

УДК 21:14 + 165.0

Волошин В. В.

РЕЛИГИЯ И «ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ»

Раскрывается содержание концепта «возможный мир» в аналитической философии. Определяется предметное и проблемное поле, на котором этот концепт может способствовать решению задач эпистемологии религии. Релевантной является интерпретация понятия «возможный мир» как эпистемологической метафоры. Религия трактуется как нетривиальный, «невозможный возможный мир», открытый для а-альтернатив. В контексте эпистемической логики пропозициональную установку «религиозная вера» предлагается анализировать в тех же программах, что и «знание», «вера».

Ключевые слова: реальность, онтология, возможный мир, язык, религия, эпистемология религии.

Розкрито зміст концепту «можливий світ» в аналітичній філософії. Визначено предметне та проблемне поле, на якому цій концепт може сприяти вирішенню завдань епістемологій релігії. Релевантною є інтерпретація поняття «можливий світ» як епістемологічної метафори. Релігію трактовано як нетривіальний «неможливий можливий світ», що відкритий для а-альтернатив. В контексті епістемічної логіки запропоновано аналізувати пропозиційну настанову «релігійна віра» у тих самих програмах, що й «знання», «віра».

Ключові слова: реальність, онтологія, можливий світ, мова, релігія, епістемологія релігії.

The meaning of the concept «possible world» in analytical philosophy is discovered. The subject and problematic sphere in which this concept can promote epistemology of religion problems' solution is defined. The interpretation of the notion «possible world» regarded as an epistemological metaphor is relevant. Religion is treated as a nontrivial, «impossible possible world», that is open to a-alternatives. In the context of epistemic logic the propositional set «faith» is suggested to be analyzed in the same programs as «knowledge» and «belief».

The keywords: reality, ontology, possible world, language, religion, epistemology of religion.

Постановка проблемы: обнаружение познавательной матрицы, адекватной для решения задач эпистемологии религии.

Д. Деннет отмечает, что имеет место два фундаментальных вопрошания: «Первый вопрос – о том, что существует, об онтологии, говоря философски; второй – о нашем знании, об эпистемологии и отвечать нужно сразу на оба вопроса» [1, с. 10]. Вопрос об отношении знания к действительности, предполагает ответ на другой вопрос: о какой действительности (и только ли о действительности) мы можем что-то знать. Эти вопросы актуальны в контексте эпистемологии религии, которая изучает специфические знаниевые системы. Последние имеют своим основанием неочевидную (и нетривиальную) онтологию. Объекты религиозной веры специфически виртуальные и образуют определенного рода мир x , связанный с

действительностью. Актуальность также видится в следующем: религиоведение редко апеллирует к логико-методологическим построениям сциентистски ориентированной философии.

Цель статьи – экстраполировать концепт «возможный мир» в область науки о религии и определить его онтологическую и эпистемологическую приемлемость.

Основной методы – нестрогая аналогия, анализ, формализация. Опираемся на труды представителей аналитической философии (Н. Гудмен, Р. Карнап, С. Крипке, А. Пап, Х. Патнем, Я. Хинтика и др.).

«Карта – не территория» (А. Кожибски). Не всю «территорию» человек может освоить. Часть того, что воспринимается (на уровне мнения и убеждения), но не определяется и не идентифицируется однозначно, способно уходить на глубинный уровень неявного знания с последующей сакрализацией как самого знания, так и его референциального фундамента. Этот процесс сопровождается созданием конструкции, назовем ее «онтология+...», когда в уже имеющийся очевидный универсум человек допускает новые сущности, постулирует наличие объектов, которые либо есть, но сокрыты, либо могли бы быть. Тогда новый мир утверждается как необходимо истинный, а его прототип объявляется неудачной копией. В результате мы и получаем хорошо известное религиоведам «удвоение мира» или «перевертывание» (Э. Лич).

Наличие множества картин мира и логических семантик для философии – вещь обычная. Как и сосуществование различных эпистемологических дискурсов. В программе того или иного языкового каркаса, по мысли Р. Карнапа, можно вести речь о тех или иных объектах, причем вопросы о существовании и реальных сущностях из разряда нетождественных. Р. Карнап выступает против гипостазирования и требует провести четкую границу между вненаучным пониманием и научным выполнением и целесообразностью. Он пишет: «Я не думаю, что концепции возможных и невозможных объектов и понимания можно упрекнуть в нарушении логики или в том, что они необходимо приводят к противоречиям. Однако остается вопрос, являются ли эти концепции настолько полезными, чтобы компенсировать их недостаток – необходимость употребления необычной и более сложной языковой структуры» [2, с. 119]. Этот вопрос отчасти снимается, если следовать теории языковых каркасов Р. Карнапа: существование отдельных объектов системы в данном каркасе (внутренний аспект) и реальность системы объектов в целом (внешний аспект) – разные проблемы. В свою систему Р. Карнап отказывается допускать метафизику. Правда, в одной из своих работ он пишет: «Что мы понимаем под „возможным миром“? Просто мир, который может описываться без противоречия. Сюда входят сказочные миры и вымышленные миры самого фантастического рода при условии, что они описываются в логически непротиворечивых терминах» [3, с. 49]. Итак, по крайней мере, логика такие миры не исключает.

Формулируем допущение: объекты религиозной веры могут быть признаны условно существующими и условно допускаются в область онтологии. Тогда их эпистемический анализ легитимируется. Конечно, наше допущение будет дважды относительным (по У. Куайну, как и любая теория): к богословским учениям и к

картине мира научного реализма. Н. Гудмен считает, что характер мира зависит от адекватности его описания; человек только сравнивает различные описания, создает новые версии, тем самым трансформируя мир во множество эпистемических допущений. Описания миров (и их состояний) могут противоречить друг другу, оставаясь истинными внутри «своего» мира; всякая альтернатива – условно возможна. Г. Гриненко отмечает: «Язык дает нам возможность говорить о несуществующих объектах, ситуациях, и целых мирах. А это значит, что мы просто вынуждены учитывать существование не одного мира, а множества возможных (и невозможных) миров» [4, с. 350]. Вышесказанное не свидетельствует о том, что *все* качества мира выводятся из свойств языка и всякое знание – языковая игра. Речь идет 1) о внутренней обусловленности знаний о внешних объектах, 2) об эпистемической автономии как способности «достраивать» и «перестраивать». Релятивизм «способов создания миров» (Н. Гудмен) не должен привести к отрицанию одного предпочтительного мира, мира особого и выделенного – мира действительности.

Дж. Серл рассматривает объекты с проблемной онтологией в контексте интенциональных состояний. Эти состояния имплицитно определяют объекты (и их конфигурации), наличное бытие которых не является очевидным. Нет необходимости формулировать принципиально новую онтологию и эпистемологию, сложности постижения действительных и возможных объектов – идентичные и репрезентируются схожими речевыми актами. Вымышленный дискурс имеет такой же логический статус, как и «диалог» с очевидным миром. «Возможность вымышленного дискурса, продукта фантазии и воображения, не заставляет нас создавать класс „указываемых” или „описываемых” объектов, отличных от обычных, а предполагает объекты всего дискурса» [309, с. 193–194]. То есть в межмирных идентификациях нет жесткой необходимости. У Дж. Серла человек конструирует не мир, а описания мира с помощью категоризаций и классификаций. В такой конструкции есть место для «онтологии +...».

Обратимся к анализу понятия «возможный мир». Религия как составляющая культуры – это специфическая часть действительности, не сводимая к ней в полном объеме, можно сказать, другая реальность. Возможен переход не только из сакрального мира в профанный (и наоборот), от одной культуры к другой – «переключение гештальта» допустимо и на познавательном уровне. Мы отдаем себе отчет, насколько небезупречны наши аналогии с религией в контексте семантического анализа модальных понятий, принятого в неклассической логике. В нашем мысленном эксперименте понятие «возможный мир» будет использоваться не как указание на существующую альтернативную *реальность*, а больше как *эпистемологическая метафора*, позволяющая не только мыслить альтернативные состояния, но и в дальнейшем анализировать их информационные импликации в тех или иных логических координатах. Субъективные и интерсубъективные возможные миры религии не поддаются эмпирической верификации, что не мешает им абсорбировать комплекс значимых оценок – эмоциональных, этических, эстетических, деонтических, прагматических и т. д.

Конечно, не всякий возможный мир логически безупречен и «не все возможные

миры равно возможны» (Я. Хинтикка). Исходим из позиции «наивного осторожного оптимиста»: да, мы не можем утверждать, что все религиозные высказывания фактически необходимы и имеют ненулевое референциальное основание. Не просто, как доказал А. Пап, элиминировать положение, что любой «возможный мир не может представлять собой ничего, кроме мира, подчиняющегося законам логики» [282, с. 144]. Но, трудно допустить, что религиозные знаниевые системы появились случайно и являются ложными или бессмысленными в любом из миров (априорных областей, моделей, описаний), и на протяжении всей своей истории человечество столь серьезно заблуждалось. Признаем своего рода «презумпцию веритистской невинности» возможных миров.

Остановимся на веритистском аспекте. В чем отличие двух высказываний: «Ангел Джibriл сопровождал Мухаммеда во время его путешествия в Иерусалим» и «Ангел Джibriл сопровождал Мухаммеда во время его путешествия на остров Цейлон»? Конечно, мы можем добавить интенциональный оператор «мусульмане верят, что...», но все, что мы не хотим допускать, – это двойной неочевидности. Источники говорят о том, что не мог пророк побывать на Цейлоне. А в Иерусалиме *мог*? Мы вольно или невольно признаем высказывание «Ангел Джibriл сопровождал Мухаммеда во время его путешествия в Иерусалим» истинным в *возможном* мире ислама. Для мусульман – это мир *действительности*. В мире ислама текст Корана передавался в *реально* существовавших и существующих Мекке и Медине, но не в реальных Саламанке и Толедо, в мире ислама нет упырей и одноглазого Одина, которые в сопровождении Кецайкойатля по воскресеньям путешествуют в Шамбалу. Рассуждения о неявном (воображаемом) не лишено логики и здравого смысла. Даже если исследователь мира религии скептик и нейтральный посторонний наблюдатель, этот мир может претендовать на статус «внутренне непротиворечивого вымысла» (Д. Льюис).

Родоначальником концепции «возможных миров» часто называют мусульманского богослова аль-Аш'ари (873–935). Известность концепт «возможный мир» приобрел в 70-х годах прошлого века благодаря работам аналитических философов. Они разработали семантику возможных миров для модальных логик как своего рода предельно абстрактную теорию переключения эпистемических программ. Согласно этой теории, истинность и ложность значений пропозиций имеет место не только в действительном мире, но и в мыслимых возможных мирах (состояниях дел), в иных модальных контекстах. Можно сказать, что возможные миры – это своего рода сценарии, реализуемые в определенном логико-темпоральном формате. Пропозициональные установки (интенциональные состояния) позволяют вести речь о полных и неполных, противоречивых и непротиворечивых, «возможных» и «невозможных» возможных мирах как неких априорных областях, идеальных альтернативах наличному бытию. Согласно Г. Лейбницу, идея возможного более фундаментальна, чем идея действительного. Следовательно, наличное бытие – наиболее удачный вариант возможного. Наши знания о мире – наиболее подкрепленная общая гипотеза универсума, не исключая других частных гипотез. Другой подход: человек допускает новые сущности в мир, который *уже* есть.

Эта идея восходит к докритическому И. Канту: всякая возможность задана действительным и предполагает его. Такой подход ближе Я. Хинтикке, и это «может в некоторой степени ослабить опасения тех философов, которые считают „возможный мир” слишком чудовищной сущностью <...> Возможные миры могут рассматриваться всего лишь как ограниченные фрагменты существующего действительного мира» [7, с. 52]. А. Пап, в свою очередь, считает, что описания возможных миров, целесообразно рассматривать как дескрипции, уточняющие описание мира действительного.

Нельзя не коснуться критических замечаний. Х. Патнем считает, что любые размышления о других мирах являются проявлением «онтологической экстравагантности» и необходимы для «метафизического комфорта». Х. Патнем сам не был свободен от таких «экстравагантностей», достаточно вспомнить его интеллектуальный эксперимент «мозги в бочке». У. Куайн подчеркивает искусственность любых построений, связанных с областями возможного. Он, пишет Дж. Пассмор, как-то «иронично заметил: возможные миры были введены для объяснения модальности; когда же теперь мы задаемся вопросом, что же они такое, мы обращаемся в поисках объяснения к модальным высказываниям» [8, с. 56]. Но в «Двух догмах эмпиризма» У. Куайн признает, что все знания о мире – человеческая конструкция, которая контактирует с миром только на периферии. Л. Витгенштейн в «Трактате» утверждает, что понятие «мир» не является синонимом понятия «реальность» и не годится для описания возможного. «Мир либо есть, либо его нет» – сильная дизъюнкция, «реальность есть или ее нет» – слабая.

Сдержан С. Крипке. Он призывает к осторожности и предостерегает от путаницы. У него возможные миры лишь немногим больше, чем «мини-миры» тотальной возможности. Это способы описания, каким мир мог бы быть, так сказать, виртуальные интерпретации «истории полного мира», абстракции возможных состояний действительного. Но в область возможного мы попадаем не случайно, она задается дескрипциями, которые с ней связываются. «Возможный мир дан лишь посредством описаний условий, которые мы с ним ассоциируем» [9, с. 44]. Нет особых оснований предполагать, что такие миры должны быть качественными. Межмирные идентификации не очевидны. «Даже если что-то является истинным не только в актуальном мире, но истинно во всех возможных мирах и мы убеждаемся в этом, „пробежавшись” по всем возможным мирам в наших головах, наши выводы не будут априорно необходимыми» [9, с. 38]. Анализируя религии как своего рода набор эпистемических систем, необходимо учитывать отсутствие «жестких десигнаторов», о которых писал С. Крипке, то есть понятий, которые указывают на один и тот же объект во всех возможных мирах.

Я. Хинтикка в недвусмысленно именованной статье «В защиту невозможных возможных миров» затрагивает ряд интересных проблем. «Если я рассматриваю некоторого субъекта, назовем его a , в возможном мире W , то я могу заметить, что, опираясь на то, что ему известно в мире W , этот субъект вовсе не будет считать каждый возможный мир альтернативой W . Для этой роли будут подходить лишь некоторые из возможных миров. Я буду называть их *эпистемическими a*

альтернативами W » [7, с. 229]. Финский логик говорит об a , который *знает*. Если мы возьмем a , который *верит*, ситуация – аналогичная. Если a верит в нечто в религиозной системе R , то все, что он может принять в качестве альтернативы, обусловлено R . Все, что мы обнаружим во множестве веровательных a -альтернатив R , это собственно и есть то, во что он верит в R . Альтернативами здесь являются не составляющие дизъюнкции, из которых необходимо сделать выбор (он уже сделан – это система R), а приемлемая в контексте R конъюнкция возможного состояния. Именно к представителям такого «некоторого из возможных миров», а именно к ахл ал-китаб направлено множество аятов Корана. Если бы христианство или иудаизм не принимались как веровательные a -альтернативы, зачем к ним апеллировать? Разумеется, имеет место и обратная связь: концепты иудаизма и христианства в результате раннего по времени «ветвления» монотеизма детерминируют то, во что верит a в R . Речь идет о совместимых мирах (более знакомый религиоведам – синкретизм), правда, далеко не всегда межмировая идентификация будет явной.

Я. Хинтикка успешно преодолевает «проблему логического всеведения», которую можно экстраполировать на пропозициональные установки «вера» и «религиозная вера». Он приходит к выводу, что следующие правила вывода не являются неизбежными: $((p \rightarrow q)) \rightarrow ((K a p \rightarrow K a q))$ и $((p \rightarrow q)) \rightarrow ((B a p \rightarrow B a q))$, где K – оператор знания, B – веры как убеждения (belief). Тогда не является демонстративным и такой вывод: $((p \rightarrow q)) \rightarrow ((RF a p \rightarrow RF a q))$, где RF – оператор религиозной веры как таковой (religious faith). «Навешивание» оператора «религиозная вера» так же небесспорно, как и соответствующая операция с оператором «знание». То есть если определенная вероучительная система предполагает определенного рода импликации и a верит во что-то в рамках данной системы, то отсюда не следует обязательное признание консеквента, это только возможно: $((p \rightarrow q)) \rightarrow \diamond ((RF a p \rightarrow RF a q))$, где \diamond – оператор возможности. Любая религиозная система – это постоянно изменяющаяся система, продуцирующая альтернативы. Неочевидность «вероучительного всеведения» столь же ясна, как и спорность логического всеведения (тому подтверждение, например, парадокс познаваемости). Консеквент q , будучи релевантным (мы умышленно не используем понятие «истинный») в R , может претендовать на подобный статус и в R' , R'' и т. д. Согласно Д. Деннету, человек – существо «всеверующее», и нет предела тому, во что он может верить. Обо *всех* следствиях он просто не может иметь представления. Люди «вовсе не стремятся вывести все логические следствия *ad infinitum* из того, что они знают, они могут воображать картины, которые только *кажутся* возможными, но содержат в себе скрытые противоречия» [7, с. 233]. Я. Хинтикка опровергает тезис «эпистемически возможный мир – логически возможен». Знание a допускает реализацию q в некоторой эпистемической альтернативе. Это «означает принятие „невозможных возможных миров“, то есть миров, которые выглядят возможными и поэтому должны быть допущены в качестве эпистемических альтернатив, но которые, тем не менее, логически невозможны» [7, с. 233]. Но противоречивое в классической логике перестает быть таковым, например, в логике Н. Васильева или В. Налимова.

Рассмотрим частный случай функционирования одного из возможных миров,

созданных в рамках католицизма. Речь пойдет о чистилище. Нас интересует один логический аспект, который подтверждает рассуждения о неприемлемости логического и вероучительного всеведения, всеведения, усложняющего «ветвление» возможных миров. Построим элементарное высказывание. Если душа человека бессмертна (p), то после гибели тела, ожидая воскресения, она отправляется либо в рай (q), либо в ад (r): $(p \rightarrow (q \vee r))$. Уже на заре христианства было сомнительным, что консеквент представляет собой строгую дизъюнкцию (аргумент: идея лимба), а знание основания импликации свидетельствует об исчерпывающем знании следствия. Неочевидность подобного следования в контексте такой пропозициональной установки, как знание, и отстаивает Я. Хинтика. Аналогично: $(p \rightarrow (q \vee r)) \rightarrow \diamond (RF a p \rightarrow (RF a (q \vee r)))$. «Навешивание» оператора «религиозная вера» является проблематичным. Что и доказала победа идеи чистилища. Она значительно расширила географию не только потустороннего, но и посюстороннего, действительного мира: $(p \rightarrow (q \vee r \vee s)) \rightarrow (RF a p \rightarrow (RF a (q \vee r \vee s)))$. Сделаем смелое предположение: полученная дизъюнкция не является закрытой.

Выводы. Допускаем рассмотрение области трансцендентно-сакрального как неполного, противоречивого (в программе классической логики), возможного мира (неклассический «невозможный возможный мир»). Не отождествляя понятия «реальность» и «существующее», будем считать профанный «земной» мир миром аподиктической действительности. Отсюда следуют два отличных по интенционалу и экстенционалу понятия онтологии. Последняя понимается нами не только как семантическая конвенция на предмет бытия как такового, но как учение о полагании сущего вообще, даже если его бытийственный статус не явлен, не фиксирован, не верифицируем (фальсифицируем). В контексте связи онтологии с эпистемологией, ее зависимости от языковых каркасов и референциальной неопределенности многих сегментов бытия можно утверждать наличие открытого множества онтологий. Некоторые из них допустимо определить как программы переинтерпретации реальности («онтология +...»). Религия – одна из таких программ.

Таким образом, мы связываем онтологию со способом ее интерпретации. В этом плане эпистемология предшествует онтологии в следующем смысле: одна модель объяснения обуславливает другую/другие, конкурируя с ней/ними. Речь не идет о нивелировании «физических фактов» и реальных ситуаций как таковых. Предлагаемый подход видится удобным лишь для анализа объектов с проблемным онтологическим статусом, так как относится нейтрально к вопросу об однозначности существующих референтах. Сакральные объекты могут выступать 1) как вымысел в одном языковом каркасе, 2) допустимые «абстрактные сущности» в другом, 3) иметь очевидный денотат в третьем.

В онтологии и эпистемологии, в целях минимизировать релятивизм, отдаем предпочтение двум типам ограниченного плюрализма: методологическому и плюрализму гипотез. В области онтологии такой синтез блокирует формирование унитарной системы бытия, предлагая систему стратификации и взаимодействия, в области эпистемологии – дополительность. В рамках нашей гипотезы имеет место непустая область сакральных и/или иных религиозных объектов, которые *условно*

существуют и имеют независимые от познающего атрибуты. Без конвенции о внеконфессиональном «нейтралитете» условный статус может трансформироваться в безусловно-необходимый и/или избирательный (в богословии) либо исчезнуть вовсе (в догматическом атеизме).

Мы можем истолковывать возможные религиозные миры как нетривиальные миры со специфическими модально-семантическими закономерностями. Модальность выступает как мера отношения к действительности в контексте интенциональных, шире – эпистемических, состояний субъекта.

К возможным мирам необходимо подходить с весьма ограниченными веритистскими ожиданиями. При полисемии понятия «возможный мир» используем его как рабочую гипотезу в форме тропа. Это обеспечивает не только «метафизический комфорт». Буквальной рамкой такой метафоры есть совокупность всех возможных (и невозможных возможных) состояний бытия, метафорическим фокусом – их эпистемы в формате различных пропозициональных установок. Делаем вывод: пропозициональная установка «религиозная вера» коррелируется с такими установками, как «знание» и «вера» (belief). Критику Я. Хинтиккой «логического всеведения» экстраполируем на «всеведение» вероучительное. Все это позволяет, с помощью эпистемической логики, обосновать религиозную терпимость и необоснованность притязаний на конечные истины.

Развитие религии разворачивается на фоне моделирования вероучительных *α*-альтернатив. «Возможные миры» религии – это искажение действительности «здорового смысла» в результате признания ее неполной и за счет ослабления (усиления) одних атрибутивных характеристик в пользу других. Предполагаем, что теория возможных миров не является приемлемой как для естественнонаучного знания, так и для богословия, так как может угрожать их защитному поясу в понимании И. Лакатоса.

Литература:

1. Деннет Д. С. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Д. С. Деннет; пер. с англ. А. Веретенникова; под общ. ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
2. Карнап Р. Значение и необходимость / Р. Карнап; пер. Н. В. Воробьева; общ. ред. Д. А. Бочвара – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. – 382 с.
3. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки / Р. Карнап; пер. с англ. и коммент. Г. И. Рузавина; общ. ред. И. Б. Новика. – М.: Прогресс, 1971. – С. 39–59.
4. Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии [Электронный ресурс] / Г. В. Гриненко. – М.: «Издательский дом НОВЫЙ ВЕК», 2000. – 436 с. – Режим доступа: <http://vshk2.narod.ru/disser.html>
5. Серл Дж. Что такое интенциональное состояние? / Дж. Серл; пер. В. А. Ладова // Язык, истина, существование / Сост. В. А. Суровцев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 184–203.
6. Пап А. Семантика и необходимая истина. Исследование оснований аналитической философии / А. Пап; пер. с англ. Е. Е. Ледникова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 420 с.
7. Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей / Я. Хинтикка; пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаума и А. Л. Никифорова; сост., вступ. ст. и общ. ред. В. Н. Садовского и В. А. Смирнова – М.: Прогресс, 1980. – С. 35–67; 228–242.
8. Пассмор Дж. Современные философы. Исследования по аналитической философии / Дж. Пассмор; пер. с англ. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 192 с.
9. Kripke Saul A. Naming and necessity / Saul A. Kripke. – Oxford: Basil Blackwell, 1980. – 172 p.