

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

*А.Ю. Рахманин*

### **Философия религии Дж. Уиздома и философская теология в раннем витгенштейнианстве**

*Алексей Юрьевич Рахманин* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

Статья посвящена исследованию того, в какой степени исторически первый опыт витгенштейнианской философии религии соответствует принципам философской теологии. Несмотря на то, что витгенштейнианская традиция оказала немалое влияние на теологические проекты, вопрос о том, какая именно философская позиция является для теологии релевантной, остается малоисследованным. Аргумент, предлагаемый автором, состоит в том, что в рамках ранней витгенштейнианской традиции (1930–1940-е гг.) философия теология выполняла задачи, значимые в большей мере для философии, чем для теологии. С этой целью был проанализирован контекст философского рассмотрения религии у Витгенштейна и его последователей, прежде всего у Джона Уиздома. Требования к философской практике, которыми Уиздом был обязан Витгенштейну и благодаря которым его взгляды на религию могли производить впечатление апологетических, в действительности воспроизводили философские, а не религиозные установки. Как результат, философская теология могла быть лишь формой освобождения философии от философских же предрассудков. В качестве обоснования этого аргумента в статье представлен анализ философии Джона Уиздома, а также его роли в дискуссии «Теология и фальсификация», ознаменовавшей анализ философской теологии в Англии (Э. Флю, Р. Хэйр, Б. Митчелл). Показано, что, хотя дискуссия и была спровоцирована аргументацией Уиздома в пользу того, что споры о существовании Бога имеют смысл, каждый из названных философов заимствовал у Уиздома одну из идей, а не их комплекс. В свою очередь, эта комплексность отражала неготовность Уиздома проводить строгую границу между аналитическими и эмпирическими пропозициями и не позволяла философу выносить онтологические суждения несмотря на понимание онтологического смысла религиозных пропозиций.

**Ключевые слова:** философия религии, Джон Уиздом, Людвиг Витгенштейн, аналитические и синтетические пропозиции, философия языка, неопозитивизм, философская теология

**Ссылка для цитирования:** Рахманин А.Ю. Философия религии Дж. Уиздома и философская теология в раннем витгенштейнианстве // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 5–23.

## John Wisdom's Philosophy of Religion and Philosophical Theology in the Early Wittgensteinianism

*Aleksei Yu. Rakhmanin*

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

The article deals with the question of whether and how the early Wittgensteinian philosophy of religion could be related to the idea of philosophical theology. Despite the bearing the Wittgensteinian tradition has had on a variety of theological developments, it remains unclear what from its philosophical practice and which of its philosophical hinges could be connected to theology in the first place. The argument proposed in the article is that philosophical theology within the early Wittgensteinian tradition (1930s–1940s) was concerned with the philosophical problems which were irrelevant to the theological ones. Outlining the context of the Wittgensteinian reasoning on religion and showing that it was crucial for a few of Wittgenstein's followers, especially for John Wisdom (1904–1993), gives additional ground to this argument. It appears that the hinges Wisdom adopted from Wittgenstein – most importantly the descriptivist attitude and the idea of language as the only appropriate field for being observed philosophically – follow philosophical, rather than religious, commitments. One can see this by comparison of Wisdom's views, esp. “the garden” argument, with those of Antony Flew, Richard Hare, and Basil Mitchell, who participated in the discussion, which can be regarded as the rise of the new philosophical theology. Whereas each of these philosophers developed one of Wisdom's ideas – the discursive, the referential, and the contextualist aspects of God-talk – Wisdom had held the combination of these ideas. Paradoxically, this complexity came from Wisdom's uncertainty as to the existence of a strict line between the analytic and the empirical propositions in real language. However, as a result, the philosopher understood the ontological dimension of God-talk, and yet could not make ontological verdicts, which makes this type of reasoning philosophically insightful yet theologically insignificant.

**Keywords:** philosophy of religion, John Wisdom, Ludwig Wittgenstein, analytic and synthetic propositions, philosophy of language, neopositivism, philosophical theology, the Wittgensteinian tradition

**Citation:** Rakhmanin A. Yu. “John Wisdom's Philosophy of Religion and Philosophical Theology in the Early Wittgensteinianism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 5–23.

## Введение

Философская традиция, которая в той или иной степени ассоциируется с Витгенштейном, существенным образом обогатила современную теологию. И узнаваемый тезаурус, и некоторые теоретические решения носят статус пусть не повсеместно признанных, но признаваемых в качестве заслуживающих внимания. Эта традиция столь обширна и столь разнообразна, что едва ли составит большого труда отыскать в ней фрагменты – притом не изолированные в своей теоретической автономности, но характеризующие соответствующий стиль мышления, – которые могли бы быть включены в теологию, еще более разнообразную и обширную. В особенности это касается последних сорока лет, в течение которых вклад интерпретаций Витгенштейна в такие, казалось бы, специальные дисциплины, как библеистика и даже миссиология, был особенно значительным [Ashford 2007]. Иногда этот факт кажется довольно экзотическим, как, например, в случае «грамматического томизма» [Mulhall 2015]. В некоторых же случаях пересечение «витгенштейнианства» и философской теологии особенно поразительно – кажется, малоизвестен тот факт, что Энтони Кенни, работавший с наследием Витгенштейна, в немалой степени является основоположником «аналитического томизма» (наряду с Питером Гичем). В свою очередь, проблематика, связанная с анализом веры и религиозного языка, в работах витгенштейнианцев из Суонси (Раша Риса, Д.З. Филлипса, И. Дилмана и др.) является едва ли не центральной.

Одно из немногих высказываний Витгенштейна о теологии довольно точно характеризует отношение и витгенштейнианцев к данному предмету: «Грамматика говорит о том, объектом какого рода является нечто. (Теология как грамматика)» [Wittgenstein 1997: 116e]. Действительно, оно побуждает рассматривать теологию как естественное поле философской практики, однако же структура этой практики совершенно непонятна. Это тем более важно, если все же иметь в виду не просто терминологическое, но концептуальное различие между философией религии и философской теологией – различие, которое, как нам кажется, не было актуальным для философов, наследовавших Витгенштейну. В связи с этим интересно посмотреть на то, каким образом в ранней традиции структурировалось поле возможной философской теологии, реализующей не конфессиональную логику (как в случае Гича, Энском, Кенни и отчасти философов Суонси), но принципы философии Витгенштейна. Мы рассмотрим эти вопросы на примере коллизии, с которой во многом начинается и философия религии в духе Витгенштейна, и «философская теология» в Англии.

В первой части статьи мы предлагаем ракурс, который позволит контекстуализировать дискуссии о витгенштейнианской философии и философской теологии. Вторая и третья части посвящены взглядам Джона Уиздома на природу философии и философии религии. В четвертой части мы продемонстрируем, каким образом философия Уиздома спровоцировала дискуссию, ставшую одним из наиболее ярких эпизодов в ранней философской теологии в Англии середины XX в., и в какой мере эта дискуссия соответствует духу раннего витгенштейнианства.

### «Религия» в витгенштейнианской философии

Прежде всего, кажется необходимым различать собственно философию Витгенштейна и философию его последователей. Что касается первой, то и здесь следует иметь в виду различие между философскими работами Витгенштейна, в которых воплощается разработанная им техника философствования, и биографическими материалами, которые содержат указания на его религиозные взгляды. До 1960-х гг. само предположение о том, что в философских текстах Витгенштейна можно найти некоторое обоснование или по крайней мере рефлексию по поводу теологии, выглядело бы странно. Дискуссии в жанре «Витгенштейн и религия (вера, теология)» начинаются в немалой степени с публикаций воспоминаний о Витгенштейне его друзей и «Заметок к “Золотой ветви” Фрэзера» самого Витгенштейна. Несмотря на всю важность этих материалов для исследований эволюции взглядов Витгенштейна, мы все же рискнули бы назвать их периферийными для его философии; по крайней мере, они не позиционировались самим Витгенштейном как публичные. В действительности есть существенная разница между двумя фрагментами наследия Витгенштейна. В первый входят «Голубая и Коричневая книга» (как и другие циклы лекций), «Философские исследования», «Философская грамматика», во второй – те же заметки к Фрезеру, «Культура и ценность» и даже отчасти «Заметки» (*Zettel*). Работы первого корпуса так или иначе писались или диктовались в качестве текстов, демонстрирующих философскую технику, и были публичным выражением позиции Витгенштейна; тексты частного характера – нет. И если ученики Витгенштейна были в разной степени осведомлены о первых, то относительно вторых этого сказать нельзя. По крайней мере, очевидно, что Витгенштейн держался даже с близкими людьми очень по-разному и не всегда высказывал свои взгляды в равной степени. Один малозначительный факт кажется нам примечательным: Норман Малкольм, чрезвычайно близкий Витгенштейну в последние годы жизни, был ошеломлен тем, что вопросы религии вообще были важны для Витгенштейна – о них он узнал из воспоминаний Мориса О’Коннора Друри и заметок о Витгенштейне, опубликованных Георгом Хенриком фон Бриггом [Malcolm 2001: 82–83].

Что касается последователей Витгенштейна, то статус сюжетов, связанных с религиозной проблематикой, в их философских разработках сам по себе проблематичен. Прежде всего, сама эта традиция распадается на два больших корпуса текстов – один представлен работами философов первого поколения, тех, кто непосредственно учился у Витгенштейна, второй – разработками философов, учившихся у его учеников (например, философов Суонси, объединявшихся вокруг Риса). Так получилось, что для вторых проблема «Витгенштейн и религия» в немалой степени превращалась в герменевтическую задачу – показать, что корпус текстов Витгенштейна дает возможность реализовать философию религии. В свою очередь, ученики первого поколения были знакомы не с корпусом текстов, а с отдельными его фрагментами, имевшими хождение среди последователей Витгенштейна до их публикации.

Исключение составляет философия Риса<sup>1</sup>, в которой примечательным образом религия играет немаловажную роль, однако «философская теология» не тематизируется по сравнению с «естественной»<sup>2</sup>.

Однако если присмотреться к витгенштейнианцам первого поколения, то философия религии окажется далеко не общим для них сюжетом и уж точно не центральным. Джон Уиздом и Норман Малкольм обращались к проблематике религии, но фрагментарно, как будто по случаю, тогда как в философском наследии Риса она представлена весьма солидным корпусом. Если Э. Эмброуз, М. Лазеровитц и Г. фон Вригт были вовсе безразличны к философии религии, то для Э. Энском и П. Гича важное значение имела религиозная философия, на которую философия Витгенштейна не оказала серьезного влияния [Geach 1991: 213]. В свою очередь, едва ли можно говорить о том, что Уиздом, Малкольм и Рис сформулировали общие принципы философии религии. Скорее общими были усвоенные у Витгенштейна техники и практики философии, а также три существенных положения, которые, однако, были очень по-своему реализованы каждым из витгенштейнианцев первого поколения<sup>3</sup>. Во-первых, философия является дескриптивной практикой («оставляющей все как есть»), во-вторых, ее предмет – жизнь в языке, который при принципиальном разнообразии остается единством, наконец, в-третьих, философия должна освободиться от собственных догм в отношении языка. Таким образом, имеет место интересная коллизия: для того, чтобы быть подлинной философией, она должна выйти за границы философии в те области языка, которые показывают возможность другой жизни.

Второе важное уточнение касается понятий «теология» и «философская теология». Ограничимся терминологическим разъяснением, достаточным для нашей задачи. В отличие от теологии, для которой необходима экспликация эпистемологических обязательств, сложившихся в конфессиональной традиции, «философская теология», при отчетливом исторически сложившемся тяготении к иудео-христианскому теизму, от таких обязательств может быть все же свободна. Таким образом, ответ на вопрос, на который отвечает статья, будет зависеть не от возможных конфессиональных разночтений мыслителей, но от их философских предпочтений. В свою очередь, значимость философской теологии для философии, а не конфессиональных проектов апологии (или критики) веры до сих пор не была полным образом продемонстрирована.

В настоящей статье, таким образом, мы не задаемся вопросом, какую именно теологию предполагает философская теология в качестве основания. Нам кажется более важным попытаться ответить на вопрос, зачем философии может быть нужна философская теология, а также какое концептуальное

---

<sup>1</sup> Рис подготовил к публикации значительную часть текстов Витгенштейна и в значительной степени ответственен за то, какой вид они приобрели. Можно даже по-ревизионистски утверждать, что Рис – соавтор Витгенштейна [Erbacher 2019].

<sup>2</sup> Наиболее исчерпывающим собранием работ Риса разных лет, посвященных вопросам религии, является сборник, опубликованный Филлипсом [Rhees 1997: особ. 39–49].

<sup>3</sup> В определенном смысле это разнообразие объясняется тем, что до публикации «Исследований» в 1953 г. попросту не существовало «канонического» Витгенштейна.

обоснование такая философия может предполагать. При этом в данном случае будет уместным использовать понятие «философская теология» в том значении, в котором это понятие употреблялось в контексте, в котором формируется витгенштейнианский стиль философии.

### Уиздом о философии и «религии»

Вероятно, наиболее очевидными точками отсчета в развитии философии религии и философской теологии в контексте витгенштейнианской традиции могут послужить два события. В 1945 г. выходит статья Уиздома «Боги», общепризнанное начало витгенштейнианской философии религии. В 1955 г. выходят «Новые опыты философской теологии» под редакцией Э. Флю и А. Макинтайра. Несмотря на название, статьи, вошедшие в сборник, уже были по большей части опубликованы ранее. Новым, с точки зрения составителей, являются те философские стратегии, в рамках которых авторы обсуждают теологию и теологические вопросы. Эти стратегии имеют немало общего с логическим позитивизмом, однако вопреки последнему не сводят теологию к бессмыслице; в данном случае философская теология имеет тот же статус, что философская этика. Удивительно, но как раз выражение «философия религии» Флю и Макинтайр считают слишком обремененным идеалистической традицией, тогда как «философская теология» выглядит значительно более нейтральным [Flew & MacIntyre 1955: vii–viii].

Примечательно, что статья Уиздома в этот сборник не вошла. Тот же Флю четырем годами ранее опубликовал «Богов» Уиздома в первом томе «Логики и языка» [Flew 1951], что по-своему очень характерно: в этой работе Уиздом заинтересован в том, чтобы говорить о не столько религии, сколько о том, что философия должна выйти за привычные границы, очерченные верификационизмом и логицизмом. Кстати, именно об этом томе очень неприязненно высказался Витгенштейн, когда в письме к Малкольму обвинил Уиздома, Райла и Вайсмана в шарлатанстве [McGuinness 2009: 476]. В определенном смысле «Боги» Уиздома – работа, в которой будущая философская теология рождается из обсуждения проблем языка и логики. Несмотря на то, что именно в «Новые опыты философской теологии» работа Уиздома не вошла, она является одним из наиболее цитируемых авторами сборника текстов. Кроме того, именно эта статья спровоцировала дискуссию, впоследствии опубликованную в сборнике в качестве раздела «Теология и фальсификация», в которой участвовали Бэзил Митчел, Ричард Хэйр и Энтони Флю.

Философия Уиздома, сложившаяся к 1930–1940-м гг., весьма характерно отражает развитие витгенштейнианства – при сохранении базовых идей, о которых речь шла выше, Уиздом предлагает решения, которые не вполне соответствуют пафосу философии самого Витгенштейна этого времени. Уже в первой «витгенштейнианской» статье Уиздом заявляет: «...философы должны постоянно стремиться к тому, чтобы сказать то, что не может быть сказано» [Wisdom 1937: 88]. В этом контексте существенно важны два пункта: Уиздом не разделяет пессимистического взгляда на философию, который сложился у Витгенштейна, и делает важный шаг в направлении философии жизни.

Действительно, поздний Витгенштейн был склонен считать, что философия имеет дело исключительно с концептуальной путаницей, с порожденными ею самой проблемами, которые – будучи загадками и головоломками – не имеют ничего общего с жизнью. Стоит разрешить эти головоломки, и философия становится бесцельной:

Ясность, к которой мы стремимся, – это все-таки *полная* ясность. А это попросту означает, что философские проблемы должны *полностью* исчезнуть. Настоящее открытие таково, что я могу прекратить философствовать, когда захочу [Wittgenstein 1997: 51e].

В целом Уиздом соглашается с такой оценкой, когда речь заходит о традиционной философии. Такой философии свойственна двойная ошибка: философы думают, что имеют дело с вещами, тогда как на самом деле имеют дело с языком в логическом ключе. В рамках витгенштейнианства традиционная философия рассматривается как интервенция в язык: философы так обращаются с высказываниями о языке, как если бы они были утверждениями о вещах, при этом предполагая, что язык есть некое исчисление. Оба предположения приводят к ментальному спазму, так как философия стремится к тому, чтобы быть чем-то, чем она быть не может – она одновременно притворяется логикой и наукой, будучи не в состоянии быть ни той, ни другой. Именно эта двойственность философии приводит к тому, что философия не способна решить собственные проблемы, поскольку они суть псевдопроблемы.

Впрочем, именно этот «лингвистический» характер философских затруднений и делает их столь трудноуловимыми. Более того, философские теории выглядят столь странными и одновременно убедительными из-за двойственной природы их ошибочности, которая провоцирует философов предлагать два одинаково ложных решения. Первое – верификационизм, который притворяется независимым от языка, однако остается полностью подчиненным языку [Wisdom 1938]. Второй – логицизм, или, как его называет сам Уиздом, «легаллизм», предполагающий, что выражение может быть проанализировано вплоть до его прямого значения, которое и разрешит философское затруднение [Wisdom 1944]. И если для сторонников верификационизма (неопозитивистов венского кружка) и логицизма (отчасти Джорджа Мура, но также и неопозитивистов) эти решения кажутся адекватными, для Уиздома они суть ошибочные решения псевдопроблем, поскольку предполагают, что в языке есть некие строгие или прямые значения, причем независимые от самого языка.

Описанная позиция вполне соответствует консервативному пониманию витгенштейнианства в 1930-е гг.: философия освобождает нас от навязчивого стремления искать ответы на вопросы, которые даже не могут быть заданы осмысленным образом. Однако, как указывалось выше, Уиздом делает следующий шаг, задаваясь вопросом о том, может ли философия быть ограничена только и исключительно демонстрацией природы головоломок. Может ли философ не просто решать головоломки, сводя этим на нет саму философию, но высказываться о мире? По Уиздому, философия не ограничивается терапевтическим эффектом – она имеет вполне позитивное измерение. Нужно отметить, что это не только общая черта последователей Витгенштейна, которые в конечном

счете учились философии и исходили из того, что занятия философией имеют смысл, но и Уиздома – он был все-таки слишком англичанин, чтобы проникнуться венским пессимизмом Витгенштейна<sup>4</sup>.

Возвращаясь к т.н. проблемам философии, т.е. загадкам, головоломкам и парадоксам, можно задать вопрос: что вызывает их к жизни? Ответ, ставший традиционным в рамках неопозитивизма, связывает их происхождение с категориальными ошибками или концептуальной путаницей. Так, Карнап, судя по всему, введший понятие «путаница сфер» (*Sphärenvermengung*) в «Логическом строении мира» [Carnap 1961: 38], исходил из того, что мы соединяем в утверждении понятия, относящиеся к различным логическим типам, и что собственно из этого смешения и возникает метафизика. Этот сюжет является достаточно хрестоматийным, чтобы останавливаться на нем подробнее. Важнее подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, путаница сфер неопозитивистами рассматривается как источник философии (или – в случае классической метафизики – порождение философии), и в значительной степени этот взгляд разделял Витгенштейн в 1930-е гг. Данная позиция служит своего рода оправданием безразличия к метафизике: коль скоро последняя есть всего-навсего интеллектуальное оправдание путаниц, характеризующих естественный язык, то она не заслуживает философского внимания. Философия нового типа по просту показывает источник метафизического парадокса в естественном языке средствами анализа, т.е. с помощью языка формализованного. Однако, во-вторых, Уиздом, соглашаясь в целом с идеей, согласно которой традиционная философия воспроизводит ошибки языка, не соглашается с безразличием по отношению к самим «ошибкам». Даже если допустить, что ошибки суть результаты концептуальной путаницы, они все же возникают в языке, а это характеризует последний особым образом. Как подчеркивает Уиздом, «не может быть, чтобы философы были склонны (говорить странные вещи. – *A.P.*) без причины, и когда причина не является оговоркой (*a slip*), она есть оправдание, довод» [Wisdom 1942: 136]<sup>5</sup>.

У Уиздома фокус философии на «смешении сфер» сохраняется, однако принципиальным образом перенастраивается. Если путаница возникает в языке, философия не может быть ограничена философской же ее терапией, т.е. элиминацией. Задача состоит в том, чтобы увидеть структуру этой путаницы. Уиздом, с одной стороны, подчеркивает принцип философского невмешательства в язык: вместо того, чтобы предписывать языку нормы формализмов и тем самым исключать концептуальную путаницу, философ должен описывать язык в его концептуальной разнородности. С другой стороны, в его текстах уже с конца 1930-х гг. подчеркивается, что концептуальная разнородность является естественным состоянием языка, а не его случайной или намеренной деформацией. В действительности эта разнородность делает язык тем,

<sup>4</sup> На могильном камне Уиздома высечено одно слово – «философ». Очевидно, что для него философия *должна* была быть чем-то большим, чем практикой прояснения мыслей.

<sup>5</sup> Ср.: «Метафизически необходимые утверждения имеют лишь *оправдания* в реальном использовании языка, и потому могут называться лишь “оправданными” или “неоправданными”» [Wisdom 1938: 463].



что он есть, и, более того, такой концептуальный плюрализм делает возможным познание, коль скоро он вынуждает нас «растягивать» прежние схемы для описания новых состояний и вещей и нарушать конвенции. Философ действует подобно Ньютону, Фрейдю или Достоевскому: он переизобретает язык, используя старые схемы для концептуализации новых фрагментов реальности или новые схемы для переописания привычных [Wisdom 1938: 457; Wisdom 1944: 174–176].

Для самого Уиздома мысль о том, что философия описывает связи различных подязыков внутри языка, не была новой [Wisdom 1937: 73], однако в рамках витгенштейнианской практики она превращается в базовый принцип. Да, философия не имеет дела с эмпирическими или аналитическими утверждениями, коль скоро она не наука и не логика. Предмет философии – пропозиции неопределенного характера, однако если для представителей неопозитивистской традиции эта неопределенность должна была быть элиминирована, то для Уиздома она является конструктивной: философия не разрешает путаницу, но показывает, что эта путаница делает возможным язык и – тем самым – саму философию. Неопределенность пропозиций, с которыми имеет дело философия, связана со «смещением» синтетических и аналитических утверждений, а точнее – с использованием синтетических выражений, как если бы они были аналитическими, и наоборот. Традиционно философия выносит вердикт – к какому типу относится данная пропозиция в действительности, а далее с ней имеют дело наука (если это синтетическая пропозиция) или логика (если это аналитическая пропозиция). Уиздом же стремится показать, по какой причине неопределенные пропозиции являются таковыми.

Таким образом, Уиздом рассматривает описание концептуального разнообразия, присущего языку, как обоснование самой философии, у которой появляется своего рода «позитивная» программа. Это не только терапия ментальных спазмов, это еще и практика, показывающая и открывающая в языке нечто, что прежде оставалось скрытым, а именно концептуальное разнообразие. Примечательным образом в статье «Боги» Уиздом не намеревается анализировать, описывать и объяснять конкретные религиозные феномены или практики конкретных индивидов. Уиздом ограничивал себя вполне традиционной задачей концептуального анализа – показать, каким образом в языке может быть явлена «вера в Бога», т.е. продемонстрировать ее логику (витгенштейнианцы в таких случаях говорили о «грамматике»). Для Уиздома «религия», как и «вера в Бога», не представляет собой эмпирической реальности – последняя недоступна философии. «Религия» – всегда понятие, и только поэтому может быть предметом философии. Верно, что понятие всегда предстает в конкретном случае, однако философское исследование требует рассмотрения одного случая *в серии* других – именно поэтому в текстах Уиздома нет даже самого приблизительного определения «религии». Практика внимательного наблюдения за жизнью понятий предполагает, что они имеют смысл для тех, кто живет соответствующей жизнью, и «религия» – именование всех подобных случаев. При этом философ должен рассматривать не просто смысл «религии» или «веры в Бога» для религиозных людей, но грамматику, логику смысла во всех таких случаях, что возможно только при сопоставлении с другими случаями «смысла».

Именно поэтому философия религии Уиздома не предполагает исследования природы религии. Скорее, это исследование природы философского отношения к религии, в результате которого – стоит показать, что «религия» имеет смысл, – естественным образом расширяются границы самой философии. В этом отношении показательна критика Д.З. Филлипса, указывавшего на то, что понимание Уиздомом «религии» не согласуется с христианским [Phillips 1969]. Однако Уиздом и не стремился к этому. Судя по всему, он был заинтригован тем, что «религия» именуется концептуальные практики, традиционно считающиеся философами бессмысленными. В свою очередь, показать, что религия имеет «смысл», – значит соотнести ее с реальностью или миром, показать, что она сообщает о положениях дел, а не является лишь комплексом экспрессивных выражений, как были склонны считать неопозитивисты. Примечательно, что в таком случае и философия должна иметь возможность высказываться о реальности.

Уиздом постоянно показывает, что философская пропозиция (отметим, что само это словосочетание в рамках «раннего Витгенштейна» бессмысленно) является и синтетической, и аналитической [особенно: Wisdom 1938; Wisdom 1942]. Философия демонстрирует устройство языка, но не как исчисления, а как стихии жизни, в которой пропозиция прямо или косвенно референтна. Философ сообщает о каких-то положениях дел, причем делает это именно потому, что в самом языке есть для этого концептуальные предпосылки. Иными словами, для Уиздома философия оставалась «синтетической» [Wisdom 1938: 457]. Более того, он весьма широко прибегал к вполне традиционному понятию «метафизика», хотя один из его ближайших коллег довольно точно выразил безусловно скептический настрой витгенштейнианцев к такому способу философствования [Lazerowitz 1955: 23–79]. Метафизичность Уиздома состояла в том, что он подчеркивал следующее: подобно тому как пропозиции сообщают что-то о мире, в котором они производятся носителем языка, так и философия сообщает о мире, показывая жизнь языка или попросту показывая язык как целое. Важно, что такая практика ближе к литературе, чем к логике, поскольку философ не вправе вводить критерии, определяющие осмысленность утверждений и при этом лежащие за границами языка.

Уиздом демонстрирует, что ситуации литературы, судебного разбирательства или спора об искусстве реализуют различные логики языка, которые не могут быть сведены ни к верификационизму, ни к логицизму [Wisdom 1945: 193–196]. Конечно, неопозитивист отмахнулся бы от такого рода примеров именно потому, что они не соответствуют *введенным* критериям значения. Однако – и этот аргумент является общим для всех витгенштейнианцев – такие способы употребления языка существуют в самом языке, причем они являются парадигматическими для одних фрагментов языка и периферийными (или попросту нарушающими правила значения) для других. Они составляют факт, от которого едва ли можно отмахнуться, именно потому что это факт. Какова структура этого факта?

### Начала философской теологии

Принципиально важно, что философия религии начинается в рамках проекта переосмысления задачи философии. Причем это переосмысление имело предметом не столько неопозитивистские идеалы, к которым витгенштейнианцы относились в целом настороженно, сколько саму витгенштейнианскую философию: для того чтобы философия имела смысл за пределами терапии, эффективность которой делает философию избыточной, она должна не решать головоломки, а описывать концептуальный плюрализм, делающий возможным жизнь языка и в языке. В этом отношении показательным, что Уиздом обращается к теологической и религиозной проблематике не для того, чтобы исследовать соответствующие дискурсивные практики. «Боги» были написаны в период работы над серией статей «Другие сознания»<sup>6</sup>, в которых Уиздом решал куда более традиционную для раннего витгенштейнианства задачу – проанализировать философские позиции путем их столкновения и взаимной интерпретации. Иными словами, философская теология или философия религии возникает в контексте расширения возможностей самой философии, которая рассматривается Уиздомом как исследование многообразия способов жить в языке. Соответственно и задача философского описания религии или теологии состоит в том, чтобы прежде всего продемонстрировать – религия, теология как дискурс *имеют смысл*. Если эта демонстрация оказывается удачной, то философия тем самым выходит за очерченные неопозитивизмом границы. Таким образом, философская теология может рассматриваться как форма апологии самой философии.

Собственно, с этого Уиздом и начинает: его интересуют не столько специфические особенности теологического дискурса, сколько философское его оправдание [Wisdom 1945: 187–189]. Важно отметить, что, когда Флю и Макнтайр вводят понятие «философская теология», это выражение – ясно или скрыто – включает в себя и философские позиции в отношении теологии, сложившиеся по крайней мере в первой половине XX в. Так же и Уиздом исходит из того, что сами понятия «теология», «вера в Бога» и т.п. инфицированы философскими установками. Рассмотрение философской теологии в данном случае оказывается формой метафилософии, способом исключить нормативность и догматичность из философской работы, описать проблему в «асептическом языке», т.е. языке, не зараженном философскими абстракциями [Wisdom 1940: 371]. Фактически такая работа показывает, каким образом философ может высказываться о вере в Бога, оставаясь философом, т.е. «оставляя все как есть». Уиздом предлагает несколько тем, которые впоследствии и ассоциируются с философией Витгенштейна, и включаются в базовый репертуар философской теологии.

Во-первых, для Уиздома обсуждение веры в Бога представляет собой формулировку аргументов и контраргументов в пользу его существования. С одной стороны, такое измерение теологии не является привычным для 1940-х гг., с другой – оно, вероятно, соответствует традиции и «классической» теологии,

<sup>6</sup> Ср. жанровую близость первой статьи цикла [Wisdom 1940] и «Богов» [Wisdom 1945].

в которой указание на существование является категоризацией свойств или атрибутов, и философии в новом стиле, для которой исследование базового концепта есть исследование его грамматических следствий. В рамках философской грамматики свойства понятия определяются тем, каким образом разрешается спор относительно его использования. Существенно важно, что теология, таким образом, существует исключительно в полемическом контексте – это прежде всего выяснение вопроса о том, насколько и каким образом утверждение о существовании Бога имеет смысл. Мне кажется уместным назвать этот аспект философской теологии *дискурсивизмом* – позиция считается осмысленной, если в ее пользу предлагаются аргументы, сформулированные *вопреки* другой позиции. В случае Уиздома важно, что теология / религиозный дискурс конструируются для него если и не вопреки научному или философскому, то в конфронтации с ними (которая вполне может быть ответом на критику).

Во-вторых, Уиздом с самого начала отказывается от того, чтобы решать этот вопрос о существовании Бога в парадигме верификационизма. Даже если в традиции утверждение о существовании Бога и было эмпирическим – «теист во времена засухи молился о дожде, совершал жертвоприношение, а наутро ожидал дождя» [Wisdom 1945: 185], – сегодня это не так. Впрочем, из того, что утверждение не является эмпирическим, не следует, что оно не имеет отношения к «тому, что есть», и даже то, что оно не может быть предметом науки. Для Уиздома эмпирические утверждения, как их понимают неопозитивисты, т.е. как утверждения, задающие базис науки, являются одним из типов утверждений о реальности. Когда ценитель искусства говорит о картине, в отношении которой общественное мнение скорее насторожено, «Это прекрасно!», это сообщение экспрессивное и эмотивное, но оно также имеет отношение к картине, сообществу критиков, организации выставок и эстетическим идеалам. С одной стороны, следует признать, что такое утверждение является грамматическим, т.е. показывает, как в данном случае используется язык, но с другой – оно касается конкретного холста и расположения на нем цветных пятен [Ibid.: 195–196, 200–201]. Если упростить подход Уиздома, то из грамматического характера пропозиции не следует ее неэмпирический характер, как из моего подсчета «У меня было пять страниц, я напишу еще три, так что получится восемь» не следует, что я говорю о правилах сложения, хотя и произвожу вычисление. Так и в религиозном или богословском контексте – утверждение «Я страдаю, но твердо знаю, что Бог любит меня» сообщает не только о грамматике понятия «любовь» или о том, как верующий должен принимать страдания, но о вполне конкретном положении дел. Этот элемент уместно назвать референциальностью теологических утверждений: непривычным для классической философии образом пропозиции веры сообщают нечто о мире, как это делают утверждения поэтов, ученых или судьи в рамках судебного процесса.

В-третьих, Уиздом показывает, что теологический или религиозный способы говорить о реальности не являются избыточными, необязательными или – что важнее всего – автономными по отношению к «нормальному». Действительно, вполне возможно принять позицию, очерченную перечисленными

выше пунктами, и заявить, что теологический дискурс является изолированным от остальных типов дискурса, т.к. в нем действуют специфические критерии значения, определяющие осмысленность соответствующих высказываний. В данном случае ключевым для той философии, которой оппонирует Уиздом, является идея прямого – как единственно верного – значения. Еще до Куайна Уиздом, следуя за Витгенштейном, показывает, что референция является прямой лишь в системе заданных правил, а те, в свою очередь, могут меняться в зависимости от предпочтений субъекта. Возможность установления единственного прямого значения выражения является не догмой, но иллюзией. В качестве демонстрации иллюзорности этого прямого значения Уиздом продолжает заданный Витгенштейном способ мышления в параллельных случаях. Сама эта практика устроена таким образом, что осмысленность теологических выражений устанавливается только с помощью тех связей, которые соединяют их с другими фрагментами языка [Wisdom 1945: 197–200]. Этот элемент философии Уиздома можно назвать контекстуализмом, т.к. тривиальный тезис о том, что выражение имеет смысл лишь в комплексе соответствующих ситуаций, теряет всякий смысл, если он не дополнен куда менее банальным утверждением: сам по себе класс ситуаций, который мы называем контекстом, распознается в качестве такового лишь в связи с другими классами. Иными словами, теологические выражения имеют смысл внутри теологии именно потому, что за пределами теологии существуют другие способы их использования.

Перечисленные элементы предлагаемого Уиздомом ракурса – названные нами дискурсивизмом, референциальностью и контекстуализмом – лучше всего иллюстрирует наиболее важный его вклад в философскую теологию 1950-х гг., а именно спор о саде. Отметим, что закрепившееся в историографии выражение «притча о невидимом садовнике» принадлежит Э. Флю (см. далее), который проинтерпретировал аргумент Уиздома весьма специфическим образом [Richmond 1971: 63–64]. Представим себе двух друзей, которые обнаружили, что после их долгого отсутствия сад несет на себе поразительные следы заботы и ухода: несмотря на сорняки и запустение, они могут увидеть организованность и замысел в том, как разрослись цветы. После экспериментов и опроса соседей друзья получают равное знание о том, что никакого тайного садовника, усилиям которого можно было бы приписать эту организованность, никто не видел и не слышал. Существенно важно, что эмпирически знания двух друзей являются одинаковыми во всем, что касается сада. При этом один говорит: «Садовник существует», а другой: «Садовника нет». В чем причина их расхождения?

Отметим, что Уиздома интересует не логика доказательства бытия Бога, которого в рассматриваемой ситуации, говоря откровенно, попросту нет. Его интересует логика конфронтации между двумя позициями, которые кажутся непереводаемыми друг в друга. Однако, как и в «Других сознаниях», Уиздом демонстрирует (в «Логике Бога» даже в большей степени [Wisdom 1965a]), каким образом одна позиция может быть переописана так, чтобы соответствующие пропозиции имели смысл в рамках позиции, ей альтернативной. Философская значимость примера с садом состоит в том, что позиция того, кто

объявляет о (не)существовании садовника, требует принятия решения, рефлексии, которая разрешает затруднение. Замечательным образом это решение не может быть отделено от реальности, как ее видят участники дискуссии, оно имеет отношение к положению дел, однако это последнее оказывается таковым только в свете принятого решения. Для Уиздома тот элемент его аргументации, который мы назвали дискурсивизмом, важен именно потому, что принимаемое решение, выявляющее логику пропозиции, сформулировано *вопреки* другому решению [Wisdom 1965a: 16].

### Сад, садовник и спор о верификации

Пять лет спустя Энтони Флю предлагает свой вариант притчи, однако привносит в рассуждение несколько важных новаций [Flew, Hare, Mitchell 1955: 96–99]. Во-первых, именно Флю называет аргумент Уиздома притчей о садовнике. Во-вторых, он рассматривает аргумент исключительно в контексте верификационизма. Действительно, для Уиздома было важно, что соответствующий тип дискурса является не просто странным способом использовать язык – странным он кажется только философу, принявшему соответствующие философские догмы, тогда как в действительности он является более чем обыденным [Wisdom 1965a: 7]. Важно, что этот дискурс воспроизводит соответствующий взгляд на мир, размечает действительность таким образом, что граница между языком и действительностью перестает быть очевидной (если она вообще может быть таковой). Значимость аргументации Уиздома состоит не в тривиальном утверждении лингвистической относительности – иными словами, разговор о языке неизбежно становится разговором о мире. Именно поэтому для Уиздома фокусом аргумента является не спор относительно того, существует ли Садовник, а спор относительно того, является ли сад садом. Более того, структура разногласия как раз показывает, что спор, который начинается как эмпирическая гипотеза, постепенно становится чем-то иным [Wisdom 1945: 191].

В свою очередь, Флю по существу разрабатывает аргумент от невозможности верификации. Герои его рассказа обнаруживают в джунглях сад, после чего рассматривают гипотезу о существовании садовника. Они последовательно полагаются на эмпирические эксперименты, выясняя, что садовника нельзя увидеть, услышать, обнаружить с помощью детекторов или самых обученных собак. В конечном счете один из друзей, Скептик, задает вопрос: чем такой невидимый, неосязаемый и пр. садовник «отличается от воображаемого садовника или вообще несуществующего садовника?» [Flew, Hare, Mitchell 1955: 96]. Отметим, что для Флю спор с самого начала должен разрешиться в рамках верификационизма, и при этом эксперименты, приводящие к «смерти от тысячи иголок», т.е. уточнений, выводят спор за границы верификации, тем самым делая его бессмысленным.

На деле аргументация Флю по поводу теологии и фальсификации высвечивает несколько существенно важных позиций, каждая из которых и вошла в репертуар англоязычной (прежде всего, конечно, британской) философской

теологии, и ассоциируется с Витгенштейном, и – что нам кажется наиболее интересным – просматривается уже у Уиздома. В действительности невозможность верификации теологических пропозиций у Флю может показаться аргументом в пользу их бессмысленности, если принимать соответствующий критерий значения. Однако эта невозможность может быть и теологическим аргументом – например, Иэн Рамсей, испытавший некоторое влияние Витгенштейна (и Уиздома), подчеркивал, что религиозные пропозиции не могут подтверждаться (justified) так, как верифицируются научные пропозиции, ведь этот способ предполагал бы, что Бог – научное понятие (concept) [Ramsey 1957: 55–102]. Иными словами, невозможность эмпирической проверки религиозных пропозиций может быть как философским приговором теологии, в том случае если принят верификационный критерий, так и включаться в репертуар самой теологии. Во втором случае эта невозможность может оправдываться необходимостью расширения области эмпирического, как это происходит у Рамсея, или автономизации теологического дискурса. Однако обратим внимание, что последняя позиция предполагает, что в нашем распоряжении есть и другие критерии осмысленности.

Один из таких критериев вводит Ричард Хэйр. Его «притча» достаточно коротка, но показательна, так что приведем ее полностью:

Некий психически нездоровый человек (a lunatic) убежден, что все доны [мафии] хотят его убить. Его друзья познакомили его со всеми добрыми и почтенными донами, которых они только смогли отыскать, и после того, как каждый из донов удалялся, спрашивали: «Теперь ты видишь, он ведь не хочет тебя убить, он был с тобой так сердечен. Теперь-то ты убедился?» Но человек отвечал: «Это все его дьявольская хитрость – на самом деле он замыслил против меня все время, как и остальные; я это знаю». Сколько бы добрых донов он не встречал, его реакция оставалась такой же [Flew, Hare, Mitchell 1955: 99–100].

Эта притча позволяет ввести Хэйру изобретенное им понятие «блик», означающее некую специфически индивидуальную рамку интерпретации. Соответственно, аргумент Хэйра имеет предметом не столько неверифицируемость религиозных высказываний, сколько невозможность верифицировать ту рамку, в которой эти высказывания имеют смысл. «Блик» является гарантом смысла и именно поэтому не может быть опровергнут – однако из этого же следует и невозможность его окончательного подтверждения. Вероятно, проще всего было бы понять блик как систему ожиданий, организующих реальность для субъектов так, чтобы они могли с ней взаимодействовать. Хэйр приводит другой пример – убежденность в том, что система управления автомобилем не даст сбой в процессе движения [Ibid.: 100–101]. В рамках подхода Хэйра блик может конфликтовать только с другим бликом, но не «фактами» (которые «собираются» бликами); однако не вполне понятно, какие блики могут оказываться в конфликте друг с другом – например, очевидно, что блики героя притчи и владельца машины не являются альтернативными. Фактически притча Хэйра устроена так, будто его основным аргументом является несоизмеримость бликов героя и его друзей. Отметим, что этот способ теологически соблазнителен, коль скоро оставляет соответствующий дискурс в эпистемически привилегированной изоляции.

Бэзил Митчелл в своей притче как раз рассматривает возможность исключения такой изоляции. Представим себе, что участник движения сопротивления во время войны встречает незнакомца, который убеждает его в том, что выступает на его стороне. Иногда герой видит незнакомца в компании оккупантов, иногда среди сторонников освобождения. В конечном счете

...партизан в этой притче не позволяет чему-либо свидетельствовать против утверждения «Незнакомец на нашей стороне». Это происходит оттого, что он решается (committed) доверять Незнакомцу. Но он, безусловно, осознает, что двусмысленное поведение незнакомца в действительности свидетельствует против того, во что он верит. Именно эта ситуация и составляет испытание его веры [Flew, Hare, Mitchell 1955: 104]<sup>7</sup>.

В рамках этого подхода решающим оказывается акт надления значением, который является результатом принимаемого решения. Митчелл, впрочем, подчеркивает, что такое решение не столько определяется сложившимся положением дел – которое может вполне противоречить ожиданиям субъекта, – сколько независимо от него, причем настолько, что это противоречие никогда не может стать решающим. Митчелл в еще большей степени подчеркивает несоответствие между рамкой интерпретации (более или менее соответствующей «блику») и фактами, тогда как для Уиздома между ними едва ли можно провести различие. В свою очередь, рамка интерпретации, которой вверяет себя герой притчи Митчелла, делает его веру исключительно приватной, т.к. невозможно найти в вещах (поведении Незнакомца) то, что могло бы убедить окружающих в его благорасположении. Вполне вероятно, что теологически это наиболее значимый аргумент, т.к. в конечном счете речь идет о поиске языка для индивидуального опыта (испытания) веры, однако – вновь – и коммуникативный, и референциальный аспекты дискурса, которые делают дискуссию философски интересной, в данном случае неочевидны.

### Философская теология как проблема философии

Мне кажется существенным, что проанализированные позиции, с которых начинается философская теология в Англии, были высказаны философами, а не богословами<sup>8</sup>. Более того, если рассматривать работы Уиздома как точку отсчета, то описанная выше дискуссия о верификации имела предметом не столько теологию, сколько практики самой философии. Этот аспект находит выражение в понятии «метафилософия», введенном М. Лазеровитцем, еще одним последователем Витгенштейна, в 1940 г., однако соответствует общему пафосу ранних витгенштейнианцев. Он состоял в идее, согласно которой чем бы ни занималась философия, ее основной предмет – философия.

<sup>7</sup> Ср.: 1-е Пет. 1:7. Митчелл соотносит испытания веры к Незнакомцу с «испытанной верой» Петра.

<sup>8</sup> Примечательно, что участники дискуссии ни разу не упомянули кембриджский двухтомник Фр. Теннанта, вышедший в 1928–1930 гг. Вероятно, он им казался как раз «старым» опытом философской теологии.



С одной стороны, это понимание философии как практики прояснения, с которым соглашались и неопозитивисты. С другой стороны, Уиздом примечательным образом превращает метафилософию в способ не просто очищения (терапии), но и расширения границ философии, который был чужд не только неопозитивистам, но также и Витгенштейну 1930-х гг.

Действительно, Уиздом прежде всего показывает, что утверждения о существовании Бога имеют смысл. Однако для того, чтобы эта демонстрация состоялась, ему требовалось принять решение о том, каким образом соотносятся слова и вещи, а на уровне философской практики – как соотносятся аналитические и синтетические пропозиции. Для самого Витгенштейна этого периода вопрос оставался открытым и, судя по всему, достаточно мучительным. Допущение о возможности их смешения приведет к необходимости обнаружения «третьей области», синтетических суждений *a priori*, хотя сам Витгенштейн был противником такой позиции [Monk 2014]. Если допустить их взаимную автономность, философии остается лишь выносить вердикты относительно того, к какому типу относится данная пропозиция.

Уиздом был склонен считать каждую из таких позиций оправданной, однако продемонстрировал, что в пространстве языка – понятого не как исчисление или неадекватное исчисление – аналитические и синтетические пропозиции не разделены границей. Язык как коммуникативная среда допускает их странное взаимодействие, а любой вердикт о том, что аналитические пропозиции не могут быть референциальными, воспроизводит лишь философские стереотипы. Именно поэтому для Уиздома важно, что философские пропозиции являются синтетическими, однако вопрос о референции в данном случае не может решаться в рамках верификационизма, т.к. это лишь одна из возможных позиций. Язык не может быть редуцирован только и исключительно к системе прямых и единственных значений. Философская теология становится попросту одним из естественных разделов философии, единство и разнообразие которой оправдывается единством и разнообразием языка.

Действительно, можно было бы считать теологические пропозиции аналитическими, т.е. показывающими, как работает язык. Тем не менее, согласно Уиздому, язык устроен так, что он сообщает что-то о мире, а потому теологические пропозиции попросту должны пониматься как синтетические. Более того, в ситуации, в которой теологические пропозиции имеют смысл, они имеют онтологическое измерение обязательным образом. Исключение из них «реальности» превращает такие пропозиции из теологических в философские:

Те, кто полагают, что к сущности религии не относятся утверждения о том, что есть, несомненно, исходят из лучших побуждений. Однако, это не [само] религиозное утверждение, но философствование по поводу религиозных утверждений... [Такой взгляд] исключает из доктрин религии не просто то, без чего они, строго говоря, не будут религиозными, но то, без чего они не будут собой [Wisdom 1965: 55].

Каким образом в этом случае возможна теология?

Поскольку язык принципиально неоднороден, философская добросовестность побуждает к принятию онтологической неопределенности, т.е.

невозможности вынести вердикт относительно единственно верной реальности как соответствующей единственно верному смыслу выражения. И Уиздому, и участникам дискуссии о фальсификации гораздо интереснее прояснение философских позиций, а не анализ религиозных/теологических высказываний. То, что теологические пропозиции имеют смысл для верующего – это трюизм, из которого, впрочем, для Уиздома следует, что задачей философии является исследование множественности смыслов, тогда как для Флю – несоответствие этого смысла верификационному критерию, который пусть и не является единственным, но ключевым для рассматриваемого спора о существовании. В свою очередь, велик соблазн ввести альтернативные верификационному критерию экспрессивности (Митчелл) или концептуальной автономии дискурса (Хэйр). Каждый из них позволяет достичь концептуальной определенности – или теологические пропозиции суть бессмыслицы, или если они имеют смысл, то он состоит в том-то и том-то. Однако примечательно, что в рамках подхода Уиздома, несмотря на его настойчивые указания рассматривать дискурс как онтологически значимый, эта определенность едва ли достижима. Философское исследование предполагает внимание к тому, как разворачивается теологический дискурс, а это – каким образом субъекты живут в языке и какими способами решают концептуальные разногласия. Проблема, однако, состоит в том, что такое исследование должно быть свободным от философских пресуппозиций, которые неизбежно предопределяют взгляды исследователя на природу языка. В то же время именно наличие этих пресуппозиций (у Флю, Хэйра и Митчела) делает возможной философскую теологию, коль скоро, как отмечалось выше, ее содержательная насыщенность задается конфронтацией философских, а не теологических позиций.

Парадоксальным образом предметом философской теологии для Уиздома (как, добавим, и для Малкольма) является не теология, а философия. Сосредоточенность витгенштейнианцев на практике философствования делает возможным описание того, как могут обстоять положения дел, но не то, как они обстоят.

## References

Ashford, B. Wittgenstein's Theologians? A Survey of Ludwig Wittgenstein's Impact on Theology, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2007, Vol. 50, No. 2, pp. 357–375.

Camap, R. *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Meiner, 1966. 290 S.

Erbacher, C. "Good" Philosophical Reasons for "Bad" Editorial Philology? On Rhees and Wittgenstein's Philosophical Grammar, *Philosophical Investigations*, 2019, Vol. 42, No. 2, pp. 111–145.

Flew, A., Hare, R.M., Mitchell, B. Theology and Falsification, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew, A. MacIntyre. London: SCM Press LTD, 1955, pp. 96–108.

Flew, A., MacIntyre, A. Preface, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew, A. MacIntyre. N.Y., 1955, pp. vii–x.

Flew, A. *Logic and Language, First Series*, ed. by A. Flew. Oxford: Blackwell, 1951. 206 p.

Lazerowitz, M. *The Structure of Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955. 280 p.

Malcolm, N. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 136 p.

McGuinness, B. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*. Blackwell Publishing, 2009. 498 p.

Monk, R. The Temptations of Phenomenology: Wittgenstein, the Synthetic a Priori and the “Analytic a Posteriori”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2014, Vol. 22, No. 3, pp. 312–340.

Mulhall, S. *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 138 p.

*Peter Geach: Philosophical Encounters*, ed. by H.A. Lewis. Springer Science, 1991. 320 p.

Phillips, D.Z. Wisdom’s Gods, *The Philosophical Quarterly*, 1969, Vol. 19, No. 74, pp. 15–32.

Ramsey, I. *Religious language. An empirical placing of theological phrases*. New York: Macmillan, 1957. 221 p.

Rhees, R. *On Religion and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 389 p.

Richmond, J. *Theology and Metaphysics*. New York: Schocken Books, 1971. 156 p.

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

Wisdom, J. Metaphysics and Verification (I.), *Mind, New Series*, 1938. Vol. 47, No. 188, pp. 452–498.

Wisdom, J. Moore’s Technique, reprinted in *Philosophy and Psycho-Analysis*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1969, pp. 120–148.

Wisdom, J. Other Minds I, *Mind*, 1940, Vol. 49, pp. 369–402.

Wisdom, J. Philosophy, Anxiety and Novelty, *Mind, New Series*, 1944, Vol. 53, No. 210, pp. 170–176.

Wisdom, J. Religious Belief, *Paradox and Discovery*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1965, pp. 43–56.

Wisdom, J. The Logic of God, *Paradox and Discovery*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1965, pp. 1–22.

Wisdom, J. Philosophical Perplexity, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 1937, Vol. 37, pp. 71–88.

Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. 272 p.