

УДК 21:14 + 165.0

**В.В. ВОЛОШИН**

Донецкий национальный университет, Донецьк

## **ПАРАДОКС ПОЗНАВАЕМОСТИ, КОНЦЕПТ «ДОСТОВЕРНОСТЬ», ЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА**

Розглядається парадокс Ф. Фітча та аргументи на користь його зняття у релігійній епістемічній програмі. Визначається проблемне поле, на якому концепт «достовірність» пізнього Л. Вітгенштейна може сприяти вирішенню завдань епістемології. Аналіз фундаментальних епістемічних станів дає підставу: 1) сформулювати гіпотезу щодо циркулярної додатковості знання та віри, 2) окреслити атрибутивну характеристику релігійного знання.

**Ключові слова:** знання, релігійне знання, віра, епістемічні стани, достовірність, парадокс пізнаваності, епістемологія релігії.

**Постановка проблеми:** обнаружение области знаний, где продуктивен синтез религиозной метафизики, с одной стороны, аналитической философии и эпистемической логики, с другой.

Всякая вера, с точки зрения С. Франка опирается на «веру-достовірність» и «веру-знание». О том, что религиозная вера и знание представляют собой цельную конструкцию, эвристическую «сумму» теории познания писали Р. Декарт, Э. Сведенборг, Феофан Затворник, Б. Больцано П. Флоренский, С. Булгаков, В. Гейзенберг, Ф. Капра и другие разноплановые мыслители. И. Барбур ведет речь о «познавательной вере», согласно Д. Деннету человек – существо «всеверующее» и нет предела тому, во что он может верить. Верования – важнейшая часть религиозного знания, «идеационная основа религии» (Ю. Кимелев). По словам А. Потебни, любое содержание мысли исчерпывается: 1) тем, что мы знаем, 2) тем, во что мы верим. В основном вера «покрывается» тремя сферами – эмоциональной, волевой, интеллектуальной. Нас интересует последняя. Именно здесь концентрируется значительный комплекс актуальных проблем эпистемологии в целом, и эпистемологии религии, в частности, накладываются интересы трудно соизмеримых философских парадигм.

Точки зрения на предмет взаимодействия знания и веры (faith) различны: знание – поздняя форма веры, вера – глубинный пласт жизни в знании, вера и знание – несовместимы и т. д. Имеет место сложный синтез веры и созерцания, веры и разума, веры и воли, веры и действия и т. п. Дилемма «чистое» достоверное знание/«слепая» недостоверная вера не удовлетворит религиозоведение. В формате любой аксиологической матрицы, вера, по мнению А. Любищева, «должна быть отнесена к классу понятий, которые нельзя обозначить иначе, как словом знание; только это знание <...> лишено объективной достоверности» [1, с. 306]. Мы подходим к классическому положению св. Максима Исповедника – «вера есть недоказанное знание». Но является ли это познавательным минусом и

неразрешимой эпистемической задачей? Ответ Ф. Шеллинга: «Веру можно представить не как некое необоснованное знание, а, скорее как максимально обоснованное, ибо только в ней есть то, в чем побеждается *всякое* сомнение, нечто настолько положительное, что всякий дальнейший переход к иному упраздняется» [2, с. 19 – 20]. Итак, в наличие комплекс пересекающихся актуальных эпистемологических, богословских и религиоведческих проблем.

**Цель статьи:** представить вариант демаркации базовых эпистемических состояний с помощью анализа парадокса Ф. Фитча и интерпретации «достоверности» поздним Л. Витгенштейном, с последующим выходом на атрибутивную характеристику религиозного знания. Контекстуальный фон наших построений – рассуждения религиозных мыслителей и их оппонентов из сциентистского лагеря.

«Episteme» фиксирует и процесс и его результат. Знание – определенным способом полученный, селективный (и как следствие – многопрограммный и многоканальный), упорядоченный, преимущественно знаково оформленный, информационно-смысловой ресурс, в идеале – достоверно отражающий действительный мир; ресурс, имеющий личностное и социальное значение. Но знание, мнение, убеждение, сомнение, веру целесообразно рассматривать как динамические эпистемические состояния субъекта. Понятие «эпистемическое состояние» получило распространение в аналитической философии с конца 80 гг. XX в. благодаря П. Герденфорсу. Различные знаниевые системы могут интерпретироваться как несоизмеримые, в то время как эпистемические состояния субъекта находятся в постоянном взаимодействии и противоречивом единстве.

«Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). По известному замечанию М. Бубера здесь соединяются «еврейское и греческое представление о вере». «Национальность» представлений о вере нас не интересует. Важно другое: в новозаветной конъюнкции – две веры: 1) belief (как мнение, убеждение в осуществлении), близкое к episteme, 2) вера, не нуждающаяся в обосновании, по крайней мере, экстерналистском, вера религиозная – faith. Иначе, зачем складывать веру в реализацию ожидаемого ( $x$ ) и уверенность в невидимом ( $y$ )? Конечно, автор Послания к Евреям мог и не подозревать о логической структуре приведенного высказывания, и наши рассуждения представляют собой достаточно вольную интерпретацию. Представим библейское положение следующей формулой:  $Bx \ \& \ RFy$ . Используем эпистемические операторы ( $K$  – «знает»,  $B$  – «верит» (belief),  $RF$  – «верит» (faith)) без ссылки на конкретного субъекта познания  $a$ . Подразумеваем, что  $a$  в момент времени  $t$  считает предложение  $s$  языка  $L$  истинным (убежден в этом, сомневается и т. д.). *Знает* ли верующий условия «осуществления» и атрибуты «невидимого»? Ответ, вероятно, будет положительным. В данном случае, знание следствие веры. Тогда:  $((Bx \ \& \ RFy) \rightarrow (Kx \ \& \ Ky))$  или  $((Bx \ \& \ RFy) \rightarrow \diamond(Kx \ \& \ Ky))$ , где  $\diamond$  – оператор возможности. Но, зачем верить не зная?

В формате теистических знаниевых систем можно попытаться смягчить парадокс познаваемости аналитика Ф. Фитча [3] и сделать некоторые выводы в пользу религиозного знания, основанного на вере. Парадокс стал объектом пристального внимания в аналитической философии и модальной логике, но может быть интересен и для гуманитарных наук. На широком прочтении настаивает сам Фитч: «Так же как и концепты необходимости и возможности, используемые в так называемом обычном языке соответствуют в определенной мере концептам необходимости и возможности, используемым в модальной логике, то также нужно надеяться, что используемые в обычном языке концепты стремления, делания, веры, желания и знания будут соответствовать в некоторой степени концептам, которые будут частично формализованы здесь (в статье Фитча – В. В.)» [3, с. 135]. Прежде чем перейти к парадоксу, сформулируем принцип познаваемости и две аксиомы: (а)  $A \rightarrow \diamond K A$ . Принцип познаваемости: если имеет место некий факт  $A$ , то он в принципе познаваем (возможно познаваем). (б)  $K A \rightarrow A$ . Если какой либо факт известен, то он действительно имеет место. (с)  $K (A \& B) \rightarrow (K A \& K B)$ . Распределенность знания относительно конъюнкции. Допустим, есть факт ( $p$ ), к настоящему моменту он неизвестный:  $p \& \neg K p$ . Применив (а) получаем:  $\diamond K (p \& \neg K p)$ . Отсюда из (с) выводим:  $\diamond (K p \& K \neg K p)$ . Применив (б) к выражению  $K \neg K p$  получаем следующее:  $K \neg K p \rightarrow \neg K p$ . В результате имеем:  $\diamond (K p \& \neg K p)$ . Перед нами противоречие: возможно, что факт известен и неизвестен одновременно. Это означает, что  $p \& \neg K p$  является неверным, следовательно, верно его отрицание:  $\neg (p \& \neg K p)$ . Но в классической логике  $\neg (p \& \neg K p) \leftrightarrow (p \rightarrow K p)$ . Консеквент эквивалентности читается: если  $p$  имеет место, то мы актуально *знаем* о нем. Налицо парадокс: из того, что мир познаваем следует, что мир познан. «Допущение потенциальной познаваемости неизбежно приводит к абсурдному выводу об актуальном *всезнании* познающего субъекта. А значит, сам тезис о познаваемости является абсурдным и должен быть отброшен» [4, с. 482], – резюмирует Я. Шрамко.

Допускаем присутствие некоторого ограничителя такого актуального всезнания в лице Бога. Благодаря Ему мир познаваем потенциально, так как знания о мире присутствуют в Абсолюте. Тогда человек перестает быть одиноким не только в своем знании, но и в незнании. Слово Фоме Аквинскому: «Наш ум отличается от Божьего в четырех отношениях. Во-первых, наш ум просто [т.е. как таковой] конечен, а Божий бесконечен. Во-вторых, наш ум познает разные [вещи] по разным видам. Поэтому он не может знать бесконечно много одним знанием, как Божий ум. Третье отличие вытекает из второго: познавая разные [вещи] по разным видам, наш ум не может познавать многое одновременно; таким образом, бесконечное он мог бы познавать только путем последовательного перечисления. А в Божьем уме этого нет, он одновременно созерцает многое, видя его как бы одним видом. В-четвертых, Божий ум знает то, что есть, и то, чего нет, как

показано» [5, с. 311]. Стремление человека знать основывается на его желании постичь тайну личностного через внешнее, что уже предполагает доверие к миру. Но может ли мир без Бога дать человеку адекватный ответ и тоже доверится ему? Вряд ли *некий факт А* способен на это, если не укоренен в чем-то *Ином*. Это *Иное* заставляет усомниться в собственном эпистемическом совершенстве, что снимает парадокс, так сказать, априори. Вера как интеллектуальная убежденность мягче, пластичнее знания как обоснованного и достоверного мнения. Интеллект, признавая Божье творение, не может познать все, «ведь это означало бы – постичь Его силу» (Фома Аквинский). Вера более «либеральна» в эпистемологическом плане. Она, в значительной мере, снимает категоричность дихотомии знание/незнание. Знание и незнание инкорпорируются в веру, придавая ей тотальный характер. Однако такое объединение возможно только в определенной системе религиозных координат, маркерами которой является вероучение. Поэтому тотальность веры ограничена. В рамках определенной религиозной системы есть знание (и незнание) в котором просто нет необходимости. Вывод парадоксален: универсализм веры *вообще* сосуществует с ее локальностью *в частности*.

Следующий аргумент. Вера превосходит знание по числу пересечений с другими эпистемическими состояниями. При этом, рациональный элемент не имеет какого-либо преимущества, но и не может быть элиминирован. Безусловность веры делает ее цельной и эпистемически устойчивой. Это позволяет снять диктат результатов наблюдение из вне. Затем, говоря словами П. Тиллиха, благодаря «предельному интересу» (интерес – одно из наиболее эвристических эпистемических состояний), представить познание как «присутствие в смысле». Тогда познаваемый мир не только внешний объект, а часть сакрального текста. Знание конечного о конечном, трансформируется в знание конечного о бесконечном, с надеждой, о возможном мире, где конечное исчезает вовсе. Религиозное знание трудно рассматривать как узкую, частную систему. Это не произвольное знание, оно обусловлено внешними вызовами, языком, символическими константами, экзистенциальными потребностями и трансформациями, вписано в историю естественных и гуманитарных наук. Явную или скрытую апологию превосходства веры мы найдем достаточно легко. Другое дело, сила аргументации и выводимость. С. Булгаков хорошо демонстрирует неоднозначность рассуждений о вере и знании и, что интересно, формулирует принцип познаваемости, но в радикально ином смысле: «То, чего *нет и не может быть* дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно. Отсюда следует практическая максима: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо. Вера поэтому не «враждует» с знанием, напротив, сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него: хотя она есть «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. 11:1), но уповаемое становится, наконец, действительностью, невидимое видимым. Вера в этом смысле есть антиципация знания: *credo ut intelligam*, хотя сейчас и не опирающаяся на

достаточное основание: *credo quia absurdum*. Вера перескакивает через закон достаточного основания, логической самоотчетности: основания ее недостаточны, или вовсе отсутствуют, или же явно превышаются выводами. И, однако, это отнюдь не значит, чтобы вера была совершенно индифферентна к этой необоснованности своей: она одушевляется *надеждой* «стать знанием, найти для себя достаточные основания». [6, с. 28 – 29]. Рассуждения Булгакова характеризуют его как сторонника эпистемического смирения. Если принцип познаваемости выражается формулой  $A \rightarrow \diamond K A$ , то «все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо» выглядит иначе (квантор общности опускаем):  $\diamond A \rightarrow \square K A$ .

Неоднозначной является позиция Б. Рассела. Его скептицизм в отношении религиозной веры и критика религии хорошо известны. В большинстве своих работ он ведет речь о вере вне религии (*belief*). Но Рассел признает, что вера – широкое родовое понятие, а знание подчинено истинной вере. Но может ли *вера* быть *истинной* без метафизических апелляций, без *Иного*? Не все верования – эпистемологические, но и они «должны признаваться до тех пор, пока не появятся убедительные основания для отказа от них» [7, с. 146]. Рассел отмечает, что в наших знаниях всегда присутствует рационально необъяснимое «плюс кое-что еще». Исследовать это «кое-что» он не торопится, так как «обсуждаемая проблема обладает существенной расплывчатостью, которая полностью неустранима» [7, с. 52]. Имеются характеристики, присущие как научному знанию, так и верам (*belief* и *faith*): регистрация чувственных впечатлений, понимание и, апелляции к фактуальному базису, внешняя направленность, готовность к определенному действию и т. д. «Оправдание» веры Рассел обнаруживает в сфере неточного и недостоверного знания, которое присутствует всегда. Действительно, вера выступает в роли блокиратора неопределенности, она дает не только надежду в витальном, экзистенциальном смысле, но и в эпистемологическом. Николай Кузанский: «В любой области знания прежде всего заранее предполагаются некоторые принимаемые только верой первоначала, на которых строится понимание всех последующих рассуждений. Всякий желающий достичь знания обязательно должен сначала верить этим первоначалам, без которых дальнейшее движение невозможно. <...> Где нет крепкой веры, никакое настоящее понимание поэтому невозможно. Всем известно, что влечет за собой ошибка в первоначалах и шаткость основания» [8, с. 173]. С таким положением (можно сказать, еще одним парадоксом) готов смириться не только Б. Рассел. «Рассматривая научное познание с психологической точки зрения, я склонен думать, что научное открытие невозможно без веры в идеи чисто спекулятивного, умозрительного типа, которые зачастую бывают весьма неопределенными, то есть веры, совершенно неоправданной с точки зрения науки и в этом отношении являющейся «метафизической» [9, с. 37 – 38]. Это признание не мешает К. Попперу со скепсисом относиться ко

всему субъективному. Религиозная вера – особый род квазисубъективного и эпистемически проблемного. Но человек принимает как истинные десятки и сотни пропозиций, просто без рассуждений (в таковых часто и нет необходимости), веря в них. Если «я знаю» объективируется в «знаю» «третьего мира», почему такую процедуру не распространить на веру (belief) и веру (faith). Более того, последняя имеет больше оснований для того, чтобы быть принятой в семью «третьего мира», так как belief, как правило, не принимает формы общепризнанного, устойчивого, функционирующего метанарратива. Под последним мы понимаем многоуровневый систематизированный комплекс семантически связанных текстов, имеющих размытые темпоральные границы реализации, сквозную идею и множество импликаций. Новый Завет или Коран – примеры такого метанарратива. Субъективная вера имеет объективные основания и сама объективируется. Возникает вопрос – может ли внерациональное быть объективным. Парадоксально, но история заставляет ответить утвердительно. Статус faith как внерационального конструкта более очевиден, чем belief. Эта очевидность, с одной стороны, гарантирует faith автономию, с другой, является основанием для ее критики и обвинений в эпистемической ущербности. Конечно, у Поппера речь не идет о конкретной вере в сакральное, сверхъестественное. Но мы делаем, акцент не на отдельно взятом существующем объекте веры, а на комплексе эпистемических состояний и отношений, которые продуцируют объективные знания, выражаемые в языке.

Нет оснований говорить о подчинении знания вере. Вера без знания теряет связь с миром, трансформируясь в ожидание «невозможных невозможных миров» (перефразировка «невозможных возможных миров» Я. Хинтикки). И. Ильин, в отличие от С. Булгакова считает, что вера «прикреплена к идее достаточного основания», так как ее нельзя строить на «изнеможении разума»; недопустимо спасать религиозные истины, которые разум не в состоянии принять и оправдать. Согласно Ильину, разум, уничтожающий веру, трансформируется в «плоский рассудок», восстающая против разума вера, – недостоверное «пугливое и блудливое суеверие». Как отмечал Л. Витгенштейн, «вид достоверности – это вид языковой игры». Игры – результат небезупречных лингвистических конвенций. Возможно, парадокс Фитча – такая же «болезнь языка», как и религия, в представлении некоторых ее исследователей XIX века. Вера – более самостоятельная в лингвистическом плане, хотя и не в состоянии уйти от требования достоверности, достоверности знания об *Ином*. Витгенштейн, отождествляя «знать» с эпистемическим состоянием «быть уверенным», считает, что нас интересует не столько знание чего-то, сколько ответ на вопрос, почему в это знание верят. Поздний Витгенштейн предлагает отказаться от категорий «истина» и «ложь», так как они «ведут к путанице». Взамен предлагается концепт «достоверность». «Словом «достоверно» мы выражаем полную убежденность, полное отсутствие сомнений и тем самым стремимся убедить других. Это субъективная достоверность» [10, 194.]. Именно такую

достоверность мы и наблюдаем в религиозных знаниевых программах; она не нуждается в верификации. Конечно, имеет место и объективная достоверность, но тогда она становится знанием. Витгенштейн пишет: «Знание» и «достоверность» принадлежат к различным категориям. Это не два «психических состояния», как, например, «допущение» и «уверенность» <...> Нас интересует не уверенность, а знание. То есть, мы заинтересованы в том факте, что для некоторых достоверных суждений сомнение невозможно, хотя оценки – возможны. Или снова: я склонен верить, что далеко не все, обладающее формой эмпирического суждения, является таковым» [10, 308.]. «Я знаю», по Витгенштейну, это очень «удобная достоверность», но он отдает предпочтение той достоверности, которая «сопротивляется». Такая достоверность, иногда лежащая за пределами обоснованности, есть действительная «форма жизни», именно к ней применимо: «я верю, что знаю». У Витгенштейна знание есть система, внутри которой оно приобретает ценность, только тогда, когда мы знание этой ценностью наделяем. Наделение ценностью – лингвистическая процедура, так как «понятие знание сочетается с понятием языковой игры» [10, 560.], а «я знаю» обладает значением, лишь когда его произносят» [10, 588.]. Гарантией целостности языка (и, следовательно, мира) выступает вера. Догматическая верификация разрушает эту целостность, сводя все многообразие языковых игр к универсальным базисным предложениям (правда, и религия без них не обходится) и предложениям наблюдения. Было бы ошибочным утверждать: Витгенштейн сторонник субъективизма и апологет религии, апологет того «о чем следует молчать». Математическое знание, например, неопровержимо, оно помечено «меткой непогрешимости». Факт остается у него основой познания, но не всегда достоверности: «я верю, что знаю» не обязательно выражает меньшую степень достоверности» [10, 415.].

**Выводы.** Вера и знание – фундаментальные эпистемические состояния, в полной мере реализующие себя на территории религии. Строгая демаркация эпистемических состояний усложнена по причине их единой природы, взаимопроникновением и парадоксальностью. Предполагаем, что эпистемическая роль религии состоит не только в том, чтобы продуцировать *веру* во что-то, а в том, чтобы с помощью *веры* в иное, непостижимое, освободится от *других*, менее релевантных *вер*. К вере предикат «достоверный» столь же применим, как и знанию; она играет не последнюю роль на сцене «третьего мира». Положение: вера – основа религиозного знания не нуждается в комментариях, в силу своей очевидности.

Рассмотренные варианты взаимодействия, инкорпорирования веры в знание и/или наоборот, позволяют предложить нежесткую схему их взаимодействия. Мы отдаем предпочтение не конструкциям *знание* или *вера*, *вера* или *знание*, а их циркулярной дополнительности, в понимании Н. Бора. Все рассуждения о вере, так или иначе, есть обращение к знанию о ней, а знание требует веровательных установок. Если рассматривать веру и знание как перекрещивающиеся понятия, область их пересечения превосходит Парадокс познаваемости, концепт «достоверность», знание и религиозная вера

автономные сегменты. Религиозное знание не донаучное и не псевдонаучное, оно вненаучное в контексте определенных критериев, критериев темпорально неустойчивых и релятивных. Заблуждение – апостериорная неполная мысль (как внешне, так и внутренне спровоцированная). Религиозное знание не ошибочное, а априори неполное, несмотря на наличие «базовых» положений. Здесь мы имеем дело с незнанием иного, возможно более высокого уровня: это *не незнание* о котором мы *знаем*. Оно, продуцируя эпистемическое смирение, оставляет проблему познаваемости принципиально незавершенной. Религиозное неявное знание предотвращает регресс в профанную бесконечность, заменяя последнюю сакральной вечностью. Тем самым могут быть, если не сняты, то смягчены некоторые логико-эпистемические противоречия, например, парадокс познаваемости. Приемлемость рационального далеко не всегда требует господства рационального.

Религия есть попытка преодоление раскола объективного и субъективного. Однако полная элиминация различий между ними в пользу некой самодостаточной самости представляется не оправданным. Религия не объясняет, а «понимает» и формирует. Мы не можем сказать, что положения религиозной веры, в отличие от знания не являются логичными, не обоснованы, не проверяемы. Речь может идти о степени приближения к этим характеристикам. Внерелигиозное научное знание в этом аспекте имеет преимущество, но оно не имеет компонента *x*, трансцендентной эпистемической «тайны». Религия полезна, когда рациональное исчерпывает свои возможности (как в парадоксе Фитча). Цель науки – интерпретация мира, религии – интерпретация опыта наблюдателя, как части творения. Религия способна «раскодировать» ту информацию, которая другим знаниевым типам недоступна. Однако ценность религиозного знания не является априорной, это знание, как и любое другое, должно быть открытым для критики. Религиозное знание объединяет в себе с одной стороны, безличностное и универсальное, с другой, глубоко личностное и невоспроизводимое. Оно видится богаче научного, так как в его формировании, развитии, функционировании, явно, или скрыто, участвует, кроме природы и человека, иная (сакральная) реальность.

#### **Перспективы дальнейших научных исследований**

- углубление данной темы в контексте социально-философского анализа.

#### **Список использованной литературы**

1. Любищев А. А. Наука и религия / А. А. Любищев; Отв. ред., сост., предисл. Р. Г. Баранцев. – СПб.: Алетейя, 2000. – 358 с.
2. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 2. / Ф. В. Й. Шеллинг; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Наука, 2002. – 480 с. – (Сер. «Слово о сущем»).
3. Fitch F. V. A. Logical analysis of some value concepts / F. V. A. Fitch // Journal of Symbolic Logic. – 1963. – v. 28. – P.135 – 142.



4. Шрамко Я. В. Аналитическая эпистемология / Я. В. Шрамко // Аналитическая философия / А. Л. Блинов, В. В. Ладов, М. В. Лебедев и др.; под ред. М. В. Лебедева, А. З. Черняка. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – С. 460 – 491. – Режим доступа: <http://www.NetBook.perm.ru>
5. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая / Фома Аквинский; пер., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – С. 33 – 429.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
7. Рассел Б. Исследование значения и истины / Бертран Рассел; пер. с англ. Ледникова Е. Е., Никифорова А. Л. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 400 с.
8. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в 2-х томах. Т. 1.: Перевод / Общ. ред. и вступ. ст. З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1978. – С. 47 – 184.
9. Поппер К. Р. Логика научного исследования: пер. с англ. / Карл Поппер. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 606 с.
10. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. / Людвиг Витгенштейн; пер. с англ. Л. Добросельского. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – С. 127 – 245.

**В. В. Волошин**

Донецкий национальный университет, Донецк

#### **ПАРАДОКС ПОЗНАВАЕМОСТИ, КОНЦЕПТ «ДОСТОВЕРНОСТЬ», ЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА**

Рассматривается парадокс Ф.Фитча и аргументы в пользу его снятия в религиозной эпистемической программе. Определяется проблемное поле, на котором концепт «достоверность» позднего Л. Витгенштейна может способствовать решению задач эпистемологии. Анализ фундаментальных эпистемических состояний дает основание: 1) сформулировать гипотезу о циркулярной дополнительности знания и веры, 2) очертить атрибутивную характеристику религиозного знания. **Ключевые слова:** знание, религиозное знание, вера, эпистемические состояния, достоверность, парадокс познаваемости, эпистемология религии.

**V. Voloshin**

Donetsk national university, Donetsk

#### **«PARADOX OF COGNOSCIBILITY, THE CONCEPT «RELIABILITY», KNOWLEDGE AND FAITH» DONETSK NATIONAL UNIVERSITY, DONETSK**

Fitch's paradox and arguments in favour of its removal from the religious epistemic program are considered. The problem sphere in which the concept «reliability» of late L. Wittgenstein can promote solution of epistemology's problems is defined. Analysis of fundamental epistemic states gives grounds: 1) to formulate a hypothesis about circular complementarity of knowledge and faith, 2) to define attributive characteristic of faith.

**Key words:** knowledge, religious knowledge, faith, epistemic states, reliability, paradox of cognoscibility, epistemology of religion.

*Стаття надійшла до редакції 03.09.11 р.*