

## ПОСИБІЛІЗМ ТА ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РЕЛІГІЇ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

*В. В. Волошин*

**Реферат.** У контексті філософії посибілізму розкривається зміст парадигм тлумачення концепту «можливий світ». Визначається предметне та проблемне поле, на якому цей концепт сприяє вирішенню завдань онтології та епістемології релігії. Зокрема він дозволяє: 1) аналізувати міркування, референти яких мають проблемний онтологічний статус; 2) визначати програми інтерпретації релігії та релігійних когнітивних систем; 3) розглядати релігії як нетривіальні конвенційні системи знань, які коригують світ дійсності; 4) екстраполювати міркування з оператором «релігійна віра» в програми некласичної, перш за все, епістемічної логіки; 5) розширяти простір релігієзнавчої методології; 6) підкріпити тезу про ефективність міждисциплінарного підходу; 7) актуалізувати дослідження ролі метафори в мові релігієзнавства.

**Ключові слова:** онтологія, епістемологія, релігія, посибілізм, можливий світ.

Демаркація трьох модусів буття та відповідно трьох алетичних (онтичних) оцінок висловлювання (дійсність, необхідність, можливість), а також їх заперечень (недійсне, випадкове, неможливе) – філософська тема, що має тривалу історію та актуальні похідні на перетині онтології та теорії пізнання. У сучасній філософії «можливість» розглядають або як формально-логічну модальність (чи математичну ймовірність), або як категорію соціально-гуманітарної пізнання. Існує, як мінімум, чотири філософські підходи до посибілії (лат. *possibilis* – можливий): номіналізм, концептуалізм, реалізм та концептуальний реалізм. Консеквентом роздумів про потенційне, про буттєвий та когнітивний статус посибілії є концепт «можливий світ», який має різні інтенціонали у працях представників некласичної логіки й філософії науки (В. Васюков, Г. фон Врігт, Р. Карнап, С. Кріпке, Р. Монтегю, А. Пап, Є. Сидоренко, М. Тегмарк, В. Целіщев, Я. Хінтікка) та філософської антропології, соціальної епістемології, теології, літературознавства (О. Бабушкін, П. Бергер, В. Візгін, У. Джемс, М. Епштейн, Х. Кюнг, П. Руднев, А. Плантінга, Г. Тульчинський, О. Шпенглер). Були вдалі спроби синтезувати ці дві парадигми (Г. Гриненко, Н. Гудмен, Д. Льюїс, Н. Решер). Є у сучасних посибілістичних програм й суворі критики (У. Куайн, Х. Патнем, С. Шов'є). Але й вони визнали б, що дослідження концепту «можливі світи» імплікує цікаві логічні, лінгвістичні та загальні епістемологічні проблеми, а саме: референції; жорстких десигнаторів та онтологічних припущень; взаємозв'язку модальних понять; когнітивного змісту релевантної логіки; взаємовпливу денотатного, семантичного, емотивного, сакрального значення знака; визначення знання, віри та релігійної віри; потенціалу наукової метафори; пізнавального статусу наративних операторів; релятивності та релятивізму, конструктивізму та конвенціоналізму; креативності суб'єкта, що пізнає тощо. Деякі аспекти посибілізму вже були розглянуті нами [1, с. 58–82], але є необхідність у подальших конкретизації та уточненні когнітивного ресурсу такого складного семантичного атому як «можливий світ».

**Мета статті** – дослідити пізнавальний потенціал посибілії «можливий світ» на території онтології та епістемології релігії і запропонувати інтерпретації релігії та релігійного знання за допомогою цього концепту.

Родоначальниками теорії можливих світів вважаються Оріген та аль-Аш'арі. Поняття «можливий світ» набуло популярності в 70-х роках минулого століття завдяки роботам аналітичних філософів, які «секуляризували» та адаптували до сучасної логіки

вчення Г. Лейбніца. Аналітики розробили семантику можливих світів для модальних логік, як свого роду гранично абстрактну теорію перемикання епістемічних програм. Згідно з цією теорією істинність і хибність значень пропозицій має місце не тільки в дійсному світі, але й у мислимих можливих світах (станах справ), в різних контекстах. Причому, світи взаємодіють між собою та є підсистемами різного ступеня доступності до світу аподиктичної та асерторичної реальності. Виокремлюють дві моделі таких світів – нецентровану та центровану. Перша («ліберальна») декларує рівноправний статус всіх світів без інтегруючої ролі дійсного світу. Друга («консервативна») передбачає незаперечне домінування дійсності та периферійність можливості. Є сенс прийняти три системи світів: 1) дійсності; 2) можливості, яка може стати дійсністю, а тому не є неможливою; 3) інобуттєвої можливості, яка не може стати дійсністю, а тому є неможливою (інобуття можна трактувати як сукупність посибілій, що існують вічно завдяки тому, що ці можливості не можуть ніколи бути реалізовані в дійсному світі). Тобто, є різні рівні залежності можливого від дійсного (або навпаки). «Консервативна» модель є релевантною для другої системи світів, «ліберальна» – для третьої.

Звичайний зміст концепту «можливий світ» є таким: у сьогодення (яке, з позицій модального реалізму залежить від координат спостерігача) не одне, а декілька різних напрямків реалізації у майбутньому. Додамо, що релігійне розмаїття ускладнює цю тезу: минуле та напрямки його актуалізації також є різними, причому релятивізм нівелюється абсолютними релігійними істинами. Можливі світи – це ще й один із засобів інтерпретації ймовірності та гіпотетичних суджень. Можливий світ розуміють як можливий стан речей, напрямок розвитку подій щодо суб'єкта, що знаходиться в реальному світі і проектує власне «я» в інші розумові простори. Координати цього простору формуються знаками та символами, а зміст є детермінованим ззовні (у тому числі, релігійною системою, до якої «я» належить).

«Класичний» можливий світ – це логічно можливий, тобто повний та непротирічний світ, який знаходиться в русі фізичних законів, що діють в актуальному світі. Неможливий можливий світ – це неповний та/або протирічний світ; але такий світ допускається неklasичною логікою та є епістемічно адекватним. Неможливий неможливий світ – це світ, який протирічить законам та принципам будь-якої логіки, тобто неможливо побудувати семантику такого світу. Це світ який не має фіксованої предметної області та релевантних щодо дійсності знанневих імплікацій. Йдучи за термінологією Я. Хінткіки, можливий світ – це епістемічно та логічно можливий світ (наприклад, світ альтернативної історії); неможливий можливий світ – світ епістемічно можливий, але проблемний (неможливий) логічно. Неможливий неможливий світ є неможливим й епістемічно, й логічно. Іншими словами, «неможливі неможливі світи» – це світи, в яких закони логіки та конвенційні епістемічні вимоги не діють взагалі, не діють у всіх контекстах (онтологічні питання поки залишаємо «за дужками»). Основна ідея, яка лежить в основі введення поняття неможливого можливого світу, полягає в тому, що люди здатні розглядати деякі сценарії реального світу як логічно можливі, хоча насправді вони є логічно неможливими. Протирічний світ логіки розуміють як світ, у якому не діє закон протиріччя; недвозначний – як світ, у якому не діє закон виключного третього (тут доречно згадати уявну логіку М. Васильєва з її законом виключного четвертого, але це – окрема тема), неповний світ – як світ, у якому не є обов'язковою умова: пропозиційна змінна  $a$  зустрічається або як така, або із запереченням (крім цієї логічної умови є ще доволі суперечливий принцип повноти, згідно з яким усі існуючі можливості колись реалізуються; те що ніколи не реалізується, є неможливим). Протирічні світи, згідно з Я. Хінткікою, можуть бути тривіальними або нетривіальними. Нетривіально протирічними є світи, які не містять протиріч у вибірці глибини  $d$  (тобто системі з  $d$  послідовних тверджень). Параметром  $d$  вважається «обсяг енциклопедії», який є необхідним для розуміння та критики певного

нарративу (наприклад, параметр глибина  $d$  «Суми проти язичників» Фоми Аквінського є більшим за параметр «Духовних проповідей» Мейстера Екхарта).

Розуміємо, наскільки небездоганними є подальші аналогії з релігією в контексті семантичного аналізу модальних понять. Семантика можливих світів – це філософсько-логічний аналог, перш за все, математичної теорії моделей. Відомо, що стандартні й окільні семантики виявляються неадекватними для аналізу пропозиційних установок, таких, як віра та релігійна віра. У нашому мисленнєвому експерименті поняття «можливий світ» буде використовуватися не як вказівка на існуючу «іншу» реальність, а переважно як наукова метафора, яка дозволяє мислити альтернативні стани та аналізувати їх інформаційні імплікації в тих чи інших логічних координатах.

«Існує стільки ж світів, скільки існує створінь і множин створінь» – писав О. Шпенглер, відчувши плюралістичні настрої в західній філософії й науці ХХ століття. За В. Візгіним, множинність світів – якість самого світу, що схильний до «розмноження» завдяки людській уяві. Світ, який людина сприймає, коли не спить, – найреальніша реальність, що займає більше часу. Проте є безліч анклавів або, за термінологією У. Джеймса, «підуніверсумів», куди наша свідомість на певний час поринає. Досвід сакрального, один з таких унікальних анклавів, або «ноематичних світів» (Х. Кюнг). «Вирішальною стороною надприродного, що відрізняє його від усіх інших кінцевих областей значення, є його радикальність. Реальність цього досвіду, реальність надприродного світу постає радикально й приголомшливо іншою. Ми зустрічаємося тут з цілісним світом, протилежним мирському досвіду» [2, с. 346], – пише П. Бергер. Інноваційною є позиція М. Епштейна: «можливе» – це не особлива фізична (або інша) реальність, але й не «умовна фікція», що відображає у символічній формі якості дійсності. «Особливість можливого – його незвідність до реального, чи є то реальність нашого світу або інших світів» [3, с. 32]. Поняття «реальність» та його референт у Епштейна стають надлишковими; він відкидає як актуалізм, так і конкретизм. «Можливе» має особливий модус. Звідси, «посибілізм – це філософія можливого, яка власну передумову, «першопочаток» знаходить у *самій категорії можливого* та тільки потім застосовує її до понять «реальність», «ідея», «знак», «мова» і т. д.» [3, с. 33]. Більше того, за Епштейном, модальність як така є «сукупністю відношень та дій, опис яких необхідно включає предикат «могти» [3, с. 287].

Релігія як складова культури – це специфічна частина дійсності, яку не можна зводити до цієї дійсності в повному обсязі, це – територія з особливим семантичним ландшафтом. Можливим постає перехід не тільки із сакрального світу в профанний, від однієї культури до іншої, «переключення гештальту» є припустимим і на пізнавальному рівні. Більш складну онтологічну невизначеність релігійних об'єктів доцільно спробувати замінити на менш складну епістемологічну невизначеність. Будемо вважати, що реально існуюче й уявне (інобуттєве) має тільки одну фундаментальну відмінність: перше має місце в дійсності, друге – *може* існувати в дійсності або поза дійсністю. Звичайно, не будь-який можливий світ є логічно бездоганим і, як афористично висловився Я. Хінтіка, «не всі можливі світи є однаково можливими». Виходимо з позиції «наївного обережного оптиміста». Дійсно, ми не можемо стверджувати, що релігійні висловлювання є логічно необхідними й мають очевидний референційний фундамент. Але ми не можемо припустити, що релігійні когнітивні системи з'явилися випадково та є помилковими або безглуздими в будь-якому із світів (апріорних областей, моделей, описів, сценаріїв, нарративів), і впродовж всієї своєї історії людство настільки серйозно помилялося. Тому можна припустити наявність 1) істинних можливих похідних станів реального світу («онтологія + ...»), які протистоять як необхідному, так і випадковому; 2) істинних самодостатніх інобуттєвих світів, що мають власні модальності. Доцільно говорити про легітимність такого підходу, про таку собі «презумпцію невинуватості» можливих світів. Погодимось, що філософія – ця «наука про

можливі людські життєві світи» (В. Стюпін), «діяльність з концептуального моделювання можливих світів» (М. Можейко) та взагалі на метарівні є синтезом онтології, епістемології та потенціології (М. Епштейн).

Є. Сидоренко визначає «можливі світи» як лінгвістичні утворення, вони – не більше, ніж сукупність речень. У російського логіка світи є двоповерховими. Поверхи – це певна сукупність висловлювань. «Перший – фактуальний, емпіричний. Другий – теоретичний. Перші поверхи у кожного можливого світу – це певна непорожня множина літералів, тобто атомарних висловлювань або їх заперечень. Другі поверхи можуть містити речення будь-якого виду» [4, с. 233–234]. Можливі світи відповідають знанням (додамо, й – вірі) кожної людини, що їх пізнає та будує. Й «хоча об'єктивно люди живуть в одному онтологічному світі, суб'єктивно вони знаходяться в різних світах» [4, с. 235]. На нашу думку, світи релігії не обмежуються двома поверхами.

Ми не пропонуємо розглядати можливі світи як радикально інші онтологічні конструкції, тобто ми не є прихильниками релятивістської сильної версії можливих світів. Йдеться про свого роду викривлення («викривлення» використовуємо без будь-яких конотацій) дійсності та епістемічних станів, про описи цих раціонально допустимих (а можливо, й ірраціонально виправданих) реконструкцій. «Ми можемо прийняти реальний світ як світ однієї з альтернативних правильних версій (чи груп версій, пов'язаних деяким принципом зведеної або перекладу) й розцінювати всі інші версії як версії того самого світу, що відрізняються від стандартної деякими обчислюваними способами» [5], – пропонує Н. Гудмен. Він вважає, що характер світу залежить від адекватності його опису, від дотримання усталених правил дескрипції. Яким є світ насправді, стверджує Гудмен, ми не знаємо. Людина тільки порівнює описи, створює нові версії, в такий спосіб трансформуючи світ у безліч епістемічних припущень. У результаті такого плюралізму космосів та їх станів, описи можуть суперечити один одному, залишаючись істинними всередині «свого» світу. Г. Гриненко зазначає: «Мова дає нам можливість говорити про неіснуючі об'єкти, ситуації й цілі світи. А це означає, що ми просто змушені враховувати існування не одного світу, а безлічі можливих (і неможливих) світів, які можна вважати як вигаданими (уявними), так і дійсними» [6].

Однак проліферація «способів створення світів» не повинна призвести до елімінації світу особливого й акцентованого – світу дійсності. Всі дослідні імплікації виходять з нього як гаранта наукового пізнання. Рівноправність парадигм, гіпотез і припущень – цих різних епістемологічних світів – не є тотожною хаосу віртуальності з безліччю псевдосутнісних посередників і репрезентантів. Дихотомія неklasичної науки світ/інші світи не повинна призвести до втрати світу як такого. Посибілізм допускає все, що завгодно, але не абищо. Г. Гриненко пропонує розрізняти фізичні та суб'єктивні можливі світи, що дозволяє демаркувати вигадки, продукти релігійної віри та хибу. «Суб'єктивні можливі світи, окрім оцінок існування чи неіснування відповідних ситуацій (істиннісних оцінок), включають в себе ще безліч інших оцінок: естетичних (красиво/некрасиво), прагматичних (корисно/марно), етичних (добре/погано), емоційних (подобається/не подобається) і т. ін. У суб'єктивних можливих світах можливим є не тільки різний стан справ, але й різні закони, різні типи причиново-наслідкових залежностей, і навіть різні логіки – різні системи висновку. В тих самих світах можливими є різні системи референції. <...> Суб'єктні можливі світи суб'єктів, які належать до однієї культури, живуть приблизно в один і той самий час і на одній і тій самій території, багато в чому збігаються» [6]. Тобто «суб'єктні» світи здатні трансформуватися в інтерсуб'єктивні знаннєві масиви, які складають значний сегмент світу, який К. Поппер іменує «третім».

Заслуговує на увагу позиція У. Куайна. Він був прибічником буттєвої «толерантності» та вважав питання про вибір онтології відкритим та деліберативним, але підкреслював штучність будь-яких побудов пов'язаних зі сферами можливого.

Куайн зазначав, що використання концепту «можливий світ» веде до тавтологій та семантичного хаосу. У той же час, Куайн визнає, що всі знання про світ – людська конструкція, яка контактує зі світом як таким тільки на периферії. «Нетрі можливого – розсадник неупорядкованих елементів. <...> Можна підпорядкувати прислівнику «можливо» ціле висловлювання й потурбуватися про семантичний аналіз такого його вживання; але не варто сподіватися, що такий аналіз дійсно дозволить розширити наш всесвіт до такої міри, щоб він включав в себе так звані можливі сутності» [7, с. 327]. Але, релігія саме й «розширює» наш всесвіт, будучи «світом» зі специфічним розумінням часу й простору, своєю космологією, антропологією, деонтологією тощо. І в цьому світі, як і вимагав Куайн, не обов'язково шукати якісь очевидні «сутності».

Поставимо питання: в чому відмінність двох висловлювань: «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі в Єрусалим» і «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі на острів Ява», або «Гера – дружина Зевса» та «Гера – дружина Одіна»? Звичайно, ми можемо додати інтенціональний оператор «мусульмани вірять, що ...» та наративний оператор «в давньогрецьких міфах сказано, що ...», але все, чого ми не хочемо допускати, – це подвійної неочевидності (згадаємо «слабо абсурдне» та «повністю абсурдне» Л. Вітгенштейна). Ми свідомо чи мимоволі визнаємо вислів «Ангел Джибріл супроводжував Мухаммеда під час його подорожі в Єрусалим» істинним у *можливому* світі ісламу. Для мільярда мусульман – це світ дійсності. У світі ісламу текст Корану передавався в Мекці та Медині, що реально існували та існують, але не в реальних Саламанці й Толедо; у світі ісламу немає упирів та одноокого Одіна, які у супроводі Кецалькоатля в неділю подорожують до Шамбали. Міркування про неявне (уявне) не позбавлене логіки й звичайного здорового глузду.

Можливе має смисл. Можливими, вибачаємось за тавтологію, постають різні можливості. Саме завдяки нетотожності дійсного та можливого формується семантичний простір та взагалі має сенс категорія «смисл». Смисл ал-хіджри, наприклад, визначається, значною мірою тим, що переселення Мухаммеда та його прихильників в Йасріб могло б не відбутися або мешканці Медині не визнали б пророка третейським суддею та своїм керманічем, й тоді ісламу або взагалі б не було, або він був би іншим. Можливо, якщо б павук, виконуючи наказ Аллаха, не врятував Мухаммеда та Абу Бакра від переслідувачів, третьої світової релігії також не було б. Можливо, не було павука, печери на дорозі в Ємен та наказу Аллаха... Навіть якщо дослідник світу релігії є скептиком чи нейтральним стороннім спостерігачем, світ релігії, говорячи словами Д. Льюїса, може претендувати на статус «внутрішньо несуперечливого вимислу». Д. Юм зауважував: «Судження *кубічний корінь 64 дорівнює половині 10* є хибним, і його не можна чітко уявити, тоді як судження *Цезар, або архангел Гавриїл, або будь-яка інша істота ніколи не існували* може бути хибним, але його можна уявити, і воно не містить в собі протиріччя» [8, с. 167]. Зробимо припущення: світ юмівського кубічного кореня – неможливий неможливий світ, світ з архангелом Гавриїлом – неможливий можливий світ.

Світи релігії на відміну, наприклад, від вигадок уфологів, відрізняються своїм актуальним зв'язком з дійсним світом і здатністю впливати на нього, а також структурованістю, якісною визначеністю, самодостатністю, внутрішньою логічною стійкістю. Це світи колективних уявлень. Мало хто вірить в НЛО як сакральний об'єкт або вважає, що Людина-Павук дійсно існує чи *може* існувати. Інформаційний зміст системи задається уявленнями й може сприйматися в іншій когнітивній системі координат як вигадка. Але реалізуються ці знання (з посибілістичним статусом в дійсності) в одному світі для всіх. Тому неможливим неможливим світом буде такий, будь-який опис станів якого не визнається достовірним і релевантним у кожній з можливих логічних систем за використання будь-якого набору модальних операторів. Переважну більшість релігій визначити таким чином ми не маємо підстав.

Д. Льюїс пропонує два методи для аналізу опису інобуттєвого та уявного – метод перетину та метод об'єднання. Перший – консервативний, він припускає, що  $P$  є істинним в такому описі тоді й тільки тоді, коли воно правдиве в описі кожного стану. Другий допускає використання квантора існування, тобто достатньо декількох підтверджень. Цей метод є більш прийнятним, бо дозволяє зберегти все експліцитно виражене на шкоду, звичайно, несуперечності. Льюїс проводить паралелі з літературою: в оповіданнях про Холмса істинним є те, що Ватсон був поранений в плече, у цих розповідях істинним є й те, що він був поранений в ногу; просто в цих оповіданнях не є істинним те, що він був поранений і в плече, і в ногу [9]. Якщо у «творі» під іменем «християнство» в одній його частині Христу притаманна одна природа – божественна, а в іншій – дві, їх кон'юнкція істинною не є, але ми можемо залишити в силі обидві тавтології:  $((p \ \& \ \neg p) \rightarrow p)$  та  $((p \ \& \ \neg p) \rightarrow \neg p)$ .

Поставимо питання: чи настільки очевидним є очевидне? Ведучи мову про подорож Мухаммеда як про раціонально неприйнятну подію, ми, тим не менше, можемо вказати їй досить точні часові параметри. Така подія, як Велике переселення народів не піддається точному датуванню, але не викликає сумніву те, що воно було насправді та може бути описаним за допомогою асерторичних суджень. Вандала, ругії, свеви та юти навіть не підозрювали, що вони «велико переселяються» та готують настання нової епохи. Як не знали Ф. Петрарка і М. Коперник про епоху Відродження. Як бути з істориками, які не приймають термін «Відродження», використовуючи поняття «довге середньовіччя»? Проблемним постає й просторовий контекст: Срусалим легко виявити на карті, а *де* почалося Велике переселення народів? Як бачимо з «дійсністю» далеко не все в порядку, вчений допускає такі ж вигадані сутності та можливі семантичні конструкції, що й богослов. Мова, за великим рахунком, йде про конвенціоналізм, який надає епістемологічній легітимності уяві та посибіліям.

Припустимо говорити, що можливі світи це свого роду сценарії, реалізовані у певному логіко-темпоральному форматі. Іntenційні стани, що розгортаються в різних образах часу, дозволяють людині вести мову про світи, як про деякі апріорні сфери, про ідеальні альтернативи до наявного буття. Якщо слідом за Г. Лейбніцем визнати, що ідея можливого є більш фундаментальною, ніж ідея дійсного, а наявне буття – один з найбільш вдалих варіантів можливого, то наші знання про світ – найбільш підкріплена загальна гіпотеза універсуму, що не виключає інших часткових гіпотез. Однак людина допускає нові сутності у світ, який вже є. Ця ідея сягає докритичного І. Канта: дійсність передуює можливості, будь-яка можливість передбачає щось дійсне. Кантівське розуміння можливого ближче Я. Хінтіці, й це «може певною мірою послабити побоювання тих філософів, які вважають «можливий світ» занадто жахливою сутністю. <...> Можливі світи можна розглядати лише як обмежені фрагменти існуючого дійсного світу» [10, с. 52], або як дескрипції, що уточнюють опис дійсного світу. Хінтіка успішно долає «проблему логічного всезнання», яку можна екстраполювати й на пропозиційні установки «віра» й «релігійна віра». Він спростовує положення: епістемічно можливий світ є логічно можливим. Але відстоює тезу про необхідність легітимізації «неможливих можливих світів», тобто світів, які виглядають можливими, а тому мають бути допущеними як епістемічні альтернативи [10, с. 233].

За С. Кріпке можливі світи – лише трохи більші за «мінісвіти» тотальної *possibilis*. Це способи опису, яким світ міг би бути; так би мовити, віртуальні інтерпретації «історії повного світу», абстракції можливих станів дійсного. Проте у сферу можливого ми потрапляємо не випадково, вона задається умовами наших дескрипцій, які ми з нею пов'язуємо. «Можливий світ є репрезентованим лише через описи умов, які ми з ним асоціюємо» [11, р. 44]. Немає особливих підстав припускати, що такі світи повинні бути якісними. Виявлення міжсвітових ідентифікацій та ліній не впливає з необхідністю. «Навіть якщо щось є істинним не тільки в актуальному світі, але й постає істинним у всіх можливих

світах, і ми переконуємося в цьому, «пробігшись» по всіх можливих світах у наших головах, наші висновки не будуть апріорно необхідними» [11, р. 38]. Дійсно, ми можемо (в певному контексті) вивести інші можливі світи, а потім одержати нову інформацію, яка змінить ситуацію: одні можливі світи стануть неможливими, статус інших зростає. Аналізуючи релігії як свого роду набір епістемічних систем, необхідно враховувати дефіцит «жорстких десигнаторів», про які писав Кріпке, тобто понять, які вказують на один і той самий об'єкт у всіх можливих світах (можна згадати також Р. Карнапа з його «необхідною правдою», тобто «правдою в усіх можливих світах»). На рівні наукового знання, наприклад, ідея Бога фіксує квазіможливість, але не необхідність, оскільки, за Кріпке, пропозиція є необхідною в тому й тільки в тому випадку, коли вона є істинною у всіх можливих світах. Теолог з цим, звісно, не погодиться, тому що міркує в іншій модальній програмі.

**Висновки.** 1. Віддаємо перевагу гіпотетичному реалізму. Отримати істинне знання в галузі філософії релігії ми не можемо. Релігія пізнавана частково. Епістемологічний максимум – наявність парадигмально, а отже, темпорально обмежених адекватних і конвенційних знань, підкріплених релевантною методологією і захищених онтологічними припущеннями. Визнання альтернативних онтологій та можливих світів, обмеженого конструктивізму та плюралізму концептуальних мереж не є достатнім для оцінки такої позиції як антиреалістської та релятивістської. Швидше йдеться про прихильність семантичному реалізму і, як наслідок, методологічній прагматиці, що допускає в пізнавальний процес позараціональне.

2. Припускаємо розгляд сфери трансцендентно-сакрального як специфічного можливого світу. Не кожний можливий світ може претендувати на статус «внутрішньо несуперечливого вимислу». У контексті зв'язку онтології та епістемології, їх залежності від мовних каркасів і референційної невизначеності багатьох сегментів буття, стверджуємо наявність відкритої множини онтологій. Деякі з них визначаємо як програми реінтерпретації реальності за рахунок процедури «онтологія + ...». Релігія – одна з таких програм. Тобто, пов'язуємо онтологію зі способом її інтерпретації. Незважаючи на те, що територія можливого більше за територію актуального (дійсного), мова не йде про нівелювання «фізичних фактів» та безмежну проліферацію світів. Наш підхід 1) здається зручним для аналізу об'єктів з проблемним онтологічним статусом, бо є нейтральною щодо питання про однозначно існуючі денотати понять; 2) блокує формування унітарної системи розуміння буття, пропонуючи систему стратифікації і взаємодії; 3) провокує до застосування принципу додатковості. Сакральні об'єкти можуть поставати як вигадка в одному мовному каркасі, як допустимі «абстрактні сутності» в іншому, мати очевидний денотат у третьому. Тлумачимо можливі релігійні світи як нетривіальні світи зі специфічними модальними закономірностями. Модальність постає: 1) як засіб опису світів та їх фрагментів; 2) мірою відношення до дійсності в контексті ментальних станів суб'єкта.

3. Є сенс вважати «можливий світ» поняттям з нечітким обсягом та змістом, яке може використовуватись як родове щодо поняття «релігія». «Можливі світи» релігії – це переформатування дійсності «здорового глузду» в результаті визнання її неповною і за рахунок ослаблення одних атрибутивних характеристик на користь інших. Релігійні світи можна кваліфікувати як відносно замкнуті, самодостатні, неочевидні, топологічно зв'язані, модальновимірні, темпорально невизначені. Припускаємо, що теорія можливих світів не є прийнятною як для природничо-наукового знання, так і для теології. Релевантною щодо аналізу релігії є нецентрована модель. На рівні позарелігійного знання доцільною постає «слабка» версія: серед розмаїття світів завжди існує один більш адекватний і доречний. Сильна версія про множинність рівноправних світів є шкідливою для епістемології, бо продукує релятивізм. До можливих світів необхідно підходити з обмеженими веритистськими очікуваннями. За полісемії поняття «можливий світ» доречно використовувати його як гіпотезу у формі

тропа. Це забезпечує не тільки «метафізичний комфорт» (Х. Патнем). Буквальною рамкою такої метафори є сукупність всіх можливих (і неможливих можливих) станів буття (інобуття), метафоричним фокусом – їх епістемі у форматі різних пропозиційних установок та наративів.

4. Релігію можна розглядати як програму: 1) наївної етерналістської єдності за відсутності будь-якої демаркації профанного та сакрального; 2) що пропонує сценарій розкриття справжнього й вічного «іншого» світу у форматі тимчасового і в онтологічному плані збиткового світу профанної дійсності; 3) альтернативної реінтерпретації дійсного світу за рахунок можливого «іншого» світу, причому ці два світи постають рівноправними в онтологічному та епістемологічному планах; 4) тієї самої реінтерпретації, але з обмеженнями на користь дійсності: релігія є адекватною знанневою конструкцією, але з проблемною онтологією; 5) що репрезентує один з можливих або неможливих можливих когерентних епістемічних світів без будь-яких онтологічних зобов'язань; 6) що репрезентує один з неможливих неможливих некогерентних епістемічних світів; визнати наявність будь-якої онтологічної підстави – допустити не тільки фактичне, а й логічне протиріччя.

5. Релігійне знання розглядаємо в онтологічному, епістемічному та логічному контекстах. Це знання є: 1) онтологічно, епістемічно, логічно адекватним; 2) онтологічно порожнім, але епістемічно та логічно адекватним; 3) онтологічно невиправдано надмірним, але епістемічно та логічно адекватним; 4) епістемічно адекватним, але логічно протирічним та неповним; 5) епістемічно неадекватним, логічно протирічним та логічно повним; 6) епістемічно неадекватним, логічно недвозначним та нетривіально протирічним; 7) онтологічно порожнім, логічно двозначним та тривіально протирічним і т. д. Вищесказане не означає, що релігія (релігії) є саме такою (такими). Мова йде про варіанти інтерпретації. У модальному плані, релігія швидше є можливістю неможливого, ніж неможливістю можливого або неможливістю неможливого.

6. Доцільно трактувати можливі світи як сукупність емпіричних описів (перший поверх) та теоретичних положень (другий поверх) при домінуванні останніх. Очевидний профанний світ є необхідним, але додатковим елементом. Він – матеріал, з якого зроблено деталі конструктора. Значна частина того, що з цього конструктора будується людиною, – результат творчої уяви, вигадки, фантазії (не обов'язково наукової). Релігія передбачає наявність третього поверху, де людина не може не знаходити зовнішнього цензора, остаточного та абсолютного. Об'єктивне знання не вичерпується тільки науковими теоріями. Воно конструюється й досягається, у тому числі, й завдяки вірі в трансцендентного керманіча та арбітра цього й інших світів. Окрім глибини та логічних параметрів можливі світи релігії мають також рівень культурно-історичної апробації, антропо-екзистенційний зміст та потужну аксіологію. Але ці евристичні теми посибілізму дещо виходять за межі статті.

## РЕЗЮМЕ

В контексте філософії посибілізму, раскрывается содержание парадигм объяснения концепта «возможный мир». Определяется предметное и проблемное поле, на котором этот концепт способствует решению задач онтологии и эпистемологии религии. В частности, он позволяет определять программы интерпретации религии и когнитивных религиозных систем.

*Ключевые слова: онтология, эпистемология, религия, посибілізм, возможный мир.*

## SUMMARY

In the context of possibilism, philosophy content of paradigms aiming at explanation of the concept of «possible world» is revealed. Object and problem field within which the



concept in question contributes to solution of ontology and epistemology of religion problems is identified. Particularly, it permits to determine programs of interpretation of religion and cognitive religious systems.

*Key words: ontology, epistemology, religion, possibilism, possible world.*

### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Волошин, В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії: Монографія [Текст] / В. В. Волошин. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.
2. Бергер, П. Религиозный опыт и традиция [Текст] / П. Бергер // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / [сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.
3. Эпштейн, М. Н. Философия возможного [Текст] / М. Н. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.
4. Сидоренко, Е. А. Релевантная логика (предпосылки, исчисления, семантика) [Текст] / Е. А. Сидоренко. – М. : ИФРАН, 2000. – 243 с.
5. Гудмен, Н. Способы создания миров [Электронный ресурс] / Н. Гудмен; [пер. с англ. М. В. Лебедева]. – М. : «Идея-пресс»-«Праксис», 2001. – Режим доступа : <http://www.klex.ru/37>. — Загол. с экрана.
6. Гриненко, Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии [Текст] / Г. В. Гриненко. – М. : «Издательский дом НОВЫЙ ВЕК», 2000. – 436 с.
7. Куайн, У. В. О. Слово и объект [Текст] / У. В. О. Куайн; [пер. с англ. А. З. Черняк]. – М. : Логос, Праксис, 2000.– С. 13–385.
8. Юм, Д. Исследование о человеческом познании [Текст] // Соч. в 2-х т. – Т. 2 / [пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского]. – М. : Мысль, 1966. – С. 5–169.
9. Льюис, Д. Истинность в вымысле [Электронный ресурс] / Д. Льюис // Возможные миры и виртуальные реальности. Серия «Аналитическая философия в культуре XX века». – Выпуск I. – Составители В. Я. Друк и В. П. Руднев. – М., 1995. – Режим доступа: <http://www.klex.ru/7x0>. — Загол. с экрана.
10. Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей [Текст] / Я. Хинтиikka; [пер. с англ.; В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаума и А. Л. Никифорова]. – М. : Прогресс, 1980. – С. 35–429.
11. Kripke, Saul A. Naming and necessity [Текст] / Saul A. Kripke. – Oxford : Basil Blackwell, 1980. – 172 p.

*Надішла до редакції 10.09.2013 р.*