиозному плюрализму.

И Смарт, и Филлипс подчеркивают, что философ не вправе принимать в качестве нормы все, что говорит верующий [Smart, 1958, p. 6; Phillips, (1965) 1981, p. 8]. Носители традиции – коль скоро они люди – совершают ошибки, а потому их высказывания должны проходить своего рода проверку на согласованность. Нормы философской традиции предписывают философу – пусть и работающему в рамках концептуального дескриптивизма – иметь в виду критерии истинности высказываний в качестве условия интеллектуальной практики: эти критерии очерчивают нормативный репертуар традиции, определяют допустимость высказываний [Smart, 1958, p. 1–2; Phillips, (1965) 1981, p. 8]. В свою очередь, поскольку критерий истинности высказываний религии не может задаваться извне, а реализует рациональность самой религии, задача философа состоит в том, чтобы соотносить с этим критерием религиозные высказывания.

Лингвистический критерий автономии религии реализуется на нескольких уровнях.

---

преобладание своего рода «негативной эвристики» указывает на то, что подозрение в «фидеизме» является оправданным.

Во-первых, речь может идти о критерии, благодаря которому может состояться философское осмысление религии. С одной стороны, он позволяет отличать религию от не-религии; рациональность религии может быть понята как своего рода свод правил, в соответствии с которыми разворачивается специфический дискурс. С другой стороны, для того чтобы распознать рациональность в качестве рациональности, этот дискурс должен по своей природе допускать философскую концептуализацию. Коль скоро философия предполагает исследование концептуального порядка, она неизбежно сосредотачивается на языке, а потому лингвистический критерий адекватен как религиозной рациональности, так и специфике философской практики. В немалой степени лингвистическая автономия религии является артефактом лингвистической философии: задача философа состоит не в том, чтобы обосновывать истинность или ложность религии как таковой, но исследовать ее как согласованный тип дискурса [Phillips, (1965) 1981, p. 8; Smart, 1958, p. 1–2].

Примечательно, что в данном случае и Смарт, и Филлипс обращаются к тезису П. Уинча, сформулированному в связи с полемикой вокруг антропологии Эванс-Притчарда [Winch, 1964; см. подробнее: Рахманин, 2018a]. Основными участниками дебатов обычно называются Уинч, Макинтайр, Люкс, позиции которых по этому вопросу постепенно становятся демаркационными; однако менее известно, что Смарт также выступил со статьей, в которой специфическим образом проинтерпретировал не только статус антропологии (а именно он интересовал названных выше авторов), но и ее значение для религиоведения [Smart, (1963) 1986]. Примечательно при этом, что в данном контексте Смарт был склонен соглашаться с «лингвистической» версией Уинча<sup>6</sup>, а тем самым – и с позицией Филлипса [Phillips, (1965) 1981, p. 9].

По Смарту, социальная антропология и лингвистическая философия дополняют друг друга и равны в своей эпистемологической миссии [Smart, (1963) 1986, p. 192–194]. Эти практики плюрализируют дискурс и отказываются какому-либо типу рациональности в притязаниях на универсализм. Более того, социальная антропология важна и для сравнительного религиоведения, и для философии религии, поскольку призвана демонстрировать, что различные мировоззрения (*Weltanschauungen*) дают жизнь различным представлениям о реальности [Ibid., p. 186]. Таким образом, антропология по-своему воспроизводит принцип плюрализма. Может показаться тривиальным требование, в соответствии с которым, для того чтобы понять другого, не следует универсализировать собственные представления о рациональности, однако оно вовсе не было таковым до 60-х гг., когда в британской антропологии доминировала функционалистская парадигма, так или иначе восходящая к Дюркгейму, которую Смарт считал редуccionистской. Единственный способ уйти от реду-

<sup>6</sup> Следует отметить, что Уинч и Смарт имели в виду различных «эванс-притчардов»; для первого предметом критического анализа была монография «Колдовство, оракулы и магия азан-де» (1937), в которой до известной степени реализовывалась функционалистская парадигма, для второго – «Религия нуэров» (1956), переориентировавшая антропологию на новый – «феноменологический», по выражению Дуглас, – лад.

ционизма – признать, что религия обладает собственной рациональностью, т. е. что она автономна [Smart, 1958, p. 7; Smart, (1963) 1986, p. 191].

Тем не менее сам по себе лингвистический критерий автономии проблематичен. В немалой степени работы Филлипса и Смарта как раз посвящены тому, как этот критерий не следует понимать. Примером могут послужить опровержения положений Флю и Хепбёрна [Phillips, (1965) 1981, p. 8–11], а также скептицизм в отношении самого понятия «обыденного языка» [Ibid., p. 5; Smart, 1958, p. 5]. Ведь можно в качестве нормы принять один из модусов обыденного языка, а затем показать, что религиозные высказывания ему не соответствуют: именно такую процедуру представляет собой «Смерть от тысячи уточнений» Флю. Философия религии Смарта (на раннем этапе) и Филлипса предполагала в качестве активного компонента опровержение не критического отождествления «языка» и обыденного языка, а также философски произвольных интерпретаций последнего. В этом смысле плюрализм является основополагающим для философии религии: он предполагает, что рациональность реализуется в многообразии смыслов, а не в разнообразии заблуждений [Phillips, (1965) 1981, p. 10–12].

Рациональность, будучи – говоря словами Уинча – грамматической категорией [Winch, 1964, p. 318; см.: Рахманин, 2018а, с. 127–128], в реальной практике реализуется принципиально многообразно. Правила становятся очевидными для философа, если он имеет возможность пронаблюдать их жизнь в языке; более того, как из факта множественности высказываний не следует, что лишь одно из них истинно, а остальные – ложь, заблуждения и ошибки, так и из множественности религий не следует, что все они суть интеллектуальные неудачи. Религиозный плюрализм, таким образом, философски обосновывает интеллектуальную автономию религии, но при этом философия не отказывается от своих притязаний на возможность исчерпывающего концептуального описания религий [Smart, 1958, p. 6; Phillips, (1965) 1981, p. 10, 12].

Во-вторых, принцип автономии, оказывающийся порождающим механизмом религиозного разнообразия, реализуется и в каждой конкретной религии [Smart, 1958, p. 6–7]. В данном случае также можно говорить о двух его уровнях. С одной стороны, такое разнообразие позволяет сохранить нейтрализм и «оставлять все как есть», не предписывая религиозной традиции тех принципов и норм, которые ей не принадлежат. Это означает, что философ не только не вправе приписывать религии нормы иной рациональности, но также не вправе описывать одну религию в понятиях другой. Но, с другой стороны, философия, оставаясь делом концептуальным, вынуждена предписывать традиции некие принципы, в соответствии с которыми высказывания верующих ранжируются по степени корректности, последовательности и согласованности. Речь идет о том, что практика философа предполагает сосредоточение на критериях рациональности – пусть и чрезвычайно специфической рациональности, – и только в этом случае он остается философом. В то же время его задача состоит не в том, чтобы обосновывать истинность или ложность положений, высказанных от лица конкретной религиозной традиции, а в том, чтобы рассматривать эту традицию как согласованный дискурс.

### Феноменология и радикальный плюрализм: философия, антропология, история

Существенно, что в рамках философской практики указанные выше критерии плюрализма и религиозной автономии неизбежно представляют собой единство. В лингвистической философии это единство едва ли не самоочевидно, оно задается самой техникой философской работы. Но для Смарта в какой-то момент оно перестает быть актуальным: можно описывать религиозные традиции как самостоятельные, не имея в виду критерий автономии религии как таковой, однако в этом случае исследователь очевидно перестает быть философом. В то же время исключение наиболее сильного требования к плюрализму делает возможным использование иных методик, расширяет предметное поле исследования религии и провозглашает плюрализм уже исследовательского толка: религии могут – и должны – изучаться разными средствами, коль скоро представляют собой множественности, комплексы, единство которых обусловлено процессами разной природы (психологическими, социальными, интеллектуальными, культурными и т. п.). Таким образом, специфически понимаемый религиозный плюрализм – множественность порождающих механизмов религиозности – является движущей силой междисциплинарности.

Вот это-то расхождение в понимании плюрализма и представляет особый интерес.

Уже в статье, посвященной антропологии Эванс-Притчарда, Сمارт подчеркивает, что лингвистический критерий религиозной автономии не является исчерпывающим для понимания религии. Подход Уинча (и Филлипса) позволяет прояснить содержание наших понятий и их использование в описании других понятийных систем; здесь лингвистическая философия играет роль пропедевтики. В данном случае Смарт обращается к представлениям Остина о философии как лингвистической феноменологии [Smart, (1963) 1986, p. 189]<sup>7</sup>. Антропология Эванс-Притчарда существенна, поскольку она, наряду с лингвистической философией, ограничивает притязания исследователя на обладание исчерпывающей рациональностью: демонстрируя ограничения социальной антропологии, Эванс-Притчард одновременно с этим показывает социальные границы религии. В этом смысле Эванс-Притчард выступает в защиту эпистемической автономии религии, подобно Уинчу, Отто, Ваху, Рамсею или Дюркгейму. Однако природа этой автономии имеет особое значение, коль скоро указанные авторы отстаивали ее по-разному, тем самым вводя различные ее типы: Дюркгейм утверждал реальность, а не иллюзорность религии, поскольку она лежит в существе социальной динамики; Отто, высвобождая религию из-под ограничений рациональности, сводил ее к иррациональному; Рамсей сделал религиозный язык настолько автономным, что он стал практически рационально непостижимым.

Вероятно, именно поэтому Смарт обращается к наследию И. Ваха (и, в меньшей степени, Отто). Ключевой категорией в данном случае оказывается «опыт», воспроизведение структуры которого является «пониманием религии». Переход

<sup>7</sup> Идея лингвистической феноменологии высказана Остином в работе 1956–1957 гг. «Принесение извинений».

от лингвистической феноменологии Остина к «грамматике религиозного опыта» Ваха характеризуется трансформацией понимания: теперь для Смарта понятие религию значит понятие порождающие ее механизмы, а они – при всем разнообразии – могут быть концептуализированы в понятии «опыт». В данном случае подход лингвистической философии оказывается уже сам по себе редуccionным, так как сводит религиозную рациональность *только и исключительно* к языку. Конечно, и Филлипс, да и сам Смарт ранее возразили бы, что речь всегда идет о специфической форме жизни, проявленной в языке. Но поздний Смарт, вероятно, полагал, что даже в этом случае рациональность религии будет ограничена критериями согласованности религиозного дискурса.

Выше мы указывали на то, что автономия религии может расцениваться как артефакт метода. Философ, намеревающийся понять то, как устроен дискурс, вынужден сделать его самостоятельным. Однако этот подход таит исходную опасность: замыкая дискурс и выявляя правила его согласованности, как можно убедиться в том, что они воспроизводят глубинную грамматику религии, а не представления философа о норме согласованности? Склонность отождествлять грамматику и способ жить – неизбежная для философа – оставляет такой вопрос нерешенным. Можно было бы обратиться к другим религиям, но и они автономны: они будут членами семьи – на основании все тех же выявленных философом правил, – но не смогут бросать свет друг на друга, оставаясь независимыми сущностями. В этом случае плюрализм оказывается исключительно декларацией, нормативным тезисом, который не может быть трансформирован в инструмент, определяющий описание религий как самостоятельных сущностей, но все же религий в одинаковой мере. Единственный способ разорвать этот круг – допустить плюрализм оснований религии: плюрализм следует из междисциплинарности. Вероятно, именно поэтому Смарт уже к к. 60-х гг. говорит о феноменологически обогащенном религиозоведении: по своей природе такое исследование вынуждено учитывать множественность критериев автономии, а потому множественную природу плюрализма.

В данном случае показательно обращение Смарта и Филлипса к некоторым образцам витгенштейнианской философии религии, а именно к концепциям Уинча и Малкольма. Если, как мы указывали выше, подход Уинча в общем и целом соответствует видению Смарту задач философии религии, то идеи Малкольма уже в 1972 г. он подвергает критике, тогда как Филлипс с ними солидаризируется. Речь идет об известной интерпретации онтологического аргумента, в рамках которой Малкольм по-своему обосновывает принцип интеллектуальной автономии религии, воплощающейся в специфической, автономной грамматике религиозного языка. Можно сказать, что это обоснование является наиболее сильной версией интеллектуальной автономии религии и служит образцом подхода, который чуть позже стал именоваться витгенштейнианским фидеизмом.

Действительно, Малкольм видит в онтологическом аргументе Ансельма пример того, как реализуется грамматика религиозного языка. В соответствии с этой грамматикой высказаться о существовании Бога можно лишь как о существовании необходимом, а высказывание «нет Бога» оказывается бессмысленным – в рамках того языка, который должен быть исследован для того,

чтобы понять религию. Неизбежно эта грамматика оказывается настолько герметичной, что – будучи грамматикой – не может быть предметом философской и научной критики. Более того, для Малкольма бесосновательность – т. е. отсутствие необходимости интеллектуального оправдания, поиска фундамента познания – религии сопоставима с бесосновательностью науки. Речь идет не о том, что существование Бога безусловно, а о том, что оно выражается в утверждениях, которые невозможно адекватно понять вне религиозной рациональности [Рахманин, 2018b, с. 123].

С точки зрения Филлипса, аргумент Малкольма имеет фундаментальное значение для философии религии. Он показывает, какого рода вопросы оправданы в исследовании религиозных высказываний, насколько они контекстуально зависимы, а тем самым – каким образом может строиться исследование религии, защищенное от философского вмешательства. Каждая религия, таким образом, не просто неподвластна философским – т. е. искусственным и произвольным – критериям, но также самостоятельна и не сводима к другим религиям. Примечательно, что плюрализм в данном случае вновь оправдывает созерцательный идеал философии, дескриптивизм высшего порядка: можно было бы возразить, что само разнообразие религий, отсутствие между ними эпистемического согласия, делает необходимым реализацию нормативного критерия, позволяющего сопоставлять религии. Однако для Филлипса поиск согласия составляет задачу не философии, но самих религиозных традиций [Phillips, (1965) 1981, p. 10, 24, 25].

При этом такой подход не может расцениваться как «победа» религиозно-мировоззрения; из того, что критерий истинности религиозных высказываний является «внутренним», а не внешним, не следует, что «религия» истинна или ложна [Ibid., p. 21–22, 28]. Из такого критерия следует только то, что религиозный дискурс недоступен для любой – и прежде всего философской – оценки. Для христианина, живущего религиозной жизнью, «Бог существует необходимостью»; говоря словами Витгенштейна, «играется такая-то языковая игра» [Ibid., p. 18, подробнее см.: Рахманин, 2018b, с. 121].

Смарт возражает: «Религия – языковая игра или все же религия? Если первое – вероятно, мы можем сказать, что Бог необходим для данной игры; но тогда нет необходимости и играть в эту игру, так что открывается и другой путь, внешняя перспектива, из которой можно сказать “Нет Бога”. (*Если только не нужно играть в игру, чтобы понимать ее*; но что, если человек просто перестает играть? В этом случае он внезапно забывает свое понимание игры? Это проблема в целом той позиции, которую Филлипс обрисовал в выдающейся книге “Понятие молитвы”.)» (курсив мой. – А.Р.) [Smart, 1972, p. 60]. Филлипс указывает, что тезис Малкольма о том, что понять значит прожить, является ошибочным. Однако показательно, что Смарт читает Филлипса именно так, как будто тот соглашается с этим тезисом: философское исследование религии, реализованное в духе концептуального дескриптивизма, стирает границу между субъектом, познающим соответствующую практику, и субъектом, проживающим ее [Burley, 2018b, p. 52]. Бёрли также предлагает сильную и слабую интерпретации аргумента Малкольма [Ibid., p. 50], что указывает на его исходную проблематичность именно в контексте лингвистической философии.

Введение в интеллектуальный репертуар множества критериев автономии религии, которые, в свою очередь, определяют множественность религий, фактически исключает из него философию как практику исчерпывающего описания. Философия – даже столь лояльная плюрализму, как лингвистическая – для Смарта оказывается областью, в которой возможно скорее теоретическое осмысление науки о религии, нежели самой религии. Здесь продолжает оставаться актуальным представление о философии как пропедевтике, однако для того, чтобы целостным образом описать религию, опыта, проявленного в языке, уже недостаточно; опыт должен быть реализован в классах явлений, принципиально разнообразных. У Филлипса принцип автономии религии – реализующийся в плюрализме, реальных практиках, явленных в языке, – продолжает составлять важнейшее требование к философии [Burley, 2018a, p. 13–14]. Однако это требование существенно не столько для исследования религий, сколько для самой философской практики: философия религии (в том числе аргумент Малкольма) показывает, как можно и как нельзя мыслить религию, она также показывает, что самое трудное – «понимание» [Phillips, (1965) 1981, p. 20–21]. В конечном счете, речь идет не столько об исследовании религиозной традиции, сколько о понимании, в корректности которого убежден философ и ценность которого измеряется созерцательной отстраненностью [Burley, 2014, p. 226–227, 231–232].

На наш взгляд, постепенное расхождение взглядов Смарта и Филлипса на природу религиозного плюрализма и возможности лингвистической философии показательно в нескольких отношениях. Во-первых, существенна роль, которую в становлении лингвистической философии религии сыграли представления об автономии религии. Это особенно важно, поскольку исследование определенной симметрии между уровнями плюрализма и способами задавать критерий религиозной автономии (религии в отличие от не-религии, религиозной традиции в отличие от других традиций, практики внутри традиции в отличие от других практик) могло бы в новом свете представить как преимущества, так и ограничения взаимодействия между философией религии и религиоведением. Те аргументы, с помощью которых Сمارт в конечном счете ограничивает притязания лингвистической философии на исчерпывающее понимание религии, едва ли касаются исключительно концептуального дескриптивизма. Во-вторых, тезис, в соответствии с которым лингвистического критерия, определяющего автономию религии, недостаточно, был сформулирован внутри традиции лингвистической философии; более того, едва ли Смарт можно назвать столь же последовательным ее критиком, каким был, скажем, Кай Нильсен. В определенном смысле разработанный Смартом проект феноменологического религиоведения можно рассматривать как нетривиальное продолжение лингвистической философии. Наконец, даже проинтерпретированный в таком качестве, этот проект оправдывается все же принципиально иным пафосом: религиоведение, обогащенное феноменологией, включает в свой спектр классы явлений не исключительно концептуальной природы.

### Список литературы

Рахманин, 2018a – *Рахманин А.Ю.* «Грамматика» понимания, «грамматика» рациональности: П. Уинч и А. Макинтайр об антропологии Э. Эванс-Притчарда // Религиоведческие исследования = *Researches in Religious Studies*. 2018. Т. 18. № 2. С. 112–137.

Рахманин, 2018b – *Рахманин А.Ю.* Норман Малкольм об онтологическом аргументе: философский анализ, обыденный язык и здравый смысл // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 114–128.

Burley, 2014 – *Burley M.* Approaches to philosophy of religion: contemplating the world or trying to find our way home? // *Religious Studies*. 2014. Vol. 51. No. 2. P. 221–239.

Burley, 2018a – *Burley M.* Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality // *SOPHIA* (2018). <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0636-3> (дата обращения: 21.11.2019).

Burley, 2018b – *Burley M.* Wittgenstein and the Study of Religion: Beyond Fideism and Atheism / Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology / Ed. by M. Burley. Bloomsbury Academic, 2018. P. 49–75.

Burley, 2019 – *Burley M.* Religious Diversity and Conceptual Schemes: Critically Appraising Internalist Pluralism // *SOPHIA* (2019) 58: 283. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0637-x> (дата обращения: 21.11.2019).

Hick, 2005 – *Hick J.* *An Autobiography*. Oxford: Oneworld, 2005. 328 p.

Houston, 2005 – *Houston J.* Phillips, Dewi Zephaniah / *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers* / Ed. by S. Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. Vol. II. P. 775–778.

Phillips, (1965)1981 – *Phillips D.Z.* *The Concept of Prayer*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. 167 p.

Smart, (1963)1986 – *Smart N.* *Social Anthropology and the Philosophy of Religion / Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion* / Ed. by D. Wiebe. London: Macmillan, 1986. P. 184–194.

Smart, 1958 – *Smart N.* *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 211 p.

Smart, 1972 – *Smart N.* *The Concept of Worship*. London: Palgrave Macmillan, 1972. 77 p.

Smart, 2000 – *Smart N.* *Methods in My Life / The Craft of religious studies* / Ed. by R. Stone. Palgrave Macmillan, 2000. P. 18–35.

Wiebe, 2005 – *Wiebe D.* Smart, Roderick Ninian / *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers* / Ed. by S. Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. Vol. II. P. 964–970.

Winch, 1964 – *Winch P.* *Understanding a Primitive Society* // *American Philosophical Quarterly*. 1964. Vol. 1. No. 4. P. 307–324.

### The Autonomy of Religion and Religious Pluralism in Linguistic Philosophy and Phenomenological Study of Religion

*Aleksei Yu. Rakhmanin*

Associate professor. Russian Christian Academy for the Humanities. 15 Fontanka river embankment, 191011, Saint Petersburg, Russian Federation; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

The article addresses the views on the nature of religious pluralism taken by N. Smart and D.Z. Phillips who elaborated two separate versions of linguistic philosophy of religion. Both versions share the idea of linguistic philosophy of religion as a form of conceptual descriptivism, which demands religious pluralism as its basic premise. On one hand, religious pluralism makes it possible to comprehend religion philosophically by relating the mechanism of empirical diversity of religion to the principle of religious autonomy, i.e. of rational independence of religion. On the other, pluralism enables the philosophy of religion as specific intellectual practice aimed at describing the conceptual life, which expresses itself in a variety of ways. It has been shown

that the versions of linguistic philosophy of religion elaborated by Smart and Phillips, while initially allied, became conflicted due to the shift in assessing religious pluralism. It is by the end of the 1960-s that Smart explained religious diversity as resulted not from the plurality of discourses, in which conceptual life takes place, but from the multiplicity of grounds for a religion. Thus, linguistic philosophy of religion forfeits its privileged position of the most effective way of understanding religion and becomes in Smart's view a discipline among others (e.g. anthropology, history) in the phenomenological religious studies; in turn, the notion which becomes central here is that of "experience" instead of "concept".

**Keywords:** linguistic philosophy, religious pluralism, British philosophy, autonomy of religion, religious diversity, anthropology, phenomenology

**Citation:** Rakhmanin A.Yu. "The Autonomy of Religion and Religious Pluralism in Linguistic Philosophy and Phenomenological Study of Religion", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 90–103.

## References

Burley, M. Approaches to philosophy of religion: contemplating the world or trying to find our way home? *Religious Studies*, 51 (2), 2014, pp. 221–239.

Burley, M. Religious Diversity and Conceptual Schemes: Critically Appraising Internalist Pluralism. *SOPHIA* (2019). Available at: <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0637-x> (accessed 21.11.2019).

Burley, M. Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality. *SOPHIA* (2018). Available at: <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0636-3> (accessed 21.11.2019).

Burley, M. Wittgenstein and the Study of Religion: Beyond Fideism and Atheism. In: *Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology*, ed. by M. Burley. Bloomsbury Academic, 2018, pp. 49–75.

Hick, J. *An Autobiography*. Oxford: Oneworld, 2005. 328 p.

Houston, J. Phillips, Dewi Zephaniah. In: *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, ed. by Stuart Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, vol. II, pp. 775–778.

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

Rahmanin, A.Ju. Norman Malkol'm ob ontologicheskom argumente: filosofskij analiz, obydenyj jazyk i zdravij smysl [Norman Malcolm on the ontological argument: Ordinary language, Common Sense, and Philosophical analysis], *Jepistemologija i filosofija nauki*. 2018, t. 55, no. 4, SS. 114–128.

Rakhmanin, A.Ju. «Grammatika» ponimanija, «grammatika» racional'nosti: P. Uinch i A. Makintajr ob antropologii Je. Jevans-Pritcharda ["Grammar" of Understanding, "Grammar" of Rationality: Peter Winch and Alasdair MacIntyre on Evans-Pritchard's Anthropology], *Religovedcheskie issledovanija* [Researches in Religious Studies]. 2018, t. 18, no. 2, SS. 112–137.

Smart, N. *Methods in My Life*. In: *The Craft of religious studies*, ed. by R. Stone. Palgrave Macmillan, 2000, pp. 18–35.

Smart, N. *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 211 p.

Smart, N. Social Anthropology and the Philosophy of Religion. In: *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*. London: Macmillan, 1986, pp. 184–194.

Smart, N. *The Concept of Worship*. London: Palgrave Macmillan, 1972. 77 p.

Wiebe, D. Smart, Roderick Ninian. In: *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, ed. by Stuart Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, vol. II, pp. 964–970.

Winch, P. Understanding a Primitive Society, *American Philosophical Quarterly*, 1964, 1 (4), pp. 307–324.