

УДК 141.4: 164.3

**В.В. Горбатов, Ю.В. Горбатова**

## **МОДАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА В СВЕТЕ ЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ Н.А. ВАСИЛЬЕВА<sup>1</sup>**

*Рассматривается модальная версия онтологического аргумента (так называемый «модальный аргумент» Малкольма – Плантинги) с точки зрения используемых в ней логических средств. В центре внимания оказывается проблема концептуальной связи этих средств с некоторыми неявными эпистемологическими и онтологическими допущениями. Для решения этой проблемы привлекается идея Н.А. Васильева о разделении «эмпирической» логики и металогики.*

*Ключевые слова: онтологический аргумент, возможные миры, Бог, рациональность, металогика.*

### ***1. Argumentum Anselmi: «божественный треугольник»***

Знаменитое доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским приблизительно в 1077/78 г. в трактате «Прослогион» [1] и позже названное «онтологическим аргументом», издавна привлекало философов своей простотой и элегантностью. Оно основано на разделении двух способов существования вещи – в уме (*in intellectu*) и в действительности (*in re*) – и последующем сопоставлении одного с другим (предполагается, что второе больше, чем первое). После этого достаточно лишь рассмотреть объект – «то, больше чего нельзя представить», чтобы убедиться, что он должен обладать существованием не только первого, но и второго рода:

«Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как когда он слышит это (выражение), он его понимает, а все, что понимается, есть в уме. И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя себе ничего представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности» [1. С. 102].

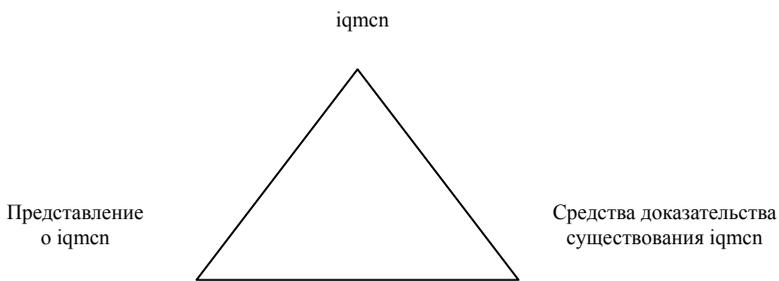
В XX в. это рассуждение получило новую жизнь в виде так называемого «модального аргумента» (МА), существенным образом опирающегося на семантику возможных миров. Идея данной интерпретации заключается в том, что дихотомия *esse in intellectu / esse in re* рассматривается как модальная: существование в уме *меньше*, чем существование в действительности, потому что первое представляет собой чистую возможность, а второе – ее актуализацию. Соответственно, «то, больше чего нельзя представить» (*id quo*

---

<sup>1</sup> В работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения исследовательского проекта «Абстрактные и интенциональные объекты в современной метафизике: логико-онтологический анализ», поддержанного факультетом философии НИУ ВШЭ. ТЗ № 18 2012 г.

*majus cogitari neguit* – в дальнейшем, для краткости, мы иногда будем писать *iqmcsn*), оказывается при таком подходе чем-то вроде объекта, у которого возможность совпадает с действительностью<sup>1</sup>.

Но поскольку тут заходит речь о связи между мыслимостью (представимостью)<sup>2</sup> и метафизической возможностью, мы должны поставить под вопрос и сам используемый в данном аргументе логический инструментарий. Ведь согласно классическому определению, мыслимо все то, идея чего не содержит в себе логического противоречия. И только лишь отсутствие внутреннего противоречия делает существование предмета метафизически возможным. А класс логических противоречий, равно как и класс логических законов, может варьироваться в широких пределах и зависит от выбранной нами логической системы. Следовательно, существенной чертой ансельмова аргумента является тесная связь предмета доказательства (*iqmcsn*), способа познавательной данности этого предмета (представление о *iqmcsn*) и самих используемых в рассуждении логических средств, которые детерминируют границы представимости и одновременно фундируют доказательство его существования.



Можно ли изменить в этом «божественном треугольнике» одну вершину, не затронув при этом остальные? Или фиксация одного элемента автоматически навязывает нам два остальных? А если так, не возникает ли в рассуждении некая разновидность порочного круга, когда выбранный нами объект невольно подгоняется под используемые в процессе доказательства его существования логические средства?

Нам представляется естественным связать модальный аргумент и эксплуатируемую в нем концепцию возможных миров с идеей Н.А. Васильева [3] о разделении эмпирических (устраняемых) и неэмпирических (неустраняемых) элементов в логике, чтобы проанализировать с этой точки зрения некоторые логико-философские аспекты МА и ответить на поставленные выше вопросы.

<sup>1</sup> В такой формулировке аргумент успешно избегает сокрушительной кантовской критики. Поскольку переход осуществляется не от понятия вещи к ее существованию, а от одной модальности к другой, существование, очевидно, не может более расцениваться как предикат. В частности, этот нюанс подчеркивает в своей статье «Онтологический аргумент Ансельма» Н. Малкольм [2], утверждая, что у Ансельма на самом деле доказывается не существование «того, больше чего нельзя представить», а *необходимость пропозиции*, включающей в себя существование этого объекта.

<sup>2</sup> Хотя в европейской философии существует влиятельная традиция, разделяющая эти два понятия, в данном случае мы будем их использовать как синонимичные.

## 2. Модальный аргумент и его формализация

Среди нескольких представленных в литературе разновидностей модального аргумента наиболее популярна версия А. Плантинги, сформулированная в 70-х гг. прошлого века. Благодаря использованию новейшей на тот момент логико-философской терминологии, отвечающей гораздо более высоким, по сравнению с традиционной метафизикой, стандартам строгости и ясности, МА завоевал огромную популярность на Западе (прежде всего, в США). Сам Плантинга в книге «Природа необходимости» [4] называет окончательный вариант своего доказательства «победным» (а в монографии «Бог, свобода и зло» [5] – «триумфальным»).

Заметим, что Плантинга был далеко не первым, кто осуществил проект модальной интерпретации онтологического доказательства. Впервые с такой идеей выступил Чарлз Хартсхорн, опубликовавший свою версию рассуждения в книге «Человеческое видение Бога и логика теизма» [6] еще в 1941 г. Впоследствии усовершенствованную версию аргумента Хартсхорна предложил Норман Малкольм в статье «Онтологический аргумент Ансельма» [2], изданной в 1960 г. Тем не менее именно версия Плантинги получила широкую известность среди западных философов-аналитиков. Позже, в 1984 г., более строгий и короткий вариант формализации предложил Роберт Кейн [7].

Общий ход рассуждения в МА строится примерно так же, как и в классическом ансельмовом аргументе. Главную роль здесь играют понятия мыслимости, совершенства (а также максимального совершенства) и существования, причем все три формулируются в терминах семантики возможных миров.

Однако стоит подчеркнуть, что в МА обосновывается более сильный тезис, чем в обычном онтологическом аргументе. Плантинга берет за основу идею Малкольма о важности доказательства не просто существования, но *необходимого* существования Бога<sup>1</sup>. В терминах семантики возможных миров это означает намерение обосновать тезис, что Бог существует во *всех возможных мирах*. Вот как модальный аргумент выглядит у Плантинги:

(1) Существует возможный мир, в котором максимальное величие имеет место. (Допущение).

(2) Необходимо, что объект является максимально великим, только если он обладает максимальным совершенством в каждом мире. (Определение максимального величия).

(3) Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в каждом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в каждом мире. (Определение максимального совершенства).

(4) Пропозиция *Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта* является невозможной по крайней мере в одном возможном мире. (Согласно 1–3).

(5) То, что невозможно в одном мире, невозможно в каждом мире.

---

<sup>1</sup> При этом и Малкольм, и Плантинга делают очень сильное интерпретационное допущение о том, что III глава «Прослогиона» в идейном смысле более важна, чем II, хотя формально все выглядит так, будто аргумент из III главы опирается на заключение главы II в качестве одной из своих посылок.

(6) Пропозиция *Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта* является невозможной в каждом мире. (*Modus ponens*: 4, 5).

(7) Существует объект, который обладает всемогуществом, всезнанием и моральной безупречностью в каждом возможном мире, в том числе и в  $\alpha^1$ . (Согласно 6).

Суть этого аргумента в том, что Бог определяется как объект, который во всех мирах, где он существует, существует с необходимостью. При этом его существование допускается как  $\alpha$   $\text{rigid}$  возможное. А дальше применяется принцип: если какая-то пропозиция может быть необходимой, то она действительно необходима (это, по сути, характеристическая аксиома системы S5). Из чего делается вывод о том, что существование Бога не только возможно, но и необходимо.

Следует отметить, что рассуждение Плантинги, хоть и ведется в весьма строгих, аналитических терминах, не привязано к какой-либо дедуктивной теории (можно было бы ожидать использования одной из модальных систем Льюиса) – доказательство не доведено до воплощения на языке какого-либо логического формализма.

В отсутствие аутентичного символического варианта МА формализацией занялись его многочисленные критики и комментаторы. Наиболее простой и адекватный вариант предложил Роберт Кейн [7]:

(1) $\Box(G \rightarrow \Box G)$	Df
(2) $\Diamond G$	доп.
(3) $(\Box(G \rightarrow \Box G)) \rightarrow (\Diamond G \rightarrow \Diamond \Box G)$	акс. К
(4) $\Diamond G \rightarrow \Diamond \Box G$	<i>modus ponens</i> 1,3
(5) $\Diamond \Box G$	<i>modus ponens</i> 2,4
(6) $\Diamond \Box G \rightarrow \Box G$	акс. S5
(7) $\Box G$	<i>modus ponens</i> 5,6
(8) $\Box G \rightarrow G$	акс. T
(9) G	<i>modus ponens</i> 7,8,

где «G» – сокращение для высказывания «совершенный объект существует»; шаг (3) представляет собой преобразование (1) согласно принципу  $\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond q)$ , который равносильен аксиоме К, а шаг (6) представляет собой характеристическую аксиому S5.

К несомненным заслугам Кейна следует отнести то, что он не остановился на этой формулировке и нашел более короткую<sup>2</sup>:

(1) $\Box(G \rightarrow \Box G)$	Df
(2) $\Diamond G$	доп.
(3) $(\Box(G \rightarrow \Box G)) \rightarrow (\Diamond G \rightarrow \Diamond \Box G)$	акс. К

<sup>1</sup> Под « $\alpha$ » Плантинга понимает действительный мир.

<sup>2</sup> При этом авторство самой идеи более короткого варианта Кейн уступает Энтони Андерсону, ссылаясь на одну из его неопубликованных заметок [7. С. 339]

- |                                              |                         |
|----------------------------------------------|-------------------------|
| (4) $\Diamond G \rightarrow \Diamond \Box G$ | <i>modus ponens</i> 1,3 |
| (5) $\Diamond \Box G$                        | <i>modus ponens</i> 2,4 |
| (6) $\Diamond \Box G \rightarrow G$          | В-принцип               |
| (7) $G$                                      | <i>modus ponens</i> 5,6 |

Здесь шаг (6) – так называемый принцип Брауэра, или характеристическая аксиома системы В. Важно, что этот вариант, который сам Кейн называет «главным аргументом», является с логической точки зрения более общим: он позволяет обойтись без аксиомы S5, используя вместо этого более слабую В-аксиому (В-аксиома доказуема в системе S5, но не наоборот). Правда, при этом он несколько отступает от исходных интуиций Малкольма и Плантинги: убирает оператор необходимости из обосновываемого тезиса (в результате доказывается не  $\Box G$ , а просто  $G$ ).

Несмотря на значительно более четкий характер, по сравнению с вариантом Плантинги, эти две версии аргумента следует также признать не слишком удачными. В них видна попытка искусственным образом обойти проблему трактовки понятий Бога и существования, а также их связи. Очевидно, что в пропозициональной логике, которая служит у Кейна средством формализации, нет выразительных возможностей для анализа суждений о существовании объектов – в лучшем случае речь идет только об истинности пропозиций, которые повествуют о наличии или отсутствии в действительности того или иного положения дел. Примитивная замена выражения *совершенный объект существует* (означающего, конечно же, *Бог существует*) на « $G$ » скрывает трудность, которую нельзя недооценивать. Поскольку « $G$ » – всего лишь пропозициональная константа, она ничего не говорит о внутренней форме обозначаемого ею простого высказывания. Одной лишь аксиомы  $\Box(G \rightarrow \Box G)$  явно недостаточно, чтобы гарантировать, что в этом высказывании идет речь (1) о *существовании* чего-либо вообще и (2) о существовании такого специфического объекта, как *Бог*, в частности.

Что касается самого Плантинги, в этом вопросе его формулировка доказательства намеренно небрежна: в некоторых пунктах речь идет о пропозициях, в других – о свойствах. Это, с одной стороны, обусловлено запутанностью его онтологии, в который все три уровня – уровень возможных миров, уровень положений дел и уровень объектов – смешаны в кучу<sup>1</sup>, за счет чего пропозиции, свойства, миры и предметы существуют как будто бы в одном и том же смысле.

С другой стороны, такое смешение вызвано вполне определенной технической задачей, которую в ходе доказательства пытается решить американский философ. Для него важно показать, что наличие свойства *максимального величия*, задаваемого через все возможные миры, приводит к тому, что, допустив одну только возможность такого свойства, можно будет перейти к утверждению необходимого существования объекта, который обладает таким свойством (но не сделать при этом само существование свойством). Впрочем, как показано одним из авторов данной статьи в работе [8], справиться с этой задачей Плантинге все равно не удалось.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. в [7].

### 3. Рациональность Бога и рациональность мышления о нем

Вернемся к поставленному ранее вопросу о том, как связаны объект доказательства, представление о нем и логические средства, используемые для доказательства его существования. В частности, если средства доказательства существования некоего объекта рациональны (в некотором фиксированном смысле), то разве не предполагается, что должно быть рациональным (в том же смысле) и представление о нем? А это, в свою очередь, разве не влечет того, что и сам объект должен быть рациональным в указанном смысле? Не подменяется ли в таком случае тезис о существовании самого объекта тезисом о существовании его рационализированного дубликата, скроенного по мерке наших рассудочных методов и понятий? Очевидно, что в случае с доказательством бытия Бога все эти сомнения приобретают особую остроту.

Действительно, принимая концептуальный аппарат и методы религиозной аналитической философии, необходимо признавать Бога, в целом, объектом рациональным. С другой стороны, следует помнить, что согласно христианской догматике, он, как существо трансцендентное, превосходит границы разумного, а в некоторых своих проявлениях даже предстает тотально иррациональным. Но это, по всей видимости, должно ставить под вопрос саму возможность логического анализа способностей и атрибутов такого существа – ведь человеческий разум, признавая иррациональность Бога, обречен работать вхолостую, утопая в бесконечной рефлексии над несоизмеримостью выбранного объекта познания с имеющимися в его распоряжении познавательными способностями.

Впрочем, христианская догматика содержит также идею о том, что сам разум со всеми его законами дан человеку Богом. В этом случае подчинение Бога его собственным законам выглядело бы вполне естественным. Естественным, но ... не обязательным! Ведь даже творец логических законов вовсе не обязан сам им подчиняться. Вполне возможно, что законы логики – это лишь «правила игры» или даже эвристики, которые Бог дает человеку, чтобы тот легче ориентировался в столь сложной игре, как жизнь. Они хороши, но можно ведь обойтись и без них. Множество людей проживают свою жизнь, не имея никакого понятия о законах логики; многие – слышали, но не представляют, что это такое; многие – представляют и именно потому, что такой подход им чужд, стремятся поскорее забыть все, что узнали. Если так обстоят дела с людьми, то с Богом все может быть еще запутаннее. Кто (или что) мешает Богу, скажем, поступать по четным числам рационально, а по нечетным поражать всех своей вопиющей иррациональностью? Ведь Бог всемогущ, ничто над ним не довлеет, только собственный добровольный выбор. Таким образом, если даже он следует созданным им самим логическим законам по доброй воле, то он следует им совсем иначе, чем мы могли бы себе представить. Их нормативность для него должна иметь совсем другое основание, чем для нас (мы-то *вынуждены* всегда руководствоваться логикой, если хотим рассуждать правильно и постичь истину).

Если же Бог не является творцом законов логики, но, наоборот, они довлеют над ним, то власть этих законов оказывается в некотором смысле выше власти самого Бога. Получается, что он *вынужден* подчиняться законам логики (не потому, что выбрал такое подчинение добровольно, а потому, что

иначе быть не может), и тогда сразу встает вопрос о его всемогуществе. Известный тезис У. Оккама гласит, что «божественному всемогуществу следует приписать все, что не включает очевидного противоречия» [10. С. 25]. Но почему? Не потому ли, что допущение противоречивости Бога грозит сделать противоречивым (и значит, безуспешным) наше мышление о нем? Или все-таки законы логики настолько универсальны, что довлеют надо всем сущим, так что даже Бог не в силах их нарушить?

Развитие современной логической науки показывает, что если бы даже Бог захотел соблюдать законы логики, у него возникли бы большие трудности с выбором того, законы *какой именно* логики при этом должны браться в расчет. Сама идея единства и универсальности логики сильно сдала свои позиции за последнее столетие, уступив место представлению о плюрализме логических систем. И уж во всяком случае, даже если бы он остановил свой выбор на какой-то определенной логической системе, нет никаких гарантий, что она совпала бы с той, которой мы пользуемся для его познания.

Указанные соображения приводят нас к необходимости выбрать одну из трех методологических альтернатив:

1) логические законы и понятия, основанные на них, неприменимы к рассуждениям о Боге, хотя и применимы к рассуждениям об обычных (существующих в пространстве и времени) объектах;

2) логические законы и понятия, основанные на них, применимы к рассуждениям о Боге в той же степени, что и к рассуждениям об обычных объектах;

3) логические законы и понятия, основанные на них, делятся на две группы, одна из которых применима к рассуждениям как о Боге, так и об обычных объектах, другая – только лишь к рассуждениям об обычных объектах, но не о Боге.

Если первую точку зрения, с некоторыми оговорками, можно охарактеризовать как кантовскую (имея в виду учение Канта о «Боге» как трансцендентальной идее разума, применение к которой категорий рассудка чревато неизбежными антиномиями [8]), то вторую, противоположную, следует ассоциировать с позицией Плантинги.

В своей работе «Кантовское возражение на онтологический аргумент» [12] он интерпретирует замечания немецкого философа следующим образом: (1) Бог превосходит пределы человеческого опыта, мы не можем наблюдать или каким-либо еще образом получить непосредственный опыт о нем, следовательно, (2) наши понятия не применимы к Богу. Рассуждение такого рода неверно, по мнению Плантинги, в силу сразу двух допущенных ошибок. Во-первых, в нем уже нечто утверждается о Боге. Кроме того, говорится, что Бог превышает человеческий опыт, что подразумевает не только использование термина «Бог», но и понимание того, что это такое – превышать человеческий опыт. Во-вторых, заключение о том, что наши понятия неприменимы к Богу, противоречит самому себе, ведь в данном случае используется понятие «быть неприменимым к Богу», которое, согласно рассуждению, также не должно применяться к Богу, однако оно к нему как раз и применяется.

Позиция Канта вызывает у Плантинги резкое отторжение: «Было бы полнейшей чужью утверждать, что есть такое существо, как Бог, но ни одно из

наших понятий к Нему не применимо. Если наши понятия неприменимы к нему, тогда Он [...] не будет обладать такими свойствами, как самоидентичность, существование [...] Он не будет обладать свойством *быть референтом термина «Бог»* или какого-либо другого термина – наше понятие *быть референтом какого-либо термина* неприменимо к Нему. Очевидно, такой объект не будет обладать никакими свойствами вообще, поскольку наше понятие об обладании им по крайней мере одним свойством также неприменимо к нему» [12. С. 22–23].

На основании этого и сходных с ним рассуждений Плантинга приходит к заключению, что совершенно исключено полагать существование объекта, к которому неприменимы никакие обычные понятия. Вкратце идея сводится к следующему: утверждать, что Бог не обладает тем или иным свойством, означает утверждать, что Бог обладает дополнением к этому свойству. Плантинга полагает, что нет таких свойств, к которым не было бы дополнений. Хотя даже если такие свойства и есть, то к ним, безусловно, не относятся те, наличие которых отрицается у Бога. Следуя «апофатическому подходу», пришлось бы сделать вывод о несуществовании Бога.

Нетрудно видеть, что в своей критике кантовского возражения Плантинга весьма вольно смешивает обычные – «реальные», по Канту, – предикаты (например, «быть круглым» или «быть зеленым») с трансцендентальными («существовать», «быть самодостаточным») и даже с метаязыковыми («быть референтом какого-либо термина»). Подобная позиция представляется нам запутанной, спорной и контрпродуктивной.

Таким образом, если мы хотим сохранить возможность рассуждать о Боге рациональными средствами, нам остается принять третий подход – попытаться разделить логический арсенал на два блока, чтобы применять к Богу лишь ограниченную группу логических законов и понятий, гарантирующих его рациональность в некотором минимальном смысле. Такой подход позволяет, с одной стороны, сохранить представление о Боге как об объекте рациональном, а с другой стороны – провести границу между его рациональностью и своей. Одним из вариантов реализации данного подхода может служить предложенное Н.А. Васильевым разделение логики на «эмпирическую» и «божественную».

#### **4. Логика и металогика**

Казанский логик и философ Н.А. Васильев (1880–1940) известен как создатель исторически первого семейства паранепротиворечивых логик. Он призывал преодолеть «Великую китайскую стену» аристотелевской силлогистики, которую считал нагруженной эмпирическими принципами, и вырваться к просторам более свободной, паранепротиворечивой, или «воображаемой», логики. «Мы знаем, – пишет Васильев, – только наше мышление и только его можем знать. Мы не можем даже в воображении представить себе другого рода мышление, чем наше. Поэтому мы и не можем доказать значимости наших принципов логики для всякого мышления, так как все другие виды мышления, кроме нашего, нам абсолютно неизвестны. Может быть, есть мышление, и не подчиняющееся этим принципам. Мы такого мышления не знаем, и поэтому не можем ни утверждать, ни отрицать его существования» [3. С. 94].

Развивая эту идею, он ставит вопрос о существовании «божественной» логики, которая была бы не просто иной по сравнению с нашей «эмпирической» логикой, но и обладала бы свойством инвариантности относительно выбора системы объектов познания. Логика, по Васильеву, содержит в себе как бы две части: сугубо рациональную и эмпирико-рациональную. Сугубо рациональную часть представляют собой логические истины, вытекающие из определения самой логики, эмпирико-рациональная часть логики получает свое обоснование *a posteriori* и не имеет права на всеобщность. Эти части и получили название металогики и логики соответственно.

Каково соотношение между первой и второй? Прежде всего, они различаются степенью общности. «Металогика относится к эмпирической логике как абстрактное к конкретному, как бедное к богатому, как минимальное к максимальному. Металогика – это то, что обще всем логикам, и поэтому она беднее их содержанием. В нее входит только форма, а не содержание...» [3. С. 112]. В этом смысле ситуацию с основаниями логики можно уподобить ситуации с основаниями геометрии. Как пишет В.А. Бажанов, васильевская «металогика сродни всеобщим положениям геометрии, которые Я. Больяи именовал абсолютной геометрией. Использование эмпирической логики предполагает использование металогических принципов. Законы противоречия и исключенного третьего принадлежат эмпирической, земной логике, а законы несамопротиворечия, тождества и достаточного основания – металогики» [13. С. 148].

Помимо этого, у эмпирической логики и металогики различный теоретический статус. Они образуют строго иерархическую систему: в терминах металогики можно обсуждать логику эмпирическую, но не наоборот, поскольку обратное будет приводить к систематическим ошибкам и ложным аналогиям. В этом плане их отношение подобно отношению между физикой и метафизикой: «Миру опытной действительности, миру физики противостоит метафизика, – пишет Васильев. – Миру опытной логики противостоит металогика. Метафизика есть познание бытия вне условий опыта, бытия подлинного и единого в отвлечении от эмпирического разнообразия вещей. Металогика есть познание мысли вне условий опыта, чистой мысли в отвлечении от всякого разнообразия содержания мысли» [3. С. 111].

Наконец, эмпирическая логика и металогика различаются еще и своей практической ценностью. По мнению Васильева, «металогика – чисто теоретическая наука; она не имеет практического значения, отношения к реальности». Для соприкосновения с реальностью, с тварностью она «нуждается в посреднике, в Логосе, в материальной логике» [3. С. 112].

Вернемся снова к вопросу, рационален ли Бог. Мы уже говорили, что, с одной стороны, для того, чтобы иметь возможность рационально исследовать Бога в качестве объекта, приходится допускать его рациональность и непротиворечивость. С другой стороны, христианский теистический Бог предстает как объект, если не тотально иррациональный, то, по крайней мере в некоторых своих проявлениях, противоречивый. Теперь, с учетом идей Васильева, требование непротиворечивости можно понимать двояко: она может быть понята как непротиворечивость «внешняя» или «внутренняя», эмпирическая или металогическая. «Закон противоречия, – пишет Васильев, – обращается к

миру, к объектам, и говорит, что в них не может осуществляться противоречие. Он запрещает внешнее противоречие, противоречие в объектах; закон абсолютного различия истины и лжи запрещает внутреннее противоречие, противоречие в субъекте. Первый имеет объективное и материальное значение, второй – субъективное и формальное. Поэтому можно, не нарушая закона абсолютного различия истины и лжи, нарушать или отбрасывать закон противоречия» [3. С. 104].

### 5. «Невозможные» возможные миры

Сам Н.А. Васильев в своих работах зачастую говорит о различных системах объектов, управляемых альтернативными «воображаемыми» логиками, как о некоего рода *мирах*: «Законы нашей логики суть отчасти законы металогики, отчасти законы природы; таковым будет, например, закон противоречия. Отсюда ясно, что эмпирическая логика не годится для познания всякого, а только одного определенного, земного мира. В другом мире она могла бы оказаться в дисгармонии с его основными свойствами, ибо она носит уже на себе отпечаток основных свойств нашего мира. Там она может оказаться так же непригодной, как наша зоология, наверное, непригодна для Марса. Итак, металогика пригодна для всех миров, эмпирическая логика – только для одного нашего» [3].

Тема «воображаемых миров» неоднократно встречается и в его поэтических произведениях – например, в сборнике «Тоска по вечности» (1904):

*Есть мир иной, мир беспечальный,  
Где все – единство без конца,  
Где каждый атом, близкий, дальний,  
Лишь части одного кольца.  
Там волк покоится с овцою,  
С невинной жертвою – палач,  
Там смех смешался со слезою,  
Затихнут жизни скорбный плач<sup>1</sup>.*

Как видно, эти альтернативные миры, грезившиеся казанскому логик, отличаются от нашего не только своей романтически-эмоциональной окраской. Глубокие различия между ними есть в онтологическом, а возможно, и в логическом плане. Например, в них допустимы противоречивые ситуации, когда могут совпадать основания для утверждения и отрицания одного и того же высказывания. Далекое может одновременно быть близким, множественное – единым, прошлое – будущим, и т.д.

*В непознаваемом тумане  
Возможны странные миры.  
Быть может, есть такие сочетанья,  
Где прошлое – всегда доступный путь,  
Где Время знает состраданье  
И может каждый миг вернуть<sup>2</sup>.*

Такое представление о «воображаемых» мирах, пусть и облеченное в художественную форму, далекую от строгости и ясности, позволяет, на наш

<sup>1</sup> Цит. по [13. С. 72]

<sup>2</sup> Цит. по [13. С. 73]

взгляд, предпринять попытку его интерпретации в терминах современной семантики возможных миров.

Для этого требуется лишь провести концептуальное различие между мирами, возможными с точки зрения металогики (т.е. не нарушающими ее законов), и мирами, невозможными с точки зрения эмпирической логики (т.е. не нарушающими законов логики нашего мира). Обозначим вторые как  $W$ , а первые как  $W^+$ . Очевидно, что, поскольку все законы металогики являются законами логики эмпирической, но не наоборот,  $W$  является собственным подмножеством  $W^+$ . Разность этих множеств, соответственно, будет множеством «невозможных» возможных миров:  $W^- = W^+ \setminus W$ .

### **6. Дилемма всемогущества: пропозициональный вариант**

Рассмотрим вариант соотношения логики и металогики, наиболее приближенный к идеям самого Васильева. Пусть в качестве эмпирической логики выступает привычная нам классическая логика высказываний, а качестве металогики – паранепротиворечивая логика высказываний (в которой имеют место все те же законы, что и в классике, кроме закона противоречия  $\neg(p \ \& \ \neg p)$ ); последний должен быть заменен законом несамопротиворечия  $\neg((p \ \& \ \neg p) \ \& \ \neg(p \ \& \ \neg p))$ . В таком случае  $W$  – это классические возможные миры, а  $W^+$  – паранепротиворечивые.

Тогда, применительно к онтологическому доказательству мы получаем ситуацию, которую можно назвать «дилеммой всемогущества».

**Вариант 1.** Бог подчиняется классической логике высказываний. Это позволяет нам рассчитывать, что само доказательство его существования, опирающееся на классическую пропозициональную логику, сможет претендовать на абсолютную убедительность. Например, мы сможем рассчитывать на то, что, рассуждая «от противного» (стоит напомнить, что именно так строится и аргумент Ансельма, и аргумент Плантинги), получим неоспоримый результат. Грубо говоря, в таком случае даже сам Бог, которому мы предъявим доказательство его существования, должен будет с нами согласиться (хотя такая ситуация и выглядит абсурдной с перформативной точки зрения).

Но, с другой стороны, навязывание Богу классической логики будет означать, что его могущество распространяется только на миры, подобные нашему, – миры, в которых действует «земная» логика. Остальные миры оказываются тогда невозможными к осуществлению: они несовместимы с нашей эмпирической логикой и, значит, не обладают правом на существование;  $W^+ \setminus W = \emptyset$ . Такой подход очевидным образом ограничивает могущество Бога довольно узким кругом миров, что вступает в противоречие с представлением о нем как о всемогущем существе.

**Вариант 2.** Бог подчиняется только паранепротиворечивой металогики, но не логике классической. Следовательно, его могущество распространяется как на возможные ( $W$ ), так и на невозможные, с точки зрения нашей эмпирической логики, возможные миры ( $W^-$ ). Такой вариант в некотором смысле делает Бога более могущественным, чем это предполагалось в предыдущем случае, и даже позволяет несколько приблизиться к представлению о нем как о всемогущем.

Но как быть тогда с оценкой логического статуса доказательств Ансельма и Плантинги? Построенные «от противного», т.е. по меркам «земной» логи-

ки, будут ли они обладать надлежащей степенью убедительности? Очевидно, нет. Если мы предъявим подобное «доказательство» нашему паранепротиворечивому Богу, он лишь скептически пожмет плечами.

Получается, что «мощность» доказательства существования Бога находится в обратной зависимости от «мощности» нашего понятия о нем. Чем более могущественным представляется нам он, тем слабее выглядит доказательство его бытия, и наоборот. Главный вопрос теперь заключается в следующем: существует ли такая формулировка модального аргумента, которая не ограничивала бы божественное всемогущество классическими мирами, но и сама при этом была бы валидна с точки зрения паранепротиворечивой логики?

На самом деле, в отличие от оригинального аргумента Ансельма, который существенным образом опирается на способ рассуждения «от противного», модальный аргумент Плантинги можно перестроить в виде «прямого» доказательства, которое не будет нарушать канонов паранепротиворечивой логики. Собственно, одна из версий такой переформулировки была приведена выше – это версия Кейна. Таким образом, проблема с непротиворечивостью может быть решена.

### **7. Дилемма всемогущества: модальный вариант**

Но важно подчеркнуть, что «дилемма всемогущества» не сводится к проблеме непротиворечивости. Ведь специфика МА заключается в том, что он использует такие операторы, как «необходимо» и «возможно», а они тоже могут регулироваться различными логическими законами. Как заметил еще Р. Кейн, «модальный онтологический аргумент валиден в некоторых системах алетической модальной логики, например в S5 (которая молчаливо подразумевается такими защитниками аргумента, как Хартсхорн и Плантинга), и по крайней мере в одной более слабой системе (как уже упоминалось выше, Кейн имеет в виду систему В. – В.Г), но он не является валидным во всех. Например, он не валиден в системе Т (М. фон Вригта) или в любой льюисовской системе слабее S5, включая S4» [7. С. 336]

Напомним, что характеристической аксиомой S5 служит  $\Diamond p \rightarrow \Box p$  (все, что может быть необходимым, уже является таковым)<sup>1</sup>. С семантической же точки зрения специфика S5 состоит в том, что в ней отношение достижимости между мирами является рефлексивным, симметричным и транзитивным, за счет чего все миры, достижимые из актуального, достижимы друг из друга. Это, на наш взгляд, очень сильное ограничение, которое, рассуждая в духе Васильева, следует отнести к «эмпирическим».

В самом деле, предположим, что мы находимся в модели, которая описывает минимальную модальную систему Т, то есть в ней отношение достижимости является рефлексивным, но не является транзитивным и симметричным. Предположим, далее, что актуальный мир этой модели (мир, в котором мы оказались, – назовем его  $\alpha$ ) изолирован от остальных – никакие другие миры из него не достижимы, и он не достижим из них. Тогда что можно бу-

<sup>1</sup> Или, в эквивалентной формулировке:  $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$  (все, что возможно, возможно с необходимостью); Хартсхорн в своей статье «Логика онтологического аргумента» [14] ссылается на этот принцип как на «гипотезу Беккера».

дет сказать про отношение достижимости на множестве миров  $\{\alpha\}$ , то есть одноэлементном множестве, состоящем только из  $\alpha$ ? Легко убедиться, что оно будет выглядеть не только рефлексивным, как во всей модели в целом, но также симметричным и транзитивным. Таким образом, если рассматривать лишь тот фрагмент графа отношения достижимости, который описывает актуальный мир и его «окрестности», можно посчитать, что это отношение обладает свойствами, которыми, если брать всю модель в целом, оно в действительности не обладает.

Другими словами, если с каждым миром модели ассоциировать его «окрестность» (то есть множество миров, достижимых из данного), и по формальным свойствам отношения достижимости на этой «окрестности» определять, какая модальная логика характерна для данного мира, то получится, что в различных мирах мы будем иметь различные, порой довольно богатые модальные системы – в одном S5, в другом S4, в третьем B, и т.д., – хотя при этом модель в целом может характеризоваться весьма бедной системой минимальной модальной логики T.

Предлагаемое нами различие перспектив «изнутри» и «извне», с точки зрения актуального мира и с точки зрения модели в целом, идейно соответствует васильевскому делению логики на «эмпирическую» и «божественную», только применительно не к связке отрицания и закону непротиворечия, а к алетическим модальностям и законам их сокращения<sup>1</sup>.

В подкрепление своей реконструкции отметим, что рассматриваемое нами отношение между «эмпирической» S5 и «божественной» T демонстрирует определенное структурное сходство с отношением между аристотелевской силлогистикой и «воображаемой» логикой Васильева [15]. Как известно, в «воображаемой» логике отбрасывается силлогистический закон исключенного третьего, и вместо него принимается закон исключенного четвертого. При переходе от S5 к T мы можем наблюдать нечто подобное.

Для наглядности приведем характеристические аксиомы обсуждаемых систем алетической модальной логики в дизъюнктивную форму:

T	$\Box p \rightarrow p$	$\neg \Box p \vee p$	(частный случай: $\neg \Box \Box p \vee \Box p$ )
S4	$\Box p \rightarrow \Box \Box p$	$\neg \Box p \vee \Box \Box p$	
S5	$\Diamond \Box p \rightarrow \Box p$	$\Box \neg \Box p \vee \Box p$	

Учитывая, что  $S5 = T + S4$ , легко заметить, что каждая из этих систем задает свой набор модальных альтернатив:

T	$\Box \neg \Box p \vee \Box \Box p \vee \Delta \neg \Box p$	$\vee \Delta \Box p$
S4	$\Box \neg \Box p \vee \Box \Box p \vee \Delta \neg \Box p$	
S5	$\Box \neg \Box p \vee \Box \Box p$	

<sup>1</sup> Одним из главных преимуществ системы S5 считается удобство сокращения модальностей: в ней все формулы вида  $\Box \Box \dots \Box p$  сокращаются до  $\Box p$ , а формулы вида  $\Box \Box \dots \Box \neg p$  – до  $\Box \neg p$  (где  $\Box \Box \dots$  – конечная последовательность, состоящая из операторов  $\Box$ ,  $\Diamond$  или из них обоих). Мы предлагаем рассматривать это «удобство» как результат абсолютизации последнего оператора в модальной приставке, т.е., фактически, как результат перенесения свойств непосредственной «окрестности» отдельно взятого мира на все множество миров в целом.

Здесь « $\Delta$ » – оператор контингентности, традиционно определяемый как  $\Delta p \leftrightarrow_{df} p \ \& \ \neg \Box p$ ; альтернатива  $\Delta \neg \Box p$  соответствует отрицанию аксиомы S5, а  $\Delta \Box p$  – отрицанию аксиомы S4.

Другими словами, если для S5 характерен закон *модального исключенного третьего* (необходимо, что не необходимо p, или необходимо, что необходимо p), то для S4 характерен закон *модального исключенного четвертого* (необходимо, что не необходимо p, или необходимо, что необходимо p, или контингентно, что не необходимо p), а для T – закон *модального исключенного пятого* (необходимо, что не необходимо p, или необходимо, что необходимо p, или контингентно, что не необходимо p, или контингентно, что необходимо p)<sup>1</sup>.

Таким образом, мы снова получаем «дилемму всемогущества»:

**Вариант 1.** Бог подчиняется «эмпирической» логике S5 (или, как вариант, системе В). Тогда 6-й шаг модального аргумента (в формулировке Кейна) является обоснованным, и доказательство в целом оказывается валидным во всех мирах, поскольку получается, что Бог мог сотворить лишь миры типа S5 (или, соответственно, В). Но последнее обстоятельство неизбежно ограничивает божественное могущество, так как фактически запрещает ему творить миры, отличные от S5 (или В). Получается, что Бог может творить лишь те миры, с которых можно доказать его существование, а это интуитивно не соответствует теистическому пониманию Бога.

**Вариант 2.** Бог подчиняется только металогики T, но не «эмпирической» логике S5 (или В). Тогда его могущество значительно шире: он может творить миры, отличные от миров типа S5 и В. Но при этом, как мы помним, далеко не во всех мирах типа T существование Бога можно доказать. Получается, что Бог может творить даже такие миры, в которых нельзя доказать его существование. И значит, даже если МА верен, и нам удалось доказать существование Бога, находясь в нашем мире, это следует рассматривать всего лишь как своего рода везение. При таком варианте мы теряем какое-либо право рассчитывать, что наше доказательство должно быть принято во всех остальных мирах с их собственной «эмпирической» логикой или что оно будет иметь силу с точки зрения «божественной» металогики.

\* \* \*

Таким образом, даже если МА избегает простого, пропозиционального варианта «дилеммы всемогущества», он все равно сталкивается с модальным вариантом того же затруднения. Само по себе это еще не ставит крест на модальном аргументе, но демонстрирует, насколько серьезные методологические и интерпретативные проблемы порождаются той специфической конфигурацией предмета доказательства, способа познавательной данности этого предмета и самих используемых в рассуждении логических средств, которую мы в начале данной работы описали как «божественный треугольник».

<sup>1</sup> Поскольку альтернатива  $\Delta \neg \Box p$  на самом деле включается в альтернативу  $\Delta \Box p$ , специфику T можно также выразить другой, более слабой формой закона *модального исключенного четвертого*:  $\Box \neg \Box p \vee \Box \Box p \vee \Delta \Box p$ .

Вслед за Робертом Кейном, спустя почти 30 лет мы должны вновь задаться принципиальным вопросом: «Является ли выбор модальной системы в теологических контекстах таким же невинным, как выбор закусок (*hogs d'oeuvres*)? Можем ли мы поступать так <беззаботно>, когда на карту поставлено доказательство существования Бога?» [7. С. 336] Только отвечать на него, учитывая приведенные соображения, нам будет гораздо сложнее, чем самому Кейну. Ведь недостаточно просто привести содержательные аргументы «за» или «против» тех или иных модальных аксиом, сравнить их интуитивную приемлемость. Необходимо всегда держать в уме вторую сторону проблемы: нам нужны такие модальные аксиомы, которые позволили бы сохранить представление о рациональности Бога, но при этом не перепутать его рациональность со своей. Именно удерживание этой границы между «божественной» и «земной» рациональностью, металогики и логикой эмпирической составляет, на наш взгляд, главную трудность модального аргумента.

### Литература

1. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 123–165.
2. *Malcolm N.* Anselm's Ontological Argument // *The Philosophical Review*. 1960. Vol. 69. No. 1. P. 41–62.
3. Васильев Н.А. Логика и металогика // Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука, 1989. С. 94–123.
4. *Plantinga A.* *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974. 256 p.
5. *Plantinga A.* *God, Freedom, and Evil*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977. 2<sup>nd</sup> ed. 112 p.
6. *Hartshorne Ch.* *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: N.Y., 1941. 360 p.
7. *Kane R.* The Modal Ontological Argument // *Mind*. New Series. 1984. Vol. 93. No. 371. P. 336–350.
8. Горбатова Ю.В. Модальный аргумент Алвина Плантинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // *Analytica*, 2010. № 4. С. 16–25.
9. Горбатова Ю.В. Семантика возможных миров: уровни анализа и понятие существования (в печати).
10. *Ockham*. *Philosophical Writings* / Ed. and transl. by Ph. Boehner. Edinburgh, 1957. 272 p.
11. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
12. *Plantinga A.* Kant's Objection to the Ontological Argument // *The Journal of Philosophy*, 1966. Vol. 63 (1966). No. 4. P. 104–108.
13. Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной идеи. М.: Канон+, 2009. 240 с.
14. *Hartshorne Ch.* The Logic of Ontological Argument // *The Journal of Philosophy*. 1961. Vol. 58. No. 17. P. 471–473.
15. Васильев Н.А. Воображаемая логика (конспект лекции) // Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука, 1989. С. 126–131.