

*А. Ю. Рахманин\**

**АНАЛИЗ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА  
КАК ОПЫТ МЕТАФИЛОСОФИИ  
(Н. МАЛКОЛЬМ И М. ЛАЗЕРОВИТЦ)**

В статье соотносятся две концепции, в равной степени характеризующие раннюю витгенштейнианскую традицию — метафилософия и философия религии. Несмотря на то что эти идеи считаются важными новациями витгенштейнианцев, они обычно рассматриваются независимо друг от друга. Моррис Лазеровитц ввел понятие «метафилософия», для того чтобы охарактеризовать понимание Витгенштейном задачи настоящей философии. Статья демонстрирует, что эта концепция была конструктивной и в обсуждении Малкольмом и Лазеровитцем онтологического аргумента. Несмотря на то, что эти философы считали себя последователями Витгенштейна и во многом разделяли взгляды на философию и обыденный язык, они приходят к примечательно разным результатам. Эти результаты подтверждают гипотезу, согласно которой витгенштейнианская философия религии была призвана прояснить не столько особенности религиозного мышления, сколько интеллектуальные практики философов.

**Ключевые слова:** Витгенштейнианская философия, метафилософия, философия религии, онтологический аргумент, необходимые пропозиции, Малкольм, Лазеровитц

*Rakhmanin A. Yu.*

*THE ANALYSIS OF ONTOLOGICAL ARGUMENT  
AS AN ESSAY IN METAPHILOSOPHY  
(NORMAN MALCOLM AND MORRIS LAZEROWITZ)*

The article deals with two sets of ideas developed by the Wittgensteinian philosophers — the concept of metaphilosophy, and the philosophy of religion. While these sets are usually treated as epitomes of Wittgensteinianism, they remain to be studied separately and independently. Morris Lazerowitz coined the notion of metaphilosophy to characterize the genuine nature of Wittgenstein's practice aimed at the understanding of how philosophy

---

\* Рахманин Алексей Юрьевич, к. ф. н., доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения; a.rakhmanin@gmail.com

(dis-)functions. The article shows how this notion was operative in the discussion of the ontological argument, which took place between Malcolm and Lazerowitz. Despite their affinity to Wittgenstein and the common views on philosophy as well as ordinary language, they arrived at the eminently opposite decisions as to the ontological argument. These decisions demonstrate that the focus of their philosophy of religion was not so much religious reasoning as philosophers' intellectual practice.

**Keywords:** the Wittgensteinian philosophy, metaphilosophy, philosophy of religion, ontological argument, necessary propositions, Malcolm, Lazerowitz

В настоящей работе мы намерены соотнести две предметные области, каждая из которых по-своему характерна для витгенштейнианской философии. Концепция метафилософии в течение довольно долгого времени считалась исключительным нововведением последователей Витгенштейна; и, хотя далеко не все представители традиции были склонны к такому пониманию философии, оно остается одной из важнейших находок XX в. Это же, пусть и в меньшей степени, верно в отношении специальной философии религии. Замечательно, что при всей важности этих идей для витгенштейнианства, в историографии — довольно бедной, надо сказать, — они остаются отдельными фрагментами философской традиции, никак не связанными друг с другом. В духе Джона Уиздома, одного из ярких витгенштейнианцев 30–40-х гг., можно сказать, что это независимое существование двух важных аспектов философии — ситуация одновременно и тупиковая, и многообещающая. Рассмотрение философии религии в свете метафилософии — и наоборот — может сказать нечто интересное о том, как именно практиковали философию последователи Витгенштейна.

Понятие «метафилософия» вообще редко используется в исследованиях раннего витгенштейнианства. Это тем более удивительно, что оно довольно точно характеризует тот стиль философской работы, который связывается с первыми учениками и последователями Витгенштейна. Моррис Лазеровитц, учившийся у Витгенштейна в 30-е гг., вводит это понятие в 1940 г. [9, p. 91] как раз для того, чтобы подчеркнуть различие между традиционной и подлинной философией: если первая пытается — неизбежно неудачно — сообщить что-то о мире, то задача второй состоит в том, чтобы понять, почему философы вообще философствуют. Метафилософия должна ответить на два класса вопросов: один связан с устройством и структурой философии (например, как соотносятся — и соотносятся ли — эмпирические и априорные пропозиции?), второй — с неразрешимостью философских проблем и патологической неспособностью философов перестать философствовать. В значительной степени метафилософия оказывает терапевтическое воздействие, давая возможность прекратить философствование; для этого, однако, нужно понять, как оно устроено. Задача того, кто практикует метафилософию, — в духе психоаналитика дать выговориться философу с тем, чтобы тот понял причину своего невротического состояния. С точки зрения Лазеровитца, философия, вдохновленная Витгенштейном, может быть только и исключительно метафилософской терапией — в известном смысле это подлинная философия Витгенштейна [12, p. 27]. Хотя эти взгляды были наиболее последовательно высказаны Лазеровитцем и Эмброуз в Америке, и несколько менее обстоятельно

Джоном Уиздомом в Англии, они довольно характерны для традиции в целом (не говоря уже о самом Витгенштейне 30-х гг.).

В свою очередь, тот факт, что религия входит в репертуар философии последователей Витгенштейна, не менее показателен [см. 3]. При том, что ни сам Витгенштейн, ни его многочисленные ученики — за примечательным исключением Раша Риса — не занимались исследованием «религии» сколько-нибудь систематически, эта проблематика является для данной традиции существенно важной, и неизбежно возникает вопрос — почему? Ответ, который предлагается в этой статье, состоит в следующем: в раннем витгенштейнианстве философия религии, по крайней мере в некоторых случаях, оказывалась формой метафилософии — она проясняла не сущность религии, но структуру философской практики самой по себе. Иными словами, фокус понятия «философия религии» — не религия, но философия.

Этот тезис нам кажется уместным проиллюстрировать теми интерпретациями онтологического аргумента, которые предложили два ярких представителя ранней традиции, Норман Малкольм (1911–1990) и Моррис Лазеровитц (1907–1987). Расхождения между их взглядами существенно важны и сами по себе, но особенно примечательны они по следующим причинам. Во-первых, в наследии Лазеровитца философия религии практически отсутствует, и это важное обстоятельство: его философия — своего рода контрольный эксперимент, показывающий, что философия религии вовсе не обязательна для витгенштейнианской философии (впрочем, это характерно и для философского развития Элис Эмброуз; в свою очередь, в наследии Питера Гича существенное место занимает религиозная философия, на которую, по его собственному признанию, Витгенштейн не оказал никакого влияния [6, р. 213–214]). Единственным примером того, что можно было бы назвать философией религии, в работах Лазеровитца является анализ онтологического аргумента. Очевидно, что Лазеровитцу онтологический аргумент интересен не в качестве образца религиозного мышления, но в качестве образчика классического философствования.

Во-вторых, то, что обычно называют философией религии Малкольма, образуют всего три статьи; вполне вероятно, эта часть его наследия и вовсе не привлекала бы к себе внимание, если бы не два обстоятельства. С одной стороны, после смерти Малкольма в свет выходит его «Витгенштейн с религиозной точки зрения». Эта книга во многих отношениях оказалась слишком уж спорной и противоречивой — неслучайно она известна не столько концепцией самого Малкольма, сколько критическим к ней послесловием, написанным Питером Уинчем. С другой стороны, статья, посвященная онтологическому аргументу Ансельма, опубликованная Малкольмом в 1960 г. традиционно рассматривается как классика витгенштейнианской философии [13]. При этом ни до, ни после Малкольм к этой проблематике не обращается вовсе. Сам собой напрашивается вывод — интерпретация онтологического аргумента, которую предлагает Малкольм, конструктивна не для его философии религии, но для его философии. Действительно, аргументация Малкольма, как и возражающего ему Лазеровитца, имеет целью не столько прояснение религиозных представлений, сколько критику философских взглядов.

Фундаментально важным элементом интерпретации Малкольмом онтологического аргумента является то, что он обнаруживает в «Прослогионе» Ансельма два доказательства. Сам Ансельм, по оценке Малкольма, эти доказательства не различал: в первом (вторая глава «Прослогиона») речь идет о существовании как совершенстве, во втором (третья глава «Прослогиона») — о необходимом существовании как совершенстве. Солидаризируясь с философской традицией Малкольм, утверждает, что первый аргумент является ошибочным. Замечательно, однако, каким образом он это показывает: вместо того, чтобы сослаться на философскую догму, согласно которой существование не может быть предикатом, Малкольм приводит пример из «жизни» обыденного языка — «что могло бы означать утверждение, согласно которому дом, если он существует, лучше несуществующего?» [13, р. 43]. Довольно скупо Малкольм показывает, что в логике обыденного языка существование действительно не может быть предикатом; иными словами, сам язык делает такое использование «существования» невозможным.

Второй аргумент, который обнаруживает Малкольм в структуре Ансельмова доказательства, значительно более замысловат. Полная формулировка сейчас не имеет значения [см. 4, с. 117; 1, с. 91], важно, что аргумент может быть сведен к следующему виду: Бог существует или необходимым образом, или случайным; из понятия «Бог» следует, что он не может существовать случайно, а только необходимо, поскольку он есть «то, больше чего нельзя себе представить». Коль скоро он есть совершенное сущее, то и существует он по необходимости; не существовать по необходимости может только то, что противоречиво. Однако понятие Бог *не противоречиво*. Следовательно, Бог существует необходимым образом; следовательно, Бог существует [13, р. 49–50].

Для Малкольма онтологический аргумент интересен специальной проблематизацией языка. В этом состоит она из наименее очевидных особенностей витгенштейнианского анализа онтологического аргумента — и для Лазеровитца, и для Малкольма вопрос не в том, существует ли бог в действительности (что бы ни понималось под «действительностью»), а в том, насколько онтологический аргумент является аргументом, т. е. согласованным и последовательным рассуждением. Философия не может иметь дело с фактами, а потому это рассуждение не должно рассматриваться как аргумент *de re*: оно касается не вещей, а того, как — правильно или нет — используется язык.

Важно, что исключение «эмпирического» содержания из онтологического аргумента, является, с одной стороны, требованием, определяющим автономию философии, которое было обязательным для всех витгенштейнианцев (философия — не наука), но с другой — едва ли позволяет дать традиционную оценку аргументу. Ведь если аргумент не имеет никакого отношения к вещам, что является его содержанием? О каком именно существовании идет речь? Здесь имеет место принципиальное расхождение — для Малкольма аргумент философски неопровержим (что означает, что у философа нет *философских* контраргументов), для Лазеровитца он ошибочен. И та и другая оценки являются результатом философского анализа, сосредоточенного — как и должно подлинной философии — на языке.

Малкольм и Лазеровитц разделяют несколько фундаментальных принципов такой философии. **Первый** — убеждение, согласно которому все необходимые пропозиции являются вербальными, т. е. сообщают о том, как слово/выражение/пропозиция должны/могут использоваться или используются в языке [14, р. 201–203; 16; 10, р. 206–208]. Однако что это значит? Это не значит, что необходимые пропозиции произвольны, т. е. что они «просто» или «всегонавсегда» вербальны в противоположность пропозициям о фактах (которые могут быть истинными или ложными). Поскольку они отражают использование слов, они являются грамматическими — они показывают действие правил языка. Из этого, впрочем, не следует, что необходимые пропозиции существуют отдельно от фактов — они суть утверждения о некоторых языковых фактах. Они показывают, как работает язык, однако не могут быть абстрагированы от языка в некий свод. В сущности, необходимые пропозиции необходимы для того, чтобы мы могли использовать язык. Когда критик говорит о том, что некое выражение не истинно и не ложно, но противоречиво (а такими могут быть только необходимые пропозиции, в отличие от эмпирических), он/а тем самым утверждает, что в языке отсутствует — или должно отсутствовать — его употребление. Собственно, традиционное возражение против онтологического аргумента и состоит в том, что понятие «Бог» — то, что существует с необходимостью — противоречиво.

Малкольм считает такой вердикт ошибочным, показывая, что утверждение «Бог есть самое совершенное сущее» имеет место языке [13, р. 46]. Следовательно, понятие «Бог» *используется* в языке, и потому не является противоречивым. Раз так, то пропозиция «Бог существует с необходимостью» является необходимой, а поскольку она не противоречива, то она истинна. Различие, однако, будет в том, что для Малкольма указания на практику достаточно для разрешения спора, тогда как для Лазеровитца — сам этот спор исключительно лингвистический, а потому не может разрешиться в принципе. Отсутствие возможности разрешения следует из самой природы философского спора, т. е. столкновения лингвистических предпочтений [10, р. 219].

Вербальный характер необходимых пропозиций указывает на второй фундаментальный принцип витгенштейнианской философии, а именно: контингентная пропозиция не может быть следствием необходимой. Эта идея является общей и для витгенштейнианцев, и для представителей логического позитивизма в широком смысле — самая ранняя эксплицитная формулировка этого принципа обнаруживается, насколько можно судить, в *Aufbau* Карнапа (1928), кроме того он входит в «стандартную концепцию науки» [8, р. 145–146], в рамках которой эмпирический и формальный словари не пересекаются. Что касается последователей Витгенштейна, то все они высказывали более или менее эту же точку зрения в критике той техники, которую разработал Джордж Мур для опровержения скептических утверждений, а именно «перевод в конкретное». Например, на утверждение скептика «время не реально», Мур мог бы ответить, что «...после завтрака я гулял, затем принял ванну, а потом пил чай» ([2, с. 85]; это пример Малкольма, но Мур с ним согласился). Несмотря на то, что эта техника является существенно важной, все ранние витгенштейнианцы подчеркивают — ни к чему, кроме ошибок и концептуальных сбоев,

идея о том, что из необходимой пропозиции следует контингентная, не приводит (развернутое обоснование см. [5, р. 290, 292, 294; 10, р. 195, 196–197; 15, р. 179]). Пропозиция «время нереально» является необходимой, т. к. определяет корректность употребления понятий: ни одна пропозиция, содержащая указание на время, не может считаться достоверной; очевидно, что в данном случае речь идет не о фиксации эмпирического факта, а о способе говорить о фактах. Если же необходимая пропозиция «время не реально» опровергается контрпримером «после завтрака я гулял, затем ...» (а это так), то эта последняя пропозиция *также* является необходимой. Действительно, несмотря на «внешний вид», это предложение используется для того, чтобы показать, как можно употреблять понятие «время». Оно не сообщает о положении дел во времени, но показывает структуру утверждений о времени.

Данное требование может рассматриваться по крайней мере двояко. С одной стороны, это вполне традиционный преимущественно эпистемологический постулат. Требование не смешивать две системы правил значения (хотя это несколько более поздний способ употребления понятий) позволяет сохранить концептуальную ясность и исключать непредусмотренную онтологию, а она неизбежна, если априорные утверждения считать референциальными — так рождаются «химеры и гарпии» традиционной метафизики. С другой стороны, это требование значительно более важное, т. к. определяет само существо философской работы. Философия не должна иметь дела ни с эмпирическими пропозициями — для этого есть наука, ни с необходимыми — это дело логики. Задача философии — исследование того, каким образом работает язык в пропозициях разного типа; предмет философии — не факты и не логика, но фактическая логика пропозиции в данном языке. Однако из этого следует, что граница между эмпирическими и аналитическими пропозициями принципиальна. Мур, как и философы, представляющие классическую традицию, совершает ошибку, допуская переходную область между эмпирическими/контингентными и априорными/аналитическими/необходимыми пропозициями. Признать возможность такой области — значит отменить достижения философии анализа, к чему последователи Витгенштейна (да и сам Витгенштейн) готовы не были.

Несмотря на то, что этот запрет носит вполне догматический характер, он проясняет один принципиально важный аспект онтологического аргумента. Дело в том, что Малкольм никогда не утверждал, что онтологическое доказательство имеет дело с фактами. Если принять логику Малкольма, из необходимой пропозиции не может следовать эмпирическая, и пропозиция «Бог существует» — это не утверждение положения дел. Малкольм подчеркивает: «Из априорной пропозиции ‘Бог существует с необходимостью’ следует пропозиция ‘Бог существует’, если и только если последняя также понимается как априорная пропозиция; тогда две эти пропозиции эквивалентны. В этом смысле доказательство Ансельма — действительно доказательство бытия Бога» ([13, р. 52]; курсив мой — А. Р.). Иначе говоря, аргумент Малкольма не является аргументом *de re* и не задумывается в качестве такового.

Еще раз: для Малкольма очевидно, что «Бог существует» необходимо следует из «Бог существует с необходимостью». Однако для Лазеровитца это вовсе не очевидно — и в этом заключается фундаментальное различие между

взглядами философов. Как и Малкольм, Лазеровитц считает фокусом аргумента язык, а потому не интерпретирует его как аргумент *de re* — философии это вообще не под силу. Тем не менее, исходя из тех же принципов, что и Малкольм, Лазеровитц считает аргумент ошибочным.

Прежде всего Лазеровитц не видит двух версий в аргументе Ансельма. Он утверждает, что «термин «необходимое существование» есть выдуманное [философом] предикативное выражение», которое ничем не отличается от «необходимо существует», где «необходимо» характеризует следование [11, р. 6]. Более того, по Лазеровитцу именно «существование» делает онтологический аргумент философски примечательным и захватывающим, а не понятие «то, больше чего нельзя себе представить», как полагал Малкольм.

Поскольку имеет место один аргумент, Лазеровитц сталкивает друг с другом два исторически сложившихся способа употреблять понятие существования. И сторонники, и оппоненты онтологического аргумента производят необходимые утверждения о существовании: существование как совершенство в первом случае и существование как нереальный предикат — во втором [11, р. 64–65]. Тем не менее, по Лазеровитцу (и Малкольм совершенно с этим согласен), необходимые пропозиции сообщают информацию об использовании слов; и в этом случае — как, впрочем, происходит всегда — они это делают в «онтологической идиоме», т. е. так, как будто речь идет о вещах или положениях дел. Тем самым, пропозиция «существование есть совершенство» предполагает, что существование есть характеризующее свойство и «атрибут» [11, р. 63].

В свою очередь, если эти пропозиции являются лингвистическими, их корректность может быть проверена ссылкой на реальное употребление в языке, где «слово «существование» не имеет дескриптивного использования» [11, р. 65], не описывает вещи, не обозначает атрибут. Здесь Лазеровитц соглашается с характеристикой Малкольмом *первого* доказательства — указание на то, что вещь существует, ничего не добавляет к характеристике этой вещи. (Этот ход, справедливости ради, едва ли был бы оправдан всеми витгенштейнианцами, т. к. он предполагает, что язык характеризует, описывает вещи и положения дел. Уиздом или Малкольм могли бы спросить — что характеризуют наречия «уверенно», «странно» или «необходимо»?)

По Лазеровитцу, спор об онтологическом аргументе по сути сводится к совнованию терминологических предложений — как правильно/следует/должно говорить о существовании. В этом случае Кант и др. бесспорно правы. Стоит «очистить воздух» от онтологии и «необходимых пропозиций», и мы увидим, что нет необходимости менять наш язык в угоду сторонникам онтологического аргумента. Что эти сторонники делают с пропозицией «существование — это совершенство», так это «формально переводят термины «существует», «существующий» или «имеющий существование» в класс описательных слов» [11, р. 67], тогда как они ничего не описывают. Онтологический аргумент, тем самым, не может быть опровергнут. Будучи терминологической игрой, он может быть только отброшен, здесь нет повода для спора [11, р. 67–69].

Лазеровитц при этом признает, что у глагола существовать все же есть одно дескриптивное значение — «быть живым» или «жить». Более того, он предлагает собственную этиологию понятия «Бог» в связи с идеей существо-

вания как совершенства, согласно которой Бог существующий противопоставляется Богу не-существующему, т. е. не-живому. В сравнении с мертвым Богом, который является «несовершенным» (что бы это ни означало), живой Бог, т. е. существующий, является совершенным, а потому существование может оказаться совершенством [11, р. 68]. Хотя эта реконструкция выглядит довольно искусственной в глазах предполагаемого метафизика, важно, что Лазеровитц, разрывая связь религии и философии, тем не менее указывает на их соотношение — онтологические идиомы философа просто маскируют примитивный характер религиозной веры. Эта характеристика практически делает невозможной серьезную философию религии за исключением ограниченной философской теологии, пытающейся прояснить познавательный статус религиозных утверждений. Несмотря на близость *техник*, предполагающих апелляцию к обыденному языку, Малкольм и Лазеровитц приходят к содержательно противоположным взглядам.

В репертуаре Малкольма онтологический аргумент является примером *аргумента от образца* или *указания на случай* (a paradigm case argument — [см. 17, р. 157–170; 7]). Философски достаточно указать на случай осмысленного использования выражения для того, чтобы продемонстрировать действие правила — вновь, философия имеет дело не с вещами, а языком. Подобно тому как Мур возражал скептику, утверждавшему нереальность времени, рассказывая о своих утренних занятиях и используя грамматику времени, Малкольм возражает критикам онтологического аргумента, указывая на реальные употребления понятия «Бог» и демонстрируя его грамматику. Коль скоро такое употребление имеет место, нельзя сказать, что понятие противоречиво, следовательно, существование Бога не является логически невозможным, и, следовательно, оно логически необходимо. Следовательно, Бог (с необходимостью) существует. Критик возражает — имеет место подмена, т. к. разговор о вещах превращается в разговор о понятиях. Малкольм ответил бы, что он всегда был о понятиях, если только он был философским, т. к. философия имеет дело с концептуальными проблемами, и никогда — с вещами. Критик настаивает — экзистенциальные пропозиции могут быть только контингентными; Малкольм приводит примеры *необходимых экзистенциальных пропозиций*. Один — Эвклидово «существует бесконечно много простых чисел» [13, р. 53], другой — «Бог существует с необходимостью». Кроме того, в технику такого аргумента входит и утверждение невозможности некоей абстрактной формы доказательства, одинаково работающей со всеми экзистенциальными пропозициями. Малкольм исходит из того, что каждый класс экзистенциальных пропозиций реализует собственную грамматику, а потому доказательство существования должно быть уникальным для каждого класса [ср. 1, с. 97–98].

Малкольм вовсе не пытается доказать бытие Бога. Большой ошибкой будет видеть в его аргументе теистический пафос. Это так уже потому, что пропозиция «Бог существует» (следующая из «Бог существует с необходимостью») не является контингентной! Иными словами, не важно, существует ли Бог, важно, что понятие «Бог» устроено так, что существование Бога необходимо — согласимся, странный вывод для теиста. Однако Малкольма интересует не защита теизма, а ниспровержение философских догм, и прежде всего догмы,



согласно которой необходимые экзистенциальные пропозиции суть философские фикции. С его точки зрения онтологический аргумент — во второй версии Ансельма *или* в формулировке самого Малкольма — неопровержим *философски*: он показывает логику таких пропозиций, *имеющих место в языке*.

В свою очередь, и Лазеровитц не пытается доказать, что Бога не существует. Он также считает аргумент неопровержимым, однако это свойственно философским аргументам вообще, ведь они представляют собой лингвистические предложения, требования использовать или не использовать язык определенным образом. Однако новацию нельзя опровергнуть — ее можно принять или нет [11, р. 69]. Лазеровитц показывает, что принимать такую новацию нет смысла. Как и Малкольм, Лазеровитц принимает обе догмы витгенштейнианцев. Более того, у меня нет сомнений в том, что Лазеровитц согласился бы с интерпретацией Малкольма, если бы не одно «но» — он отказывался видеть в формулировке Ансельма *два* аргумента. Если же аргумент один, то это вполне классический аргумент от существования как совершенства (первый аргумент Ансельма в интерпретации Малкольма), а он не выдерживает критики при обращении к практике обыденного языка, как показывал и сам Малкольм. Другое дело, что Малкольм продемонстрировал, как ему казалось, и соответствие обыденному языку второго аргумента, однако для Лазеровитца этот последний — результат *философского* вмешательства в язык, т. е. типичная философская ошибка. По Малкольму же, то, что философ видит здесь ошибку — типичное заблуждение философа.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Горбатова Ю. В. Норман Малкольм об онтологическом аргументе // *Философия. Язык. Культура*. Вып. 3 / Под ред. В. В. Горбатова. — СПб.: Алетей, 2012. — С. 90–100.
2. Малкольм Н. Мур и обыденный язык // *Аналитическая философия: Избранные тексты* / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 84–99
3. Рахманин А. Ю. «Религия» в философии обыденного языка: несколько наблюдений // *Вестник РХГА*. — 2018. — Т. 19. — № 4. — С. 26–36
4. 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
5. Ambrose A. Linguistic Approaches to Philosophical Problems // *The Journal of Philosophy*. — 1952. — Vol. 49. — N9. — P. 289–301
6. Geach P. Philosophy of Religion // *Philosophical Encounters* / ed. by H. A. Lewis. — Springer Science+Business Media Dordrecht, 1991. — P. 213–214
7. Haffling O. What Is Wrong with the Paradigm Case Argument? // *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*. — 1991. — Vol. 91. — P. 21–38
8. Hempel C. On the 'Standard Conception' of Scientific Theories // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. — 1970. — Vol. 4. — P. 142–163
9. Lazerowitz M. A Note on 'Metaphilosophy' // *Metaphilosophy*. — 1970. — Vol. 1. — N1. — P. 91
10. Lazerowitz M. Moore and Philosophical Analysis // *Philosophy*. — 1958. — Vol. 33. — N126. — P. 193–220

11. Lazerowitz M. *Studies in Metaphilosophy* — London: Routledge & Kegan Paul, 1964. — 264 p.
12. Lazerowitz M. *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein.* — Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977. — 209 p.
13. Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // *The Philosophical Review.* — 1960. — Vol. 69. — N1. P. 41–60
14. Malcolm N. Are Necessary Propositions Really Verbal? // *Mind.* — 1940. — Vol. 49. — N194. — P. 189–203
15. Malcolm N. George Edward Moore // *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures.* — Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J., 1963. — P. 163–183
16. Malcolm N. The Nature of Entailment // *Mind.* — 1940. — Vol. 49. — N195. — P. 333–347
17. Soames S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2. The Age of Meaning.* — Princeton University Press, 2003. — 479 p.