

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**Ε**PISTEMOLOGY  
&  
**Φ**HILOSOPHY OF SCIENCE

**ЭПИСТЕМОЛОГИЯ и ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

**Т. 53 • № 3**

Ежеквартальный научно-теоретический журнал

МОСКВА  
2017

---

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

*Ежеквартальный научно-теоретический журнал*

**2017. Том 53. Номер 3**

---

**Главный редактор:** И.Т. Касавин

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Зам. главного редактора:** И.А. Герасимова (Институт философии РАН, Москва, Россия), П.С. Куслий (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Ответственный секретарь:** Л.А. Тухватулина

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

### **Редакционная коллегия:**

А.Ю. Антоновский (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Бажанов (Ульяновский государственный университет, Ульяновск, Россия), Н.И. Кузнецова (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), С.М. Левин (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия), Т.Г. Лешкевич (Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия), Джоан Лич (Университет Куинсленда, Брисбен, Австралия), Дженнифер Лэки (Северо-Западный университет, Чикаго, США), В.И. Маркин (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Н.И. Мартишина (Сибирский государственный университет путей сообщения, Новосибирск, Россия), Л.А. Микешина (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия), И.Д. Невважай (Саратовская государственная юридическая академия, Саратов, Россия), А.Л. Никифоров (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.В. Пирожкова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Позер (Берлинский технический университет, Берлин, Германия), В.Н. Порус (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), Александр Рузер (Университет Цеппелина, Фридрихсхафен, Германия), С.Г. Секундант (Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова, Одесса, Украина), В.П. Филатов (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), Стив Фуллер (Уорикский университет, Ковентри, Великобритания), Я.В. Шрамко (Криворожский государственный педагогический университет, Кривой Рог, Украина)

### **Редакционный совет:**

В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
П.П. Гайдено (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия),  
Ханс Ленк (Технологический институт Карлсруэ, Карлсруэ, Германия),  
Том Рокмор (Университет Дюкейн, Питтсбург, США; Пекинский университет, Пекин, Китай), Ром Харре (Джорджтаунский университет, Вашингтон, США)

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 4 раза в год. Выходит с 2004 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-57113 от 03 марта 2014 г.

**Журнал включен** в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Philosophy Documentation Center; Russian Science Citation Index (Web of Science)

**Подписной индекс** в каталоге Агентства «Роспечать» – 46318

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Институт философии РАН  
Тел.: +7 (495) 697-95-76; e-mail: journal@iph.ras.ru; сайт: <http://journal.iph.ras.ru>

---

## EPISTEMOLOGY & PHILOSOPHY OF SCIENCE

*Quarterly peer-reviewed journal*

**2017. Volume 53. Number 3**

---

**Editor-in Chief:** Ilya Kasavin (RAS Institute of Philosophy, Russia)

**Editorial Assistants:** Irina Gerasimova (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Petr Kusliy (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Liana Tukhvatulina (RAS Institute of Philosophy, Russia)

### **Editorial Board:**

Alexander Antonovsky (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Vladimir Arshinov (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Valentin Bazhanov (Ulyanovsk State University, Russia),

Vladimir Filatov (Russian State University for Humanities, Russia),

Steve Fuller (University of Warwick, Great Britain),

Natalia Kuznetsova (Russian State University for Humanities, Russia),

Jennifer Lackey (Northwestern University, USA),

Joan Leach (Queensland University, Australia),

Tatiana Leshkevich (Southern Federal University, Russia),

Sergei Levin (National Research University – Higher School of Economics, Russia),

Vladimir Markin (Lomonosov Moscow State University, Russia),

Natalia Martishina (Siberian State Transport University, Russia),

Lyudmila Mikeslina (Moscow Pedagogical State University, Russia),

Igor Nevvazhay (Saratov State Law Academy, Russia),

Alexander Nikiforov (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Sofia Pirozhkova (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Vladimir Porus (National Research University – Higher School of Economics, Russia),

Hans Poser (Technical University of Berlin, Germany),

Alexander Ruser (Zeppelin University, Germany),

Sergei Sekundant (Odessa I.I.Mechnikov National University, Ukraine),

Yaroslav Shramko (Kryviy Rih State Pedagogical University, Ukraine)

### **Editorial Council:**

Vyacheslav Stepin (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Piama Gaidenko (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Abdusalam Guseinov (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Rom Harré (Georgetown University, USA),

Vladislav Lektorsky (RAS Institute of Philosophy, Russia),

Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Germany),

Tom Rockmore (Duchesne University, USA; Peking University, China)

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**Frequency:** 4 times per year. First issue: 2004

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Rosskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-57113 on March 3, 2014

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific edition acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Philosophy Documentation Center; Russian Science Citation Index (Web of Science)

**Subscription index** in the catalogue of *Rospechat'* agency is 46318

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation  
Tel.: +7 (495) 697-95-76; e-mail: journal@iph.ras.ru; Website: <http://journal.iph.ras.ru>

## SPECIAL ISSUE ON EPISTEMOLOGY OF RELIGION

Guest editors: Igor Gasparov & Kirill Karpov

### TABLE OF CONTENTS



#### EDITORIAL

- Kirill Karpov*. Epistemology of religious belief  
as an essential part of philosophy of religion .....8



#### PANEL DISCUSSION

- John Greco*. Testimony and the transmission of religious knowledge .....19
- Igor Berestov*. Common root of the theory of testimonial religious  
knowledge and some skeptical arguments .....48
- Pavel Butakov*. Social verification of religious knowledge .....58
- Alexey Gaginsky*. Testimonial knowledge: some problems .....68
- Denis Maslov*. Critique of the testimonial knowledge  
from the outsider's point of view: the luck argument  
and the problem of disagreement .....76
- John Greco*. Reply to critics .....83



#### EPISTEMOLOGY AND COGNITION

- Linda Zagzebski*. Epistemic authority: modern liberal defense .....92
- Igor Gasparov*. Epistemic authority and autonomy  
of the epistemic subject .....108



#### LANGUAGE AND MIND

- Svetlana Konacheva*. Thinking of God in phenomenological  
philosophy of religion: from formal indication  
to eschatological reduction .....123



#### VISTA

- Igor Nevvazhay*. On the autonomy of scientific  
and theological discourses .....140



#### CASE STUDIES – SCIENCE STUDIES

- Jeffrey Koperski*. Theism, naturalism, and scientific realism .....152
- Larisa Mikhaylova*. Specifics of the religious consciousness  
in the Post-Soviet socio-cultural region .....167



#### INTERDISCIPLINARY STUDIES

- Alexander Khramov*. Warrant for belief in God:  
evolutionary approach .....184



#### ARCHIVE

- Alexander Mishura*. J.H. Newman's lecture  
"The Office of Justifying Faith" .....203
- John Henry Newman*. Lectures on justification. Part 10.  
The office of justifying faith .....209



## **BOOK REVIEWS**

<i>Maxim Belyaev</i> . Philosophy of religion: eternal questions, classical texts, new interpretations.....	223
<i>Yulia Gorbatova</i> . Theistic proofs: mind fights for God .....	229

## **IN MEMORIAM**

Boris Yudin (14.08.1943–06.08.2017) .....	240
---	-----

## СПЕЦИАЛЬНЫЙ НОМЕР ПО ЭПИСТЕМОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Приглашенные редакторы: к. филос. н. И.Г. Гаспаров,  
к. филос. н. К.В. Карпов

### СОДЕРЖАНИЕ



#### РЕДАКЦИОННАЯ СТАТЬЯ

*К.В. Карпов.* Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии .....8



#### ПАНЕЛЬНАЯ ДИСКУССИЯ

*Дж. Греко.* Свидетельство и передача религиозного знания.....19

*И.В. Берестов.* Общий корень теории религиозного свидетельского знания и некоторых скептических аргументов .....48

*П.А. Бутаков.* Социальная верификация религиозного знания .....58

*А.М. Гагинский.* Знание от свидетельства: некоторые проблемы.....68

*Д.К. Маслов.* Критика свидетельского знания с позиции внешнего наблюдателя: аргумент от удачи и проблема разногласия .....76

*Дж. Греко.* Ответ оппонентам .....83



#### ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ПОЗНАНИЕ

*Л. Загзевски.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита .....92

*И.Г. Гаспаров.* Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта.....108



#### ЯЗЫК И СОЗНАНИЕ

*С.А. Коначева.* Мышление о Боге в феноменологической философии религии: от формального указания к эсхатологической редукции .....123



#### ПЕРСПЕКТИВА

*И.Д. Невважай.* Об автономии научного и богословского дискурсов .....140



#### СИТУАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Дж. Коперски.* Теизм, натурализм и научный реализм.....152

*Л.Б. Михайлова.* Специфика религиозного сознания в постсоветском социокультурном пространстве .....167



#### МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*А.В. Храмов.* Обоснованность веры в Бога: эволюционный подход ....184



#### АРХИВ

*А.С. Мишура.* Джон Генри Ньюмен и его лекция о предназначении оправдывающей веры.....203

*Дж.Г. Ньюмен.* Лекции об оправдании. Лекция 10. Предназначение оправдывающей веры .....209



## ОБЗОРЫ КНИГ

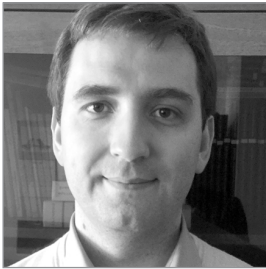
<i>М.А. Беляев.</i> Философия религии: вечные темы, классические тексты, новые интерпретации .....	223
<i>Ю.В. Горбатова.</i> Теистические доказательства: разум в борьбе за Бога .....	229

## IN MEMORIAM

Памяти Б.Г. Юдина.....	240
------------------------	-----

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ КАК ДИСЦИПЛИНООБРАЗУЮЩАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

**Карпов Кирилл Витальевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com



В статье представлены основные дискуссии в аналитической эпистемологии религиозной веры, прослеживаются их взаимосвязь и взаимовлияния. Автор показывает, что эпистемология религиозной веры является одной из возможных эпистемологических программ, которые появились в результате критики Э. Геттиером определения знания как обоснованного истинного верования. Поэтому различные направления в рамках религиозной эпистемологии оказываются связанными не только между собой, но и с основными тенденциями в рамках общей эпистемологии. Последовательно разбирая основные тенденции в эпистемологии религиозной веры (реформатская эпистемология, социальная эпистемология, аретическая эпистемология, эпистемология авторитета), автор приходит к выводу, что ядро каждой из них – попытка определения самого феномена религии, а потому религиозная эпистемология может рассматриваться как еще один элемент в многовековом ряду попыток определения сущности религии. Поскольку же определение основных констант религии является основной задачей философии религии (в любой традиции этой дисциплины), постольку эпистемология религиозной веры является сущностной частью философии религии вообще.

**Ключевые слова:** эпистемология религиозной веры, эпистемологический фундаментализм, социальная эпистемология, аретическая эпистемология, доклатические практики, философия религии, эпистемологические константы религии

## EPISTEMOLOGY OF RELIGIOUS BELIEF AS AN ESSENTIAL PART OF PHILOSOPHY OF RELIGION

**Kirill Karpov** – PhD in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

The article presents the main trends in the analytical epistemology of religious belief. Their interrelations and mutual influences are shown. The author argues that epistemology of religious belief has risen as one of the possible answers to the Gettier-problems. Therefore different trends in religious epistemology are bounded not only with each other, but also with trends in general epistemology. As a result of the analysis of all major trends in epistemology of religious belief (reformed epistemology, social epistemology, virtue epistemology, problem of the epistemic authority) the author concludes that the core of each trend is an attempt of defining the phenomenon of religion itself. Hence it is possible to consider epistemology of religious belief as the next step in the history of such attempts. Since finding appropriate definition of the phenomenon of religion is a special task of philosophy of religion (both in analytic and continental traditions), the author argues that epistemology of religious belief is the essential part of philosophy of religion as a scholar discipline.

**Keywords:** epistemology of religious belief, epistemic foundationalism, social epistemology, virtue epistemology, doxastic practices, philosophy of religion, epistemic constants of religion





Принятое в аналитической традиции определение знания как *обоснованного истинного верования* (мнения, суждения – *belief*) устанавливает связь между тремя важными элементами: верованием, истиной и процедурой обоснования. Различные концепции того, в чем состоит обоснование, какие верования могут быть обоснованы, а какие принципиально не обосновываются, дают разнообразные эпистемологические программы. Эпистемология религиозной веры – одна из таких программ, отличительная черта которой признание того, что религиозные верования подлежат указанной процедуре обоснования, а следовательно, могут давать знание. В рамках общей эпистемологии обращению к нетрадиционным областям эпистемологии способствовала известнейшая статья Э. Геттиера «Является ли знанием истинное обоснованное верование?», в которой при помощи нескольких контр-примеров показывается, что при наличии истинного и обоснованного верования о чем-то познающий субъект при этом еще может вовсе и не обладать знанием [Gettier, 1963]. В XX столетии тематика эпистемологии религиозной веры развивалась сначала по пути построения моделей рациональности религиозных верований и образованных на их основе высказываний, затем через создание таких концепций знания, в которых религиозные верования могли бы служить источником достоверного знания, к расширению проблематики за счет включения в нее тем из социальной, аретической эпистемологий. Но самое главное: эпистемология религиозной веры не только развивает неклассическое представление о знании, способах его получения и передачи, но вносит вклад в философское осмысление религии.

### Реформатская эпистемология

Реформатская эпистемология была нацелена, главным образом, на опровержение фундаменталистской программы. Алвин Плантинга, основной разработчик этого направления, в статье «Разум и вера в Бога» [Plantinga, 1991] показал, что классический фундаментализм самопротиворечив, не отвечает своим собственным требованиям и поэтому ложен: его главное утверждение (верование является подлинно базовым для познающего субъекта только в том случае, если оно или самоочевидно для него, или неизменно, или очевидно для чувств) само не соответствует выдвигаемым им требованиям. А следовательно, главное требование классического фундаментализма не является подлинно базовым утверждением. Таким образом, классический фундаментализм призывает к обоснованности любого принимаемого утверждения, но сам оказывается необоснованным. Другой аргумент против фундаментализма заключается в том, что к числу



подлинно базовых утверждений не относятся и наши суждения о нематериальной составляющей окружающего мира, например, о характере человека или его психологическом состоянии. Действительно, утверждение о том, что кто-то добр или разозлен в данный момент, не является ни самоочевидным, ни неизменным, ни уж тем более очевидным для органов чувств. Однако же формирование и принятие подобных утверждений является частью нашего повседневного опыта, а сами подобные убеждения являются вполне рациональными. В результате Плантинга показывает, что «базовость» убеждений зависит от множества факторов – и субъективных, и объективных. А поскольку формирование базовых верований зависит в том числе и от личности, то *среди базовых убеждений может вполне быть убеждение религиозное, более того, оно будет при этом рациональным.*

У представленной теории имеется один существенный недостаток: она представляет собой версию фидеизма. Фактически она разрешает полагать в основание когнитивной структуры любое религиозное верование; но действительно ли любое религиозное верование может быть таковым? Для решения этой проблемы Плантинга вновь обращается к главному эпистемологическому вопросу (что делает наши убеждения знаниями?) и вводит центральное для поздней версии реформатской эпистемологии понятие «подтверждение» (*warrant*). Согласно Плантинге, убеждение будет обладать «подтверждением» для личности, когда 1) познавательные способности познающего субъекта работают должным образом, 2) они работают в подходящей для них среде и 3) в соответствии с планом, имеющимся относительно них, 4) если этот план ориентирован на получение истинных верований, наконец, 5) весьма вероятно, что выработанное убеждение является истинным. Кроме того, чем раньше субъект примет (поверит в) данное убеждение (верование), тем большим подтверждением оно будет обладать. Важную роль Плантинга отводит объективной истине (для Плантинги совершенно не важно, в чем эта истина заключается или каков ее критерий): она становится еще одним компонентом, придающим убеждению «подтверждение», т. е. возводящим убеждение в статус подлинно базового. Ведь если когнитивный механизм не нацелен на достижение истины, то производимые им убеждения не имеют ничего общего со знанием, даже если при помощи этого механизма достигается истина. Критерий базовости полагается Плантингой теперь не в самом познающем субъекте, а напротив, он становится внешним, объективным по отношению к познавательному процессу, ведь этот критерий – и работа познавательных способностей и объективная истина. Наконец, необходимо отметить и то, что подтверждение зависит от познающего субъекта и может иметь степени: если условия 1–5 выполняются полностью и верование принимается сразу, то оно будет обладать большей степенью подтверждения (т. е. скорее будет знанием), чем в том случае, когда ука-



занные критерии выполняются не полностью и верование принимается по прошествии длительного времени. Итак, теперь для Плантинги главная задача состоит в том, чтобы показать, могут ли религиозные утверждения обладать «подтверждением», а следовательно, быть истинными и рациональными.

Для решения этой задачи Плантинга предлагает «Модель Аквината/Кальвина». Ключевой элемент модели – представление о «чувстве божественного» (*sensus divinitatis*), особом врожденном чувстве, при помощи которого в определенных обстоятельствах человек может обнаружить «следы» Бога в мире, узнать, что Он существует, сформировать некоторое представление о Нем. В рамках модели базовые утверждения теизма приобретают качество «подтверждения», становясь истинными, а потому возможно, чтобы они легли в основание рациональной системы верований. Действительно, чувство божественного в определенных ситуациях вырабатывает верования, которые, как кажется, сами не основываются на других верованиях. Это чувство было задумано Богом, а Его цель – предоставить человеку возможность приобрести истинные верования о Себе. Обычно, полагает Плантинга, это чувство работает должным образом и производит истинные верования. Поэтому выходит, что верования, даваемые чувством божественного, обладают «подтверждением» и могут конституировать знание.

## Перцептивная модель религиозной веры

К реформатским эпистемологам примыкают взгляды их старшего коллеги и учителя Уильяма Олстона, предложившего перцептивную модель обоснования религиозных верований. Вслед за Уильямом Джеймсом Олстон отмечает, что многие верующие сообщают о своем религиозном опыте как о непосредственном перцептивном восприятии божественного. Проект Олстона состоит в том, чтобы предложить такую трактовку его, которая объясняла бы не только повседневное знание, полученное от органов чувств, но и религиозные опыты, чувственные по своей природе. В подходе Олстона можно выделить две составляющие: теорию непосредственного восприятия и концепцию доксатических практик (*doxastic practices*). Согласно Олстону, восприятие от других видов познания реальности отличает то, что вещи представляются непосредственно данными через органы чувств. Как считает Олстон, если бы в восприятии не было этого элемента непосредственной представленности, то данные восприятия было бы тяжело отличить от данных интроспекции или памяти. Например, представим, что я собираю грибы; пенек, покрытый опятами, выде-



ляющийся на фоне остальных объектов леса, как бы непосредственно дан мне в зрительном восприятии, когда мой взгляд останавливается на нем. Олстон выступает против таких теорий восприятия, в которых содержание этого вида познания трактуется как некоторые конструкты разума, формируемые в процессе длинной цепочки, ведущей от восприятия через рассуждение к умозаключению по поводу восприятия. Олстон исключает рассудочный момент в восприятии: объект некоторым образом воздействует на органы чувств, объект «проявляет себя». Рассудочная же часть процесса восприятия переносится Олстоном на следующий этап – интерпретации полученных в восприятии данных. Олстон называет этот механизм доклатической практикой. В нашем примере доклатической практикой могут выступать правила различения настоящего (съедобного) опенка от ложного (несъедобного). Основная характеристика доклатических практик состоит в их социальной природе: они формируются внутри сообщества, одобряются им и распространяются внутри сообщества, а также между сообществами [Alston, 1991, p.153, 163].

Представляемая Олстоном картина познания выглядит следующим образом: люди имеют непосредственные перцептивные данные, которые затем интерпретируются доклатическими практиками, позволяющими формировать истинные верования на основе полученных из опыта данных, а сами практики имеют социальную природу. Главное, что индивидуальный опыт может накапливается в рамках опыта социального и служит его уточнению и дальнейшему распространению. Важно отметить, что концепция Олстона является релябилистской: доклатические практики предоставляют нам *надежный* механизм формирования определенных убеждений, соответствующих полученным от органов чувств данным. В действительности доклатические практики формируются группами расположенностей и привычек, о которых говорит Олстон, а также такими практиками, как выдвигание контр-тезиса, его последующее опровержение.

Переходя в область религиозной эпистемологии, Олстон проводит аналогию между чувственным восприятием экстраментальных объектов этого мира и религиозным опытом: как люди обычно формируют свои убеждения об окружающей действительности на основании данных чувственного опыта, так и многие религиозные люди могут формировать верования о Боге, основываясь на данных религиозного опыта. Если таковая склонность верующих укоренена в соответствующую доклатическую практику, если эта практика удовлетворяет критериям, предъявляемым к такого рода механизмам формирования убеждений, то, согласно Олстону, формируется истинное перцептивное верование о Боге. Возможность такого знания о Боге объясняет, почему во многих религиозных традициях имеются подобные доклатические практики, включающие религиозный опыт. А если



все это верно, то выходит, что как обычные докситические практики позволяют сформировать перцептивное знание об экстраментальной реальности, так и религиозные докситические практики позволяют сформировать перцептивное знание о Боге.

### Социальная эпистемология

С работами Уильяма Олстона социальная проблематика входит в область исследования по религиозной эпистемологии: теперь поднимаются вопросы о том, в каких случаях человек может довериться группе в своем познавательном процессе, почему он может (или должен) принимать знание, которым обладают все члены сообщества, к которому он принадлежит, как происходит «разделение труда» в познавательной группе (скажем, в научно-исследовательской или в группе детективов и следователей, ведущих расследование)<sup>1</sup>. Для эпистемологии религиозной веры наиболее важными вопросами в рамках этого направления стали: 1) проблема обоснования убеждения, основанного на свидетельских данных, 2) проблема разногласия с эпистемической ровней<sup>2</sup>.

Проблема эпистемологического статуса свидетельских данных поднимает вопрос о том, почему мы доверяем определенным свидетельствам (например, сообщениям в новостях о событиях, которые произошли в тысячах километров от нас), но склонны сомневаться в других (например, сообщениям о пережитом мистическом опыте или о НЛО)? Представляют ли свидетельские данные самостоятельный вид данных, используемых при приобретении знания, или их можно свести к другим видам данных (например, к данным индукции)? Один из способов трактовки свидетельских данных как самостоятельного вида данных был предложен Джоном Греко. В ряде своих работ он утверждает, что специфическая функция свидетельских данных заключается в передаче знания внутри группы или сообщества. Другими словами, свидетельское знание не участвует в порождении знания, в открытии новых фактов или в объяснении явлений. Их специфическая задача – надежным образом распространить добытое тем или иным способом знание среди индивидов, составляющих сообщество. Знание передается определенными механизмами (через общественные институты, через институт авторитетного или экспертного мнения), к которым, дабы они были надежными механизмами передачи знания, должны предъявляться свои требования. Например, мы

<sup>1</sup> Среди важных отечественных работ, обращенных к этой проблематике см.: [Касавин, 2010; Мотрошилова, 2011].

<sup>2</sup> Наиболее важные работы по этим вопросам [Coady, 1992; Zagzebski, 2012; Kelly, 2010].



хотели бы получить квалифицированную медицинскую помощь, поэтому мы бы хотели, чтобы экспертное медицинское сообщество давало как можно лучше подготовленных врачей, чтобы недобросовестные и неквалифицированные доктора изгонялись бы из сообщества, ведь утверждение врача обладает несомненной авторитетностью для пациента. То же относится и к сфере религии. Важно, чтобы адепт той или иной религии мог доверять специально обученному человеку, знающему все тонкости религиозной жизни в рамках данной религии, а общество в целом могло бы доверять экспертам в области изучения религий. Вопросы о том, возможно ли такое «слепое» доверие вообще, можем ли мы те же самые практики и требования к ним применять к повседневному знанию, к экспертному секулярному и к религиозному видам знания, вызывают в эпистемологии религии горячие споры [Greco, 2009; Greco, 2012; Zagzebski, 2012].

## Аретическая эпистемология

Эпистемология добродетели (эпистемология добродетелей, аретическая эпистемология – **virtue epistemology**), появившаяся как отдельное направление в 1980-е в работах Эрнеста Соусы, стала ответом на два факта, следовавших, так или иначе, из исследований, инициированных Геттиером: 1) нельзя представить ненормативный подход к определению таких понятий, как *верование*, *рациональное верование*, *обоснование*, *знание* и др. [Zagzebski, 1996]; 2) эпистемология может предложить некое руководство в познавательной деятельности, а следовательно, необходимо разработать некое практическое направление [Zagzebski, 1996]. Таким образом, аретическая эпистемология исходит из того, что 1) эпистемологическая теория должна быть нормативной, т. е. отвечать на вопрос «как должно получать знание?», 2) вопросы об интеллектуальных добродетелях (совершенствах) и пороках (недостатках) являются наиболее фундаментальными в любой эпистемологической теории. В эпистемологии добродетели акценты в исследованиях смещаются с вопроса «что такое обоснованное верование?» на вопрос «какими познавательными качествами должна обладать личность, чтобы постигать истину?» (известная исследовательница Линда Загзевски определяет знание как «структуру истинных верований, проистекающую из действий интеллектуальных добродетелей» [Zagzebski, 1996]).

Эпистемологию добродетели можно интерпретировать двумя способами: эпистемологически добродетельным признается тот механизм познания, который можно считать надежным – он помогает сформировать истинное верование, а не ложное в данных стандарт-



ных обстоятельствах (релябилистская интерпретация). С другой стороны, познание не возможно, если субъект не будет реализовывать полученные им навыки и даже черты своего характера: например, к чертам характера, важным для формирования знания, относят честность, открытость, скромность, а к навыкам – способность к критическому анализу информации (респонсибилистская интерпретация<sup>3</sup>) [Roberts, Wood, 2007; Wood, 1998].

Внимание философов, занимающихся эпистемологией добродетели, также обращено и на применение этой теории к конкретным эпистемологическим проблемам в частных дисциплинах: в этической и политической теориях, в философии религии. В частности, в интересующей нас области эпистемология добродетели может помочь по-новому понять проблемы разумности веры и неверия, божественной сокрытости.

Аретическая эпистемология, так же как и социальная, естественным образом приводит к проблематике эпистемологического авторитета. Если эпистемология должна быть нормативной и обязанность человека воспитывать в себе добродетели, связанные с познавательной деятельностью, то спрашивается, кто определяет, что добродетельно, а что порочно? Естественный ответ на этот вопрос заключается в том, что выбор добродетелей осуществляется авторитетом – носителем авторитетных для данного сообщества ценностей (в широком смысле), позволяющих ему высказывать соответствующие суждения и навязывать своей группе их в качестве базовых убеждений. Таким авторитетом может выступать и личность (религиозные лидеры, пророки), текст (Откровение, писания духовных лидеров, духовное видение которых не подлежит сомнению).

### **Значение эпистемологии религиозной веры**

Исследования по эпистемологии религиозной веры имеют не только эпистемологическое значение. Безусловно, обсуждение новых способов обоснования убеждений, новых форм знания, его приобретения и распространения открывают перед эпистемологами новые горизонты в осмыслении основных вопросов дисциплины. Однако мне хотелось бы подчеркнуть тот факт, что эпистемология религиозной веры, акцентируя внимание на познавательных механизмах верующих, может иметь специальное значение для философии религии и религиоведения. Один из главных вопросов философии религии, впервые удостоился специального внимания, как известно, у Цицерона в трактате

<sup>3</sup> От англ. responsibility – ответственность. Считается, что субъект несет ответственность за реализацию в познании этих качеств.





«О природе богов», – «Что такое религия?». На протяжении веков выделялись различные, порой взаимоисключающие, а порой взаимодополняющие, сущностные характеристики этого явления. Так, религия определялась и как особое справедливое отношение с богами, и как мудрость, и как набор санкционированных высших этических норм. В XX в., пожалуй, самой дискутируемой константой религии было «священное», предложенное в одноименной работе Рудольфом Отто и породившее целое направление – феноменологию религии.

На мой взгляд, эпистемология религиозной веры тоже предлагает «константы» религии, которые вполне могут внести вклад в философское понимание этого сложного явления человеческой жизни. Главное открытие, сделанное эпистемологами, состоит в том, что религия – это в том числе и знание особого рода, структура которого подлежит самостоятельному исследованию. Как мы видели, Плантинга и Олстон были заняты анализом того, как работают определенные чувства (*sensus divinitatis* в случае Плантинги и перцептивный религиозный опыт в случае Олстона), присущие религиозному сознанию. Без работы этих чувств у субъекта не может возникнуть религиозных убеждений, которые, оказывается, могут, как и любые убеждения, быть правильными или ложными. Очевидно, что правильная работа религиозной познавательной способности – одна из эпистемологических констант религии. В аретической эпистемологии, нормативной по своей сути, разрабатываются механизмы правильной работы религиозного познавательного механизма. Эту правильную работу обеспечивают дианоэтические добродетели, не религиозные, а общезначимые, по своей природе: интеллектуальная честность, интеллектуальная скромность, критичность мышления, интеллектуальная чуткость. Наконец, вопрос о происхождении этих добродетелей, их нормативности решается в эпистемологии авторитета. Указанные добродетели и признание эпистемического авторитета также являются эпистемологическими константами религии.

Подтверждением возможности такой интерпретации эпистемологии религиозной веры может служить один из последних подходов в этой области – агатологическая философия религии Януша Саламона [Salamon, 2015]. Саламон считает, что каждая эмпирическая религия несет в себе некоторое представление о благе, как несомненной ценности, и задача человека – познавать это благо. Таким образом, агатологическая интерпретация религии дает общий базис для всеобщей концептуализации религиозных верований и религиозных практик различных традиций.





### Список литературы

- Касавин, 2010 – Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2010. 712 с.
- Мотрошилова, 2011 – *Мотрошилова Н.В.* «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии // Ценности и смыслы. 2011. № 5. С. 5–31.
- Alston, 1991 – *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, NY: Cornell University Press. 336 p.
- Coady, 1992 – *Coady C.A.J.* Testimony. Oxford: Oxford University Press, 1992. 326 p.
- Gettier, 1963 – *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23. P. 121–123.
- Greco, 2009 – *Greco J.* Religious Knowledge in the Context of Conflicting Testimony // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 2009. Vol. 82. P. 61–76.
- Greco, 2012 – *Greco J.* Religious Belief and Evidence from Testimony // The Right to Believe: Perspectives in the Religious Epistemology / Ed. by D. Lukasiewicz, R. Pouivet. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. P. 27–46.
- Kelly, 2010 – *Kelly T.* Peer Disagreement and Higher-Order Evidence // Disagreement / Ed. by R. Feldman, T.A. Warfield. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 111–174.
- Plantinga, 1991 – *Plantinga A.* Reason and Belief in God / Faith and Rationality: Reason and Belief in God / Ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. P. 17–93. Рус. пер.: *Плантинга А.* Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет / Пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славян. культуры, 2014. С. 189–274.
- Roberts, Wood, 2007 – *Roberts R.C., Wood W.J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2007. 356 p.
- Salamon, 2015 – *Salamon J.* Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse: Reply to Millican and Thornhill-Miller // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. No. 4. P. 197–245.
- Wood, 1998 – *Wood W.J.* Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 1998. 216 p.
- Zagzebski, 1996 – *Zagzebski L.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. 384 p.
- Zagzebski, 2012 – *Zagzebski L.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief. Oxford: Oxford University Press, 2012. 296 p.

### References

- Kasavin, I. T. (ed). *Sotsial'naya epistemologiya: idei, metody, programmy* [Social epistemology: ideas, methods, programs]. Moscow: Kanon+, 2010. 712 pp. (In Russian)



Motroshilova, N. V. “‘Sotsial’naya epistemologiya’: novye problemy, diskussii i dikhotomi” [Social epistemology: new problems, discussions and dichotomies], *Tsennosti i smysly*, 2011, No. 5, pp. 5–31. (In Russian)

Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 336 pp.

Coady, C. A. J. *Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 326 pp.

Gettier, E. “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 1963, Vol. 23, pp. 121–123.

Greco J. “Religious Knowledge in the Context of Conflicting Testimony”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2009, Vol. 82, pp. 61–76.

Greco, E. “Religious Belief and Evidence from Testimony”, in: D. Lukasiewicz, R. Pouivet (eds.). *The Right to Believe: Perspectives in the Religious Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012, pp. 27–46.

Kelly, T. “Peer Disagreement and Higher-Order Evidence”, in: R. Feldman, T.A. Warfield. (eds.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 111–174.

Plantinga, A. “Reason and Belief in God”, in: A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991, pp. 17–93.

Roberts, R. C., Wood, W. J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 356 pp.

Salamon, J. “Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse: Reply to Millican and Thornhill-Miller”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 2015, Vol. 7, No. 4, pp. 197–245.

Wood, W. J. *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 1998. 216 pp.

Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1996. 384 pp.

Zagzebski, L. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 296 pp.

## СВИДЕТЕЛЬСТВО И ПЕРЕДАЧА РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ\*



**Джон Греко** – доктор философии, профессор. Сент-Луисский университет. 3800 Lindell Blvd. Adorjan Hall 306, Saint Louis, MO 63108, США; e-mail: jgreco2@slu.edu

В статье отстаивается «социальный поворот» в эпистемологии религиозной веры. В Части I дается обзор некоторых известных скептических аргументов против религиозной веры (аргумент от удачи, аргумент от разногласия эпистемической ровни, аргумент Юма). Во всех этих скептических аргументах утверждается, что свидетельские данные не могут дать религиозной вере адекватной поддержки или не могут служить для нее достаточным основанием, особенно в ситуации противоречащих друг другу данных. В Части II анализируются последние разработки в области социальной эпистемологии, рассматривается несколько вопросов в связи с природой свидетельских данных, предлагается и отстаивается трактовка свидетельских данных как средства распространения информации в рамках познавательной системы. В Части III используются полученные во второй части результаты для опровержения скептических аргументов, представленных в первой части.

**Ключевые слова:** религиозная эпистемология, религиозная вера, социальная эпистемология, свидетельство

## TESTIMONY AND THE TRANSMISSION OF RELIGIOUS KNOWLEDGE

**John Greco** – PhD in Philosophy, professor. Saint Louis University. 3800 Lindell Blvd. Adorjan Hall 306, Saint Louis, MO 63108, USA; e-mail: jgreco2@slu.edu

This paper advocates for a “social turn” in religious epistemology. Part One reviews some familiar skeptical arguments targeting religious belief (the argument from luck, the argument from peer disagreement, Hume’s argument). All these skeptical arguments say that testimonial evidence cannot give religious belief adequate support or grounding, especially in the context of conflicting evidence. Part Two considers some recent work in social epistemology and the epistemology of testimony. Several issues regarding the nature of testimonial evidence are considered, and an account of testimonial evidence as a means of distribution of information through the system is defended. Part Three uses the results of Part Two to reconsider the skeptical arguments in Part One.

**Keywords:** religious epistemology, religious belief, social epistemology, testimony

В конце XX столетия в религиозной эпистемологии произошло нечто наподобие революции, ядром которой стали исследования в области эпистемологии религиозного опыта. Возможно, все эти начинания были аккумулированы Уильямом Олстоном в своей книге «Восприятие Бога», вышедшей в 1991-м году [Alston, 1991]. Революционной была не тема исследования (религиозный опыт) – философы религии

\* В этой статье я соединяю в целое материал, изложенный мною в следующих работах [Greco, 2012; Greco, 2015(a)].



широко изучали ее и ранее, – сколько методология, примененная Олстоном и другими философами. Если говорить кратко, то эти исследователи воспользовались последними разработками в эпистемологии восприятия и перцептивного опыта *в целом* и применили их к эпистемологии религиозного опыта *в частности*. Идея состояла в следующем: последние достижения в эпистемологии восприятия сделали традиционный скептицизм в отношении религиозного опыта устаревшим именно потому, что в скептицизме использовалось неадекватное и устаревшее понимание природы перцептивного основания знания (**perceptual evidence**) вообще. Эта идея послужила моделью для настоящей статьи: коротко говоря, я считаю, что последние разработки в эпистемологии свидетельства (epistemology of testimony) подвели нас ко второй волне исследований в области религиозной философии. Эта статья представляет собой попытку осуществить такое новое исследование.

Настоящая статья выстроена следующим образом. В первой части приводится обзор трех аргументов религиозных скептиков, а также исследуется понятие *свидетельских данных* (testimonial evidence). Первые два аргумента – это разные версии «проблемы религиозного многообразия»: каким образом религиозная вера может быть разумно обоснованной в условиях конфликтующих друг с другом свидетельств (testimony) о религиозных истинах? Третий аргумент – это известное юмовское доказательство, касающееся свидетельских данных в пользу чудес. Общий для этих аргументов лейтмотив состоит в том, что свидетельские данные представляются недостаточными для того, чтобы поддержать обоснованность религиозной веры, особенно в условии конфликтующих друг с другом данных (evidence). Во второй части я отступаю от обсуждения этих трех скептических аргументов, для того чтобы рассмотреть последние разработки в области эпистемологии свидетельства. Я рассматриваю несколько вопросов касательно природы свидетельских данных в общем, а также защищаю одно из многих представлений о таких данных. В третьей части я возвращаюсь к вопросам о свидетельских данных и религиозной вере, а также, используя результаты, полученные во второй части, пересматриваю скептические аргументы, приведенные в первой части.



## Часть первая.

### Некоторые проблемы в религиозной эпистемологии: три скептических аргумента

Проблема религиозного многообразия широко обсуждалась в эпистемологии религиозной веры<sup>1</sup>. В целом, ее можно сформулировать следующим образом: многообразие религиозных традиций и сопутствующее ему противоречие религиозных верований, распространенных в этих традициях, как кажется, подрывают эпистемологическое значение религиозной веры вообще, и в том числе отдельно взятого индивида. Эта общая проблема может трактоваться двумя способами.

Во-первых, я могу осознавать: то, что я по рождению принадлежу одной религиозной традиции, а не другой, является попросту исторической случайностью, а следовательно, и то, что я получил определенные свидетельства (testimony) по религиозным вопросам, тоже скорее случайно<sup>2</sup>. Более того, те религиозные верования, которых я придерживаюсь, были в большой степени сформированы под влиянием полученных мною свидетельств. Если бы я родился в иной религиозной традиции и воспринял бы иные свидетельства, то мои религиозные верования отличались бы от тех, которых я придерживаюсь на самом деле. В сущности, возможно, что я бы придерживался таких религиозных верований, которые бы *противоречили* тем, которых я придерживаюсь на самом деле. Но тогда моя приверженность именно этим религиозным верованиям является в большой степени случайной. Даже если я оказался таким счастливым, что появился на свет в рамках традиции, исповедующей одну истинную веру, и мне было передано не что иное, как религиозные истины, то все же кажется случайным то, что я родился именно в этой традиции и верю именно в эти истины. Назовем эту ситуацию *проблемой случайности веры*. Вот ее возможное более формальное изложение.

#### Аргумент от удачи

1. Когда кто-то составляет себе истинное религиозное верование на основании свидетельства, полученного в рамках некоей традиции, то формирование истинного верования на основании именно этого свидетельства в противоположность формированию ложного на основании другого является случайным (т. е. это просто вопрос удачи). В частности, если бы некто появился на свет и вырос в рамках такой

<sup>1</sup> См., например: [Alston, 1991, ch. 7], а также сборник [Meeker, Quinn, 2000].

<sup>2</sup> Для простоты изложения я считаю атеизм «религиозной традицией», а верование в то, что Бога не существует, «религиозным».



традиции, где использовались бы иные свидетельства, то у него сформировались бы другие религиозные верования, но то, что он родился в рамках своей, а не иной религиозной традиции, является просто вопросом удачи.

2. Знание не имеет ничего общего с подобного рода удачей или случайностью.

Следовательно,

3. Истинное религиозное верование, которое основано на свидетельстве, принятом в рамках какой-либо традиции, не может считаться знанием.

Второй способ постановки проблемы таков. Я могу осознавать, что ничем не отличаюсь от других людей, когда речь идет о религиозных вопросах. Я в такой же степени интеллектуально одарен или интеллектуально проницателен, как и мой сосед. На языке современной эпистемологии люди, придерживающиеся религиозных верований, которые противоречат моим, считаются моей *эпистемической ровней* (epistemic peer). Например, многие из них основывают свои религиозные верования на примерно тех же по своему роду основаниях, на которых я основываю свои, т. е. на свидетельских данных, сформированных в рамках их традиций и исходящих из них. Более того, многим из них доступны те же данные, касающиеся религиозного разнообразия, что и мне: они так же, как и я, хорошо осведомлены о многообразии религиозных традиций и о разнообразии свидетельств, циркулирующих в них. Но кто я такой, чтобы продолжать придерживаться своего мнения перед лицом разногласия? Вдобавок, кто *они* такие, чтобы придерживаться своего? Не следует ли *нам всем* быть более скептически настроенными вопреки нашей общей эпистемической позиции?

Рассмотрим пример из нерелигиозной области. Я твердо верю и полагаю даже, что знаю, что сумма счета за наш обед составит менее ста долларов (предположим, будто я только что бросил взгляд на счет и сложил имеющиеся там позиции). Но потом я обнаружил, что вы со мной не согласны, хотя ваши эпистемические способности так же хороши, как и мои. Вы с уверенностью заявляете, что сумма счета значительно превышает сто долларов. Могу ли я обоснованно придерживаться в этой ситуации своего мнения? А можете ли вы? Не следует ли нам всем оставить свою самоуверенность, по крайней мере до тех пор пока суть конфликта не будет прояснена или он не будет решен? Назовем это проблемой разногласия эпистемической ровни<sup>3</sup>. Вот как ее можно сформулировать более формально.

<sup>3</sup> Эпистемология разногласия широко исследуется в последние годы. Например, см.: [Kelly, 2006; Christensen, 2007; Elga, 2007; Frances, 2010].



### Аргумент от разногласия эпистемической ровни

1. Если моя эпистемическая ровня не согласна со мной по какому-то вопросу, то для меня становится неразумным продолжать верить в то, что я отстаиваю. Я должен перестать быть таким самоуверенным, по крайней мере до тех пор пока суть конфликта не будет прояснена или он не будет решен.

2. Однако многие, являющиеся моей эпистемической ровней, не согласны со мной по религиозным вопросам. В частности, моя ровня принадлежит другой традиции свидетельствования.

Следовательно,

3. Неразумно, чтобы касательно религиозных вопросов я продолжал верить в то, что я отстаиваю.

Наконец, рассмотрим известное рассуждение Юма о свидетельстве о чудесах<sup>4</sup>. Согласно Юму, неразумно верить в совершение чуда на основании свидетельских данных. Многие спорили о том, какой вид должно иметь его доказательство; ниже мною представлена, как я надеюсь, возможная реконструкция.

Прежде всего, допустим, что нам свидетельствовали о некотором произошедшем несомненном чуде, например о том, что некто воскрес из мертвых. Согласно Юму, благоразумие требует, чтобы мы соотнесли эти свидетельские данные с любыми иными имеющимися у нас данными в пользу того, что обсуждаемое событие не имело места. Это и есть первая посылка его аргумента. Но так как обсуждаемое событие – несомненное чудо, то это гарантирует нам, что наше свидетельство против того, что чудо произошло, будет, на самом деле, весьма сильным. И вот по какой причине: если обсуждаемое событие кажется чудом, то оно должно вступать в противоречие с законом природы. Но ничто не может оказаться законом природы, пока у нас для этого не будут очень достоверные данные – на самом деле, пока у нас не будут *в высшей степени* достоверные данные. Вот вторая посылка его рассуждения: наши данные против того, что несомненное чудо имело место, всегда будут в высшей степени достоверными.

Наконец, третья Юмова посылка говорит о том, что наши данные в пользу того, что указанное событие произошло, никогда не будут иметь высшую степень убедительности. Это так потому, что мы уже знаем, что люди часто ложно свидетельствуют о происшествии событий, претендующих на статус чудес: порой люди лжесвидетельствуют, порой они самообманываются. В итоге послужной список свидетельств оказывается не так хорош. В свете этого свидетельские данные в настоящем примере также не очень убедительны; по край-

<sup>4</sup> Из «Исследования о человеческом разумении» Д. Юма, глава X «О чудесах». (Рус. пер.: Юм Д. Исследования о человеческом разумении / Пер. С.И. Церетели. М.: Прогресс, 1995).



ней мере они не будут в высшей степени убедительными. Теперь все посылки Юма сходятся: наши свидетельские данные в пользу того, что несомненное чудо произошло, никогда не будут настолько убедительными, насколько убедительны наши данные о том, что это событие не имело место. А потому никогда для нас не будет разумным верить на основании свидетельских данных в то, что чудо на самом деле произошло. Вот более формальная версия аргумента.

### Аргумент Юма (реконструкция)

1. Каждый раз, когда нам предлагается свидетельство о том, что несомненное чудо  $M$  произошло, мы должны взвесить свидетельские данные в пользу того, что  $M$  имело место, и наши данные в пользу противоположного.

2. Если  $M$  – несомненное чудо, то  $M$  должно вступить в противоречие с несомненным законом природы  $L$ , в пользу которого наши данные должны быть в высшей степени убедительными (наши данные в пользу  $L$  (и, следовательно, против того, что  $M$  произошло) должны равняться в высшей степени достоверным индуктивным данным).

3. С другой стороны, наши свидетельские данные в пользу того, что  $M$  имело место, не будут всегда в высшей степени убедительными (это так потому, что свидетельства в пользу чудес не имеют в высшей степени превосходного послужного списка: мы знаем о многих случаях, когда свидетельство в пользу некоторого чуда оказывалось ложным).

Следовательно,

4. Всегда, когда нам свидетельствуют о том, что некоторое несомненное чудо произошло, наши свидетельства данные в пользу того, что  $M$  имело место, будут слабее наших индуктивных данных против того, что  $M$  произошло. (Из 1–3)

Следовательно,

5. Всегда неразумно верить в то, что чудо случилось, только на основании свидетельских данных. (Из 4).

### Общая проблема?

Мы рассмотрели три аргумента, угрожающие религиозным верованиям, основанным на свидетельствах, скептицизмом. Первый был сформулирован в терминах знания, а второй и третий – в терминах разумности веры. Есть ли у наших аргументов нечто общее? Отражают ли они какой-то общий посыл? Возможно, он заключается вот в чем: свидетельские данные не могут дать религиозной вере аде-





кватной поддержки или не могут служить для нее достаточным основанием, особенно в ситуации противоречащих друг другу данных. Скажем иначе: свидетельские данные, говоря эпистемологически, не соответствуют своей задаче – они не в состоянии дать нам ни знания, ни разумной веры, по крайней мере в религиозных вопросах и в тех обстоятельствах, в которых мы находимся<sup>5</sup>.

Один из способов, каким религиозные верующие могут отреагировать на этот вызов, состоит в том, чтобы принять его. Многие верующие готовы принять скептический вывод с тем, чтобы защитить некоторый вид фидеизма, антиинтеллектуализма или даже иррационализма. Однако пара соображений должна насторожить нас относительно такого отношения. Во-первых, получающаяся в результате вера ведет к своего рода интеллектуальной шизофрении. Это так потому, что во многих ситуациях мы рады твердо, безоговорочно и без оправданий выражать свою веру. Например, мы учим наших детей тому, что все мы – дети Божьи, что Бог любит нас, что Бог хочет определенных вещей для нас и от нас. И хотя мы учим наших детей размышлять над такими утверждениями и быть критически настроенными по отношению к ним и к тому, что они могут означать, мы учим их также тому, чтобы они не были чрезмерно скептическими, слишком осторожными или крайне робкими в отношении своей веры. То есть мы также учим их размышлять о призывах к неверию и быть критично к ним настроенными.

Вторая причина, почему нам следует быть подозрительными в отношении такой реакции на скептический вызов, больше подходит для целей настоящей статьи. Как кажется, три скептических аргумента, направленных против религиозной веры, доказывают слишком многое. То есть по меньшей мере вероятно, что если эти аргументы оказываются успешными, то их последствия выходят далеко за пределы области религиозной веры. Учтем, что верования, основанные на свидетельстве, распространены повсеместно. Также распространены и противоречащие друг другу данные. Соответственно, если мы выдвигаем слишком высокие критерии для эпистемической адекватности свидетельских данных, то нам угрожают далеко идущие скептические последствия.

Все это говорит о том, что нам следует отступить. В частности, нам следует тщательнее рассмотреть требования, предъявляемые к свидетельскому знанию (*testimonial knowledge*) и к разумности веры в целом. Конкретнее, нам бы следовало рассмотреть вопрос о том, каким характеристикам, в целом, должны были бы удовлетворять сви-

<sup>5</sup> Разумность, о которой идет речь, является «эпистемической» или таким видом разумности, который требуется, среди прочего, для получения знания. Далее для простоты изложения я буду часто говорить только в терминах знания. Однако многое из того, что будет сказано, относится также и к разумности веры.



детельские данные, дабы мы могли избежать скептических последствий. Сделав это, мы окажемся в более правильной позиции для решения, в частности, наших вопросов о религиозной вере.

## **Часть вторая. Некоторые последние разработки по эпистемологии свидетельства**

В последнее время наблюдается небывалый рост интереса исследователей к эпистемологии свидетельства<sup>6</sup>. В современной литературе скептицизм по отношению к свидетельским данным не обсуждается напрямую, но само развитие тематики в некотором важном отношении связано с теми настораживающими выводами, что следуют из скептицизма. Как и вся современная эпистемология, эпистемология свидетельства в значительной степени сформирована антискептической методологией. То есть самое главное – понять, как возможны свидетельское знание и обоснование, основанное на свидетельстве (*testimonial justification*). Поэтому мы начнем с той методологической предпосылки, что свидетельское знание и разумная вера, основанная на свидетельстве, *возможны* и, более того, *широко распространены*. Теоретическая задача состоит в том, чтобы объяснить, *как* это возможно и каким критериям должны удовлетворять свидетельские данные, чтобы свидетельское знание и разумная вера могли быть так широко распространены, как мы то предполагаем.

Основной мотив для того, чтобы занять антискептическую позицию по отношению к свидетельству, заключается в общей антискептической тенденции. В целом современные эпистемологи признают, что знание разных видов широко распространено, и их цель – объяснить, как эти виды знания возможны. Теперь же в этой методологической ситуации становится важным следующее существенное утверждение: если бы свидетельское знание не было широко распространено, то мы вообще мало что могли бы знать. То есть и наше знание вообще в значительной степени зависит от нашего свидетельского знания. Так что теми эпистемологами, кто хочет сохранить широкую распространенность знания, кто хочет занимать антискептическую позицию в целом, движет стремление сохранить свидетельское знание.

Нижеследующее изложено мною в терминах свидетельского знания, но то же самое могло быть сказано и о разумной вере: наши разумные верования (даже если они и дотягивают до статуса знания) в

<sup>6</sup> Прекраснейший обзор литературы, относящейся к теме, см. в: [Lackey, 2006; Adler, 2008].



существенной степени зависят от других разумных верований, основанных на свидетельствах, так что скептицизм в отношении последних угрожает скептицизмом и в отношении первых. Этот вид анти-скептицизма лежит в основе почти всех разработок, встречающихся в современной литературе по эпистемологии свидетельства.

### Три связанных между собой вопроса

Возможно, главный вопрос, обсуждаемый в эпистемологии свидетельства, заключается в том, можно ли свидетельские данные свести к какому-нибудь другому известному виду данных. То есть специальный вопрос, поднимаемый в этом случае, касается того, являются ли свидетельские данные – а следовательно, и свидетельское знание – *особым* видом данных с эпистемической точки зрения, или же, скорее, можно ли его понять как вид данных, происходящий от других знакомых нам источников получения данных, таких как восприятие и индукция. Сформулируем проблему иначе: требуют ли свидетельские данные (или знание или разумная вера) особого эпистемологического исследования, постольку поскольку они представляют собой отдельный феномен с эпистемологической точки зрения?

Два других широко обсуждаемых вопроса связаны с предыдущим. Во-первых, *порождают* ли свидетельские данные новое знание или же всегда, когда речь идет о свидетельском знании, знание *передается* от свидетельствующего к тому, кто воспринимает его? Во-вторых, являются ли свидетельские данные, а следовательно, и свидетельское знание, социальными по своей природе? На первый взгляд очевидно, что свидетельское знание имеет социальный характер – ведь оно требует наличия свидетеля и того, кто воспринимает информацию, – но является ли оно социальным с эпистемологической точки зрения? И опять же, заслуживает ли оно специального эпистемологического исследования?

Все эти три вопроса горячо обсуждаются в современной эпистемологии, т. к. различные интуиции направляют наши изыскания в разных направлениях. Рассмотрим следующие примеры.

**Случай 1.** Опытный следователь расспрашивает не расположенного к сотрудничеству очевидца.

Следователь опрашивает свидетеля и тот ему отвечает. Но ясно, что следователю не следует просто верить сказанному. Напротив, он применяет все свои навыки, которым он научился и которые довел до совершенства на протяжении всей своей профессиональной деятельности, для того чтобы отличить в показаниях свидетеля то, во что можно поверить, от того, во что верить нельзя. Более того, эти навы-



ки можно осмыслить как применение метода индукции: следователь применяет различные хорошо обоснованные обобщения, чтобы определить, говорит ли свидетель правду в конкретном случае.

Теперь рассмотрим другие примеры.

**Случай 2.** Претендент на вакантную должность сообщает работодателю, что у него нет криминального прошлого.

**Случай 3.** В незнакомом городе вы спрашиваете дорогу у прохожего. Он утверждает, что вокзал находится на этой же улице.

**Случай 4.** Вы интересуетесь у своего приятеля, придет ли он на вашу вечеринку. Он отвечает утвердительно.

**Случай 5.** Учительница третьего класса сообщает своим ученикам, что Англия находится к западу от Франции.

**Случай 6.** Мама говорит своему ребенку, что в холодильнике есть бутылка молока.

В случаях 1 и 2 (следователя и устраивающегося на работу) ясно, что для появления знания требуется что-то наподобие хороших индуктивных оснований. Переходя к случаям 5 и 6 (ученик/учитель и мама/ребенок) – представляется менее вероятным, что для обретения знания верование необходимо основывать на индукции: скорее, слушающий может непосредственно поверить в то, что ему сообщается. Также более вероятно то, что нечто специально эпистемологическое происходит в этом случае: свидетельское знание зависит от взаимоотношения между сообщаемым информацией и воспринимающим ее. Это взаимоотношение мы обнаруживаем в случаях 5 и 6, но оно отсутствует в случаях 1 и 2. Случаи 3 и 4 (вопрос о направлении, доверие другу), как кажется, расположены между двумя разобранными позициями.

Разумеется, совсем не очевидно, как трактовать эти случаи, а именно: не совсем ясно, на что следовало бы указать в отношении *каждого* из них. Заострим проблему: не ясно, что общего можно сказать обо *всех* них. Это так потому, что во всех случаях к слушающим предъявляются совершенно разные требования. В частности, в одних случаях предполагается некоторое *необходимое условие* для получения свидетельского знания (воспринимающему информацию требуется что-то сродни хорошим индуктивным основаниям, дабы у него сформировалось знание), и слушающий должен основывать свое свидетельское знание именно на таком основании. А в других случаях предполагаются такие достаточные для формирования свидетельского знания *условия*, которые *не включают вышеприведенное необходимое условие*. Как кажется, ученики могут узнать нечто у своих учителей, а дети – у своих опекунов, не обладая обширными индуктивными данными. А если мы будем настаивать на противном, то мы столкнемся с угрозой еще большего скептицизма, принимая во внимание большую зависимость всех нас от наших учителей и опекунов. Поэто-



му кажется, что не может быть единой трактовки *свидетельских данных* – такой, что объяснила бы, как свидетельские данные порождают знание во всех приведенных случаях.

Эту проблему можно сформулировать в виде дилеммы:

1. Либо свидетельское знание требует индуктивных данных со стороны воспринимающего информацию, либо нет.

2. Если такие данные не требуются, то свидетельское знание слишком легко добыть. Появятся случаи, когда мы должны будем считать знанием то, что не следовало бы.

3. Если же индуктивные данные необходимы, то получить такое знание слишком тяжело. Появятся случаи, когда мы не должны будем считать знанием то, что следовало бы.

Следовательно,

4. Невозможно дать адекватное описание свидетельского знания: любое описание делает получение такого знания либо слишком простым в одних случаях, либо слишком сложным в других.

Еще раз отмечу: я изложил нижеследующие рассуждения в терминах *свидетельского знания*, но, опять же, можно сказать нечто подобное и сформулировать подобную дилемму и в отношении разумной веры, основанной на свидетельстве.

Такую же коллизию можно предложить и касательно таких вопросов: включает ли свидетельское знание передачу знания и имеется ли для этого вида знания определенное социальное измерение. Действительно, наши случаи показывают, что в каждом из них поставленные вопросы решаются по-разному. Как кажется, в случаях 1 и 2 для слушающих нет никакой передачи и определенного социального момента. Напротив, дело представляется таким образом, что воспринимающие свидетельства сторона, для того чтобы оценить надежность имеющего отношение к делу свидетельства, должны использовать нечто наподобие индуктивных данных. В случаях 5 и 6 понятие *передачи* приобретает больше смысла: учитель передает знание своим ученикам, мама – своему ребенку, при этом со стороны слушающего не требуется никакого индуктивного умозаключения. Сходным образом: в процессе обретения знания, описываемом этими случаями, содержится определенный социальный элемент – процесс передачи зависит от отношений между передающим информацию и воспринимающим ее, а также от социальных ролей, которые они играют в передаче и восприятии свидетельств, обсуждаемых в этих примерах.

Опять же, в наших примерах поднимается следующая проблема: в некоторых случаях предполагается, что для свидетельского знания имеется необходимое условие – этот вид знания (или разумная вера) предполагает веру, основанную на убедительных индуктивных основаниях. Однако другие случаи показывают, что для свидетельского знания ничего подобного не требуется. Напротив, в них утверждается, что свидетель-



ское знание является самостоятельным видом знания – определенным социальным феноменом, включающим в себя что-то наподобие передачи знания. Ни один подход не решает поставленную в случаях дилемму.

Теперь мы можем догадаться, что *не* следует все наши случаи рассматривать одинаково: свидетельское знание не составляет единого вида с эпистемологической точки зрения. Можно сказать, что свидетельские данные неоднородны. Однако и это не будет удовлетворительным, пока мы не объясним, почему это так. Нам нужна теория, которая покажет, почему не все свидетельские данные (или свидетельское знание, или разумная вера) не могут трактоваться одинаково.

**Предложение для дальнейшего хода исследования:  
модель «информационной экономики»<sup>7</sup>**

Некоторые философы доказывали, что основной целью нашего понятия знания является маркировка надежной информации и надежных источников получения информации, чтобы их можно было использовать для практических умозаключений и для принятия решений. Основную идею можно сформулировать так: понятие знания служит для того, чтобы управлять процессом получения и распространения информации, на которой может быть основано действие, или информации, которую можно использовать в своих поступках или для выработки практических умозаключений, в рамках сообщества тех, кто обладает информацией<sup>8</sup>.

Рассмотрим теперь некоторые уточнения этой идеи. Первое состоит в том, что если наше представление в целом верно, то имеются по крайней мере два вида действий, которые управляются таким пониманием знания. С одной стороны, имеются действия, направленные прежде всего на *получение* или *сбор* информации, ввод информации в сообщество знающих. Например, эмпирическое наблюдение служит выработке информации о физических объектах из окружающей действительности, а интроспекция служит для получения информации о доступных нам ментальных состояниях. С другой стороны, имеются действия, нацеленные на *распространение* информации в рамках сообщества, т. е. должны существовать механизмы распространения знания, уже существующего в социальной системе. Например, обучение в классе, свидетельство на суде, сообщение на заседании совета директоров – все это выполняет функцию распространения информации. В итоге, некоторые действия вводят информацию в систему, а другие способствуют распространению этой информации.

<sup>7</sup> Я представляю эту модель и привожу более разработанные доказательства в ее пользу в: [Greco, 2015(b)].

<sup>8</sup> См., например: [Craig, 1990; Fantl, McGrath, 2009; Stanley, 2005; Williamson, 2000].



Назовем первые *действиями по приобретению* информации, а вторые *действиями по ее распространению*. Нормы, задающие стандарты для действий по приобретению информации, выполняют функцию «привратника»: они влияют на контроль качества поступающей информации, позволяя проникать в социальную систему только знанию высокого качества. С другой стороны, нормы, задающие стандарты для действий по распространению информации, отвечают дистрибутивной функции: они позволяют знанию высокого качества, уже находящемуся в системе, распространяться в сообществе по необходимости. Поскольку свидетельство выполняет эту дистрибутивную функцию, постольку оно способствует тому, чтобы информация, находящаяся в системе, была доступна тем, кто в ней заинтересован.

Рассмотрим теперь второе важное для нас уточнение: разумно предположить, что нормы, задающие стандарты по приобретению информации, будут отличны от норм, определяющих стандарты распространения информации. Допустим, что мы создаем эти нормы или задаем стандарты этих двух видов деятельности. Нам тогда следовало бы сделать так, чтобы проникновение информации в систему оказалось более сложным, чем ее распространение. Это, опять же, так потому, что основная задача функции, отвечающей за приобретение знания, состоит в контроле качества; и здесь мы должны установить надежный фильтр. А главная задача функции по распространению знания заключается в обеспечении незатрудненного доступа к знанию: мы хотим, чтобы информация, прошедшая фильтр и попавшая в систему, была легкодоступна для тех, кому она необходима. Различные нормы или стандарты соответствуют этим различным функциям.

Научное знание хорошо иллюстрирует эту картину. Любой элемент научного знания должен возникать согласно научным методам исследования, включая такие, что относятся к сбору доказательств, проверке теорий и пр. Но в конечном счете это знание распространяется в системе посредством различного рода свидетельств. Через протоколы, формальное или неформальное обучение, журнальные статьи, публичные лекции, сообщения в прессе и т. п.: то, что началось как знание немногих, становится знанием для многих. Более того, нормы и стандарты, управляющие первым видом деятельности, отличны от норм и стандартов, управляющих вторым видом деятельности. Контроль качества осуществляется в обоих видах деятельности, но различными способами. Следовательно, нормы, управляющие обменом информацией через журналы, семинары и т. д. отличны от норм, управляющих экспериментальным исследованием, статистическим анализом, тем, как мы выбираем теории и т. д.

Таким образом, в случае научного знания имеются различные институциональные и социальные практики, которые обеспечивают проникновение в систему информации высокого качества, а также

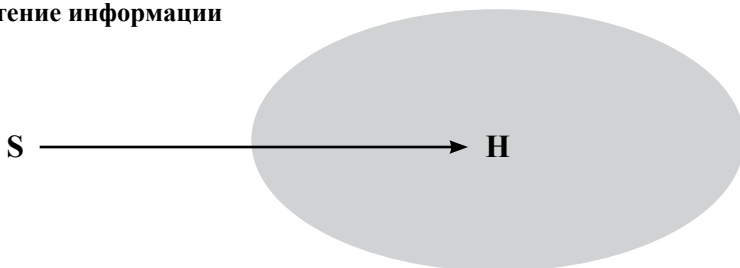




имеются практики, способствующие распространению этого знания в системе. Этими практиками управляют различные нормы в соответствии с определенными целями и функциями этих практик. Вероятно, то, что в этом отношении относится к научному знанию, относится также и к знанию в целом.

Теперь появляется третье соображение по уточнению нашей модели: вероятно, что свидетельское знание *само* бывает двух видов. То есть возможно, чтобы свидетельское знание иногда выполняло дистрибутивную функцию, а иногда функцию по приобретению знания. Дистрибутивная функция задает для нас своего рода парадигму свидетельского знания: например, упомянутые ранее случаи юрист/клиент, учитель/ученик и родитель/ребенок. Но порой свидетельство выполняет функцию по приобретению знания, привнося новую информацию в сообщество. Возможно, это как раз то, что и происходит в случаях следователя и работодателя, рассмотренных ранее. Следовательно, настоящая модель объясняет, почему ученик или ребенок могут непосредственно верить тому, что им говорят учитель или родитель, но она также объясняет, почему следователь и работодатель так поступать не могут.

### Приобретение информации



### Распространение информации

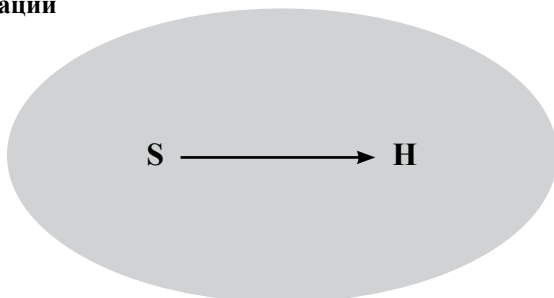


Рис. 1





Расставим все точки над «і». Мое предположение состоит не в том, что в дистрибутивной функции при получении свидетельского знания от слушающего ничего не требуется. В большинстве случаев было бы невероятным предположить, что воспринимающий знание «просто верит» в сказанное ему, не используя при этом никаких своих способностей к критическому мышлению<sup>9</sup>. Напротив, моя гипотеза заключается в том, что при распространении информации и при ее приобретении обязанности слушателя различны, т. к. нормы, управляющие этими двумя видами деятельности, служат двум различным целям. Этого будет достаточно как для объяснения того, что на слушающих возлагаются различные обязанности в случаях приобретения свидетельского знания, так и для объяснения различий обязанностей, связанных как со свидетельским знанием, так и с другими видами знания.

### **Три модели передачи знания через свидетельства: межличностная, социальная, институциональная**

До сих пор было установлено, что обмен свидетельствами управляется двумя видами норм, относящимися: к приобретению только надежной информации и к распространению информации. Более того, нормы, выполняющие дистрибутивную функцию при обмене свидетельствами, отличаются друг от друга в зависимости от дополнительных условий, которые касаются социальной позиции сообщаемого и воспринимающего информацию. Касательно последнего мы можем выделить по крайней мере три вида отношений, структурирующих наше социальное окружение и делающих возможным успешный обмен свидетельствами в его дистрибутивной функции. За неимением лучшего назовем их «межличностным», «(неформальным) социальным» и «(формальным) институциональным» видами.

*Межличностные* отношения зависят в первую очередь от межличностного опыта и способности «читать чужие мысли»<sup>10</sup>, которая более или менее независима от конкретной социальной или институциональной роли индивида. Напротив, значение имеет связь личность–личность, которая поддерживает доверие между людьми в той или иной степени. Такое взаимодействие может иметь место между родителями и детьми, единокровными братьями и сестрами или друзьями, но также оно может быть и между незнакомцами, встретившимися в первый раз. Например, можно доверять одному

<sup>9</sup> Хотя это может и согласовываться с той моделью, что могут быть и такие случаи, когда на слушающего вообще не возлагается никаких обязанностей. Возможно, это так в отношении совсем маленьких детей, воспитываемых своими опекунами.

<sup>10</sup> То есть понимать других людей по мимике, жестам и т. п. – *Примеч. пер.*



незнакомцу, а не другому, основываясь на довольно ограниченном количестве взаимодействий между двумя этими людьми. Это так потому, что порой даже ограниченного взаимодействия может быть достаточно для того, чтобы убедиться в искренности и компетенции собеседника даже в ограниченных обстоятельствах и даже для определенной области знания.

В противоположность «простым» межличностным отношениям *неформальные социальные* отношения больше зависят от четко определенных социальных ролей, например, родитель–ребенок, брат–брат, сосед–сосед и от различных видов дружеских отношений. Взаимодействия в рамках этих ролей управляются и навыками межличностного общения, как это было и в предыдущем виде отношений, и социальными нормами, задающими рамки для этих специфических взаимоотношений<sup>11</sup>. Например, для того чтобы было возможным взаимодействие с соседями в рамках какой-то общей задачи, нужно, чтобы люди «могли читать чужие мысли»; но на то, как люди взаимодействуют друг с другом (какие у них имеются ожидания, чем они готовы пожертвовать и т. п.), будут оказывать влияние социальные нормы, структурирующие отношение сосед–сосед.

Вот один пример того, как нормы, структурирующие социальные отношения, могут способствовать надежному распространению высококачественной информации. Можно предположить, что во многих культурах обращение за советом к родителям по вопросам воспитания детей является проявлением любви и уважения. Таким образом, нормы, упорядочивающие отношения, создают канал коммуникации от опытных родителей к тем, кто ими стал впервые. Информация, проводимая по этому каналу, с высокой степенью вероятности окажется высококачественной при том условии, что опытный родитель преуспел когда-то в воспитании детей. И сам канал коммуникации, будучи обусловленным нормами, управляющими обменом подобного рода информацией между родителем и ребенком, с высокой степенью вероятности также окажется высокого качества. Таким образом, опытный родитель будет весьма расположен к тому, чтобы дать искренний и компетентный совет, новоиспеченный родитель будет весьма расположен к тому, чтобы рассмотреть этот совет со всей серьезностью, и обе стороны будут побуждены позаботиться о том, чтобы между ними не возникло дезинформации и непонимания.

Интересный момент состоит вот в чем: навыки межличностного общения и социальные нормы, обеспечивающие указанный успешный обмен знанием, могут не иметь никакой эпистемической мотивации или цели. То есть сообщаящий информацию и воспринимающий ее могут не иметь мотивации (по крайней мере прямой), связанной с размышлениями об истине, знании и т. п. Напротив, весь этот об-

<sup>11</sup> Подробнее об эпистемической роли социальных норм см.: [Graham, 2015].



мен опытом может быть объяснен в терминах потребности в таких атрибутах взаимоотношений, как любовь и уважение или даже вина. Сходным образом, добрые соседи могут дать надежную информацию об автобусных маршрутах или иные практические советы о проживании в данной местности, будучи главным образом мотивированы такими ценностями, как гражданственность, услужливость, сотрудничество, которые структурируют отношение «сосед–сосед».

Таким образом, как межличностные, так и социальные отношения воздействуют на структуру обмена информацией между сообщающим знание и воспринимающим его. Более того, оба вида отношений могут содействовать повышению эпистемического качества подобных обменов. Вероятно, в большинстве ситуаций, когда происходит обмен свидетельствами, оба вида отношений работают сообща. Например, имеются два довода в пользу того, почему можно верить другу: один основан на межличностном взаимодействии, а другой – на социальном взаимоотношении. Так что кто-то может доверять сказанному другом, потому что «он знает его». Или же можно доверять другу, потому что «так поступают друзья по отношению друг к другу». И, разумеется, можно доверять другу в силу этих обоих оснований. То же самое относится и к доверию между родителем и ребенком, соседями и т. д.

Наконец, некоторые отношения определяются более *формальными институциональными* ролями: например, учитель–ученик, врач–пациент, юрист–клиент и работодатель–работник – все эти отношения по большей части регулируются институциональными правилами. Опять-таки, и в этом случае эти правила работают в дополнение к рассмотренным ранее межличностным навыкам общения и неформальным социальным нормам. И опять же, институциональные правила могут способствовать повышению качества обмена свидетельствами, тем самым создавая дополнительные основания для доверия. Например, отношения между врачом и пациентом регулируются институциональными правилами, которые нацелены на то, чтобы гарантировать компетентность и честность терапевта. Подобным образом регулируются и отношения между юристом и клиентом, работодателем и работником. Указанные правила могут быть зафиксированы правилами управления, контрактами, профессиональными стандартами или профессиональной этикой. Все вместе они придают социальному окружению дополнительную структуру, и часто таким образом, который способствует повышению эпистемического качества обмена свидетельствами. Наконец, как и в случае межличностных навыков общения и неформальных социальных норм, необязательно, чтобы институциональные правила напрямую и в первую очередь направлялись эпистемическими целями. Например, данного юриста может мало заботить истина как таковая, а конкретный врач может низко



оценивать знание ради самого знания. Но в каждом случае имеются институциональные механизмы, которые гарантируют честность и компетентность в тех областях, где они применяются, тем самым они создают качественные каналы обмена информацией, которыми могут пользоваться пациенты и клиенты.

Здесь мы можем отметить аналогию с распространением информации при перцептивном восприятии. При перцептивном восприятии устойчивое *физическое* окружение позволяет восприятию использовать несущие информацию сигналы. Например, определенные контуры верно сигнализируют нам о том, что перед нами *собака*, тогда как другие очертания говорят нам с уверенностью, что перед нами *кошка*. Окружающая среда должна хорошо подходить к зрительному восприятию, то есть она должна дать возможность проявиться нашим перцептивным навыкам. Устойчивое *социальное* окружение играет ту же роль в распространении информации при обменах свидетельствами. Как законы природы создают (более или менее) устойчивое физическое окружение, сообщая ему те качества, которыми оно обладает, так и социальные нормы создают (более или менее) устойчивую социальную среду, сообщая ей те качества, которыми она обладает. Таким образом, законы природы гарантируют те устойчивые повторяющиеся явления, которые могут быть использованы при восприятии. И, следовательно, социальные нормы гарантируют те устойчивые повторяющиеся явления, которые могут быть использованы в свидетельствах.

В данном случае будет интересен пример с маленькими детьми. Вероятно, у детей имеется ограниченный набор навыков, с помощью которых они могут определить искренность и компетентность говорящего. То есть маленькие дети, предоставленные сами себе, довольно доверчивы<sup>12</sup>. Тогда почему дети способны так хорошо обучаться лишь на основании свидетельств? Ответ состоит в том, что дети редко предоставлены сами себе. Напротив, мы создаем и отслеживаем их социальное окружение, чтобы оградить их от неискренних и некомпетентных людей<sup>13</sup>. Скажем иначе: мы проектируем такое окружение, которое позволяет передавать знание таким образом, который востребован их неформальным образовательным процессом. Потом мы проектируем окружение, которое позволяет получать знание в условиях более формального образовательного процесса.

Упомянутые замечания не складываются в самостоятельный подход к «теории познания». То есть это – не теория, говорящая о природе познания; в них не постулируется никакой подход к определению необходимых и достаточных условий познания. Тем не менее они до-

<sup>12</sup> Эмпирические исследования дают смешанную картину этой проблемы. Обзор литературы по этой теме см. в: [Harris, Koenig, 2007].

<sup>13</sup> Cf. [Goldberg, 2007].



статочны существенны для того, чтобы мы продвинулись дальше в обсуждении наших трех вопросов по эпистемологии свидетельства. Теперь давайте сначала рассмотрим каждое замечание в отдельности и затем обратимся к выдвинутым трем скептическим аргументам против религиозной веры.

#### *а. Редукционизм против антиредукционизма*

Может ли свидетельское знание быть сведено к некоторому другому виду знания? Является ли свидетельское знание *sui generis*, требующим собственного изучения, или же оно представляет собой скорее пример, скажем, индуктивного знания, не заслуживает никакой отдельной эпистемологии помимо той, что требуется для индуктивного знания вообще?

Согласно предложенному подходу, можно считать, что имеются два вида свидетельского знания: а) в первом – свидетельство является самостоятельным источником знания наряду с восприятием, рассуждением и другими знакомыми нам источниками, б) в другом – свидетельство играет роль механизма по распространению знания. В первом случае свидетельское знание, вероятно, может быть сведено к другим видам знания, а во втором – оно, возможно, представляет собой отдельный вид знания и требует отдельного изучения. Это так потому, что условия допущения того, чтобы информация проникла в систему, вероятно, более требовательны, чем условия по ее распространению в системе. Резонно сделать так, чтобы информация, однажды пропущенная в систему, получившая печать как «пригодная к использованию» или «пригодная для того, чтобы стать основой действия», распространялась относительно свободно.

Теперь мы можем пересмотреть сформулированную выше дилемму. Вот ее первая посылка:

1. Либо свидетельское знание требует индуктивных данных со стороны воспринимающего информацию, либо нет.

Эту посылку мы прочитываем с квантором всеобщности: в ней утверждается, что *любое* свидетельское знание требует индуктивных данных со стороны воспринимающего информацию. Понимая ее таким образом, мы теперь можем перейти к следующей альтернативе: *не всякое* свидетельское знание требует индуктивных данных.

Это приводит нас ко второй посылке:

2. Если индуктивные данные не требуются, то свидетельское знание слишком легко добыть. Появятся случаи, когда мы должны будем считать знанием то, что не следовало бы.

Основываясь на нашем предположении, у нас появляются убедительные доводы для отрицания этой посылки. А именно: свидетельства могут порой работать на распространение знания внутри систе-



мы, и это может происходить без поддержки со стороны индуктивных данных со стороны реципиента информации. В случае дистрибутивной роли условия для свидетельского знания не должны быть такими уж жесткими.

Это решение позволяет нам принять истину, содержащуюся во второй посылке и делающую ее вероятной *prima facie*: свидетельское знание *иногда* требует от воспринимающего информацию рассмотрения индуктивных данных. Дело обстоит таким образом тогда, когда свидетельство является самостоятельным источником знания, когда оно нацелено на то, чтобы информации было разрешено проникнуть в систему, как это, по всей видимости, имеет место быть в Случаях 1 и 2.

### ***в. Порождение против распространения***

*Порождает* ли свидетельство знание или оно *передает* его от одного знающего к другому? Теперь наш ответ прост. В некоторых случаях (как в случаях 1 и 2) свидетельство порождает знание. То есть оно порождает знание для воспринимающего информацию, постольку поскольку он не может полагаться на то, что сообщающий информацию распространяет ее честно. Однако отличительная эпистемическая функция свидетельства состоит в передаче знания от одного знающего к другому. Такую роль, вероятно, выполняет свидетельство в случаях 5 и 6, в которых слушающий мог благополучно принять информацию, распространяемую говорящим своей аудитории.

Но этот ответ поднимает важный вопрос: когда воспринимающий информацию может «благополучно принять» ее от сообщающего? Другим словами: когда свидетельские данные надлежащим образом выполняют дистрибутивную функцию в распространении знания и когда они должным образом выступают как самостоятельный источник знания? Этот вопрос приводит нас к заключительной проблеме о социальном измерении свидетельского знания.

### ***с. Является ли свидетельское знание определенно социальным?***

В каком смысле свидетельское знание является социальным феноменом? В том ли дело, что в него вовлечены по крайней мере два человека, или же социальный характер свидетельского знания лежит на более глубоком уровне? Возможен следующий ответ: по крайней мере в свойственной этому виду знания функции по распространению информации в рамках некоей социальной системы его социальный характер лежит на более глубоком уровне, чем простое вовлечение в него двух людей. Конкретнее, свидетельства распространяют информацию по системе посредством релевантного социального



механизма. Точно так же, как мы используем закономерности в природе для надежного понимания информации, так мы иногда используем социальные закономерности для надежного распространения информации.

Дабы понять возможность этого подхода, вернемся к рассмотрению наших шести случаев. В случаях 1 и 2 нет никакого социального механизма, который бы гарантировал надежность передачи достоверной информации. Скажем иначе, между сообщаемым информацией и воспринимающим ее нет никакого социального взаимоотношения, которое бы гарантировало такого рода передачу. Но при переходе к другим примерам становится все вероятнее, чтобы такое взаимоотношение появилось. В случае 3 у прохожего спрашивают дорогу, и даже в этом примере могут иметься социальные институты, которые сделают обмен информацией более или менее надежным. В случае 4 (когда спрашивают друга) появление такого механизма еще вероятнее, а в случаях 5 (взаимоотношение родитель–ребенок) и 6 (взаимоотношение учитель–ученик) наличие такого механизма очевидно. То есть в последних случаях существование таких социальных институтов и взаимоотношений, которые гарантируют надежность передачи информации, представляется очевидным. А в случае передачи знания от учителей ученикам этот механизм явно выражен и носит формальный характер.

Заметим, что согласно настоящему предположению, воспринимающие информацию иногда избавляются от эпистемического бремени в силу того, что они играют соответствующую социальную роль. Благодаря этой интерпретации становится возможным, чтобы, например, дети могли научиться (прийти к знанию), просто слушая своих родителей. Сходным образом, ученики могут научиться (прийти к знанию), просто слушая своих учителей. Разумеется, этот подход до некоторой степени упрощает ситуацию. Однако удалось установить два важных момента. Во-первых, по крайней мере иногда возможно относительно просто прийти к знанию через свидетельские данные. А во-вторых, по крайней мере иногда это возможно при помощи социальных институтов и взаимоотношений, созданных для этой цели. И все это согласуется с третьей идеей. А именно: порой свидетельские данные не обеспечивают простой передачи знания, но скорее они требуют наличия у воспринимающего информацию убедительных индуктивных данных.





## Часть третья. Приложение к проблемам религиозной эпистемологии

Как эпистемология религиозной веры должна трактовать свидетельские данные? Один из способов заключается в том, чтобы считать свидетельство *источником, порождающим* разумную веру и знание. В этом случае воспринимающий свидетельства будет считаться сродни тому, кто рассуждает, используя индуктивные умозаключения. Задача для такого рассуждающего состоит в том, чтобы получить релевантное доказательство, сравнить качество информации каждой стороны и сформировать соответствующие верования. В данном примере задача состоит в том, чтобы вынести суждение о качестве свидетельских данных, основываясь, по всей видимости, на анализе таких факторов, как релевантные послужные списки, конкурирующие объяснения природы и содержания свидетельства и т. п. Говоря кратко, воспринимающий свидетельство будет сродни тому персонажу Юма, который воспринимает информацию о чуде, и потому эпистемическая оценка воспринимающего информацию/слушающего будет идти примерно в русле юмовских рассуждений. Разумеется, можно считать, что Юм неверно понял природу и/или содержание индуктивных данных и что в нашу оценку таких данных должны быть внесены соответствующие поправки. Но идея состоит в том, что свидетельские данные – это разновидность индуктивных данных, а потому для них требуется соответствующая оценка.

Альтернативная трактовка понятия *свидетельские данные* будет заключаться в том, чтобы полагать, что свидетельство обладает *дистрибутивной* или *передающей знание* функцией. Согласно этому направлению, слушающий или воспринимающий свидетельства может прийти к разумной вере или даже к знанию через свое положение в социальном окружении. Такое положение наряду с конституирующими социальными ролями может быть неформальным, как в случае с «повседневным знанием», передающимся от одного индивида к другому в межличностном общении. Или же социальное положение сообщаемого информацию и воспринимающего ее может быть формальным, когда традиционные знания передаются от учителя к ученику в формализованном образовательном процессе. Ясно, что многие случаи передачи информации будут находиться между этими альтернативами. Задача религиозной эпистемологии и, в частности, эпистемологии свидетельства будет состоять в том, чтобы понять природу такого знания и условия его передачи.





В настоящей, заключительной части статьи я рассмотрю вторую трактовку свидетельского знания. В частности, я хотел бы просмотреть те следствия, которые вытекают из представленной трактовки для трех скептических аргументов, с которых мы начали.

### Следствия для трех скептических аргументов

Для начала вспомним Аргумент от удачи:

1. Когда кто-то составляет себе истинное религиозное верование на основании свидетельства, полученного в рамках некоей традиции, то формирование истинного верования на основании именно этого свидетельства в противоположность формированию ложного на основании другого является случайным (т. е. это просто вопрос удачи). В частности, если бы некто появился на свет и вырос в рамках такой традиции, где использовались бы иные свидетельства, то у него сформировались бы другие религиозные верования, но то, что он родился в рамках своей, а не иной религиозной традиции, является просто вопросом удачи.

2. Знание не имеет ничего общего с подобного рода удачей или случайностью.

Следовательно,

3. Истинное религиозное верование, которое основано на свидетельстве, принятом в рамках какой-либо традиции, не может считаться знанием.

В силу принятой нами трактовки мы можем отрицать либо посылку 1, либо посылку 2. Что касается посылки 1, мы можем отрицать то, что когда кто-то воспринимает свидетельство в рамках той или иной традиции, то формирование истинного верования на основе этого свидетельства является «случайным» или «вопросом удачи». Напротив, если обсуждаемое взаимодействие представляет собой пример передачи знания, то оно гарантируется надежной передачей достоверной информации. То есть обсуждаемое взаимодействие включает в себя знание сообщающего его, которое в конечном счете было получено из некоторого источника, а также надежный механизм передачи знания от сообщающего информацию к воспринимающему ее. Более того, последнее включает в себя социальные отношения, созданные для достижения этой цели. И поэтому, опять же, вера воспринимающего информацию в истинность сообщенного знания на основании сообщаемого свидетельства не будет случайной.

С другой стороны, мы можем отрицать посылку 2 рассмотренного аргумента. То есть мы можем признать, что сформированное на основании свидетельства истинное верование предполагает *некоторую степень удачи*, а именно оно включает в себя случайность рождения в той



или иной традиции, занимания определенной социальной позиции в рамках этой традиции. Однако мы можем отрицать то, что приобретение знания не имеет ничего общего с такого рода удачами или совпадениями. Напротив, такого рода социальное дарование делает возможным свидетельское знание, так же как чьи-то природные дарования делают возможным знание через прилежное восприятие и правильное размышление.

Далее рассмотрим аргумент от разногласия с эпистемической ровней. Этот аргумент зависит от нижеследующей посылки:

2. Однако многие, являющиеся моей эпистемической ровней, не согласны со мной по религиозным вопросам. В частности, моя ровня принадлежит другой традиции свидетельствования.

Согласно настоящему подходу к трактовке понятия *свидетельские данные*, посылка 2 ложна. Это так потому, что понятие *эпистемической ровни*, работающее в этой посылке, слишком сильное: оно требует не только того, чтобы ровня была одинаково образованной и одинаково честной со мной, но и того, чтобы она вообще занимала ту же самую эпистемическую позицию по отношению к утверждению *p*, что и я. Например, эпистемическая ровня должна обладать всеми теми же данными в отношении *p*, что и я. Однако согласно настоящей трактовке свидетельского знания, люди, находясь в разных традициях свидетельствования, не занимают одинаковые эпистемические позиции и не обладают одними и теми же свидетельскими данными, а следовательно, они не являются эпистемической ровней в релевантном смысле.

Можно предположить, что некто, просто узнав о другой традиции свидетельствования и узнав о имеющихся в ней свидетельствах, становится в ту же самую эпистемическую позицию с теми, кто живет в рамках этой традиции, по крайней мере в отношении конкретно обсуждаемого свидетельства. Но такой подход смешивает два обстоятельства: а) то, что вы слышали о свидетельстве или узнали о нем, с б) обретением свидетельских данных. Последнему, как мы видели, требуется, чтобы были созданы условия для надежного обмена свидетельствами, а это, в свою очередь, требует участия в социальных практиках и привлечение социальных институтов, которые гарантируют надежность. Сформулируем это иначе: получение свидетельских данных требует от нас чего-то большего, чем нахождения в нужное время и в нужном месте с *географической точки зрения*, оно требует нахождения в нужное время и в нужном месте с *точки зрения социальной*.

Наконец, обратимся к аргументу Юма. Он зависит от следующей посылки:

3. Наши свидетельские данные в пользу того, что *M* имело место, не будут всегда в высшей степени убедительными (это так потому, что свидетельства в пользу чудес не имеют в высшей степени превосходного послужного списка: мы знаем о многих случаях, когда свидетельство в пользу некоторого чуда оказывалось ложным).



Теперь мы видим, что поддержка Юмом посылки 3 зависит от трактовки свидетельства как *порождающего* источника знания для воспринимающего информацию. То есть он считает, что реципиент должен рассуждать индуктивно, а его задача состоит в том, чтобы сопоставить имеющиеся индуктивные данные каждой из сторон и сформировать верование, соответствующее силе доказательств. Но дело обстоит не так в тех случаях, когда свидетельство выполняет *дистрибутивную* функцию. Сформулируем это по-другому: условия для *передачи* знания, по-видимому, отличны от условий для *получения* знания индуктивным способом рассуждения. Если это так, то Юм не может допускать, чтобы чьи-то свидетельские данные в пользу произошедшего чуда всегда были менее, чем в высшей степени, достоверными. Ведь даже если бы свидетельские данные были менее, чем в высшей степени, достоверными как *индуктивные* данные, они тем не менее могли бы быть вполне убедительными как *свидетельские* данные. Это уже зависело бы от качества обмена свидетельствами, который формируется качеством исходного источника свидетельства (возможно, у чуда был очевидец) и качеством социальных отношений, гарантирующих обмен свидетельствами (возможно, обмен свидетельствами имел место быть между друзьями, доверяющими друг другу, он бы удостоверен надежным авторитетом и т. д.)<sup>14</sup>.

### Не слишком ли радужная картина?

Не рисуют ли данный подход к трактовке понятия *свидетельские данные* и его применения в области религиозной веры слишком радужную картину? Не слишком ли легко он превращает религиозную веру и религиозное знание в рациональную веру и в рациональное религиозное знание? Это зависит от ответов на некоторые последующие вопросы.

Во-первых, ответ зависит от существования источников религиозного знания и от того, насколько обширными мы будем считать эти источники. Знание (или разумная вера) не может распространяться от сообщающего информацию к воспринимающему ее, если сообщающий сам не обладает знанием (или разумной верой). Соответственно, предложенный мною подход к свидетельству и религиозной вере зависит от решений более традиционных вопросов в эпистемологии религии, а именно от решения вопросов об источниках знания и разумной веры.

<sup>14</sup> Юм приводит случай, который предполагает такой процесс верификации, но он не оценил его социальной значимости. Ср. Юм Д. Исследования о человеческом разумении. Гл. X «О чудесах».



Однако допустим, что мы примем на веру, будто такие источники знания существуют и что они достаточно широко распространены. То есть допустим, что мы принимаем на веру, будто *порождение* религиозного знания – довольно обычное явление. Все же остаются вопросы об условиях успешного распространения этого знания. Каковы в целом условия успешного распространения знания в рамках традиции свидетельствования? Удовлетворяются ли сегодня эти условия религиозными традициями?

Эти вопросы разделяются нами на дальнейшие. Ведь мы можем спросить: каковы условия успешной *межличностной* передачи знания? По меньшей мере они, как кажется, должны были бы включать личную компетентность и доверие между людьми. А каковы вообще природа и условия последних и в частности в отношении религиозной веры? Что же еще требуется помимо должной компетентности или соответствующего доверия между людьми? Подобные же вопросы мы можем задать и в отношении социальных норм, структурирующих наши неформальные религиозные сообщества, а также можно спросить, могут ли они гарантировать передачу религиозного знания между членами данного сообщества.

Мы также можем спросить: каковы условия для успешной *институциональной* передачи знания? По меньшей мере они, как кажется, должны были бы включать институциональную компетентность и институциональную добросовестность. Другими словами, институциональная передача знания требует наличия институционального *авторитета*. А каковы вообще природа и условия последнего и в частности в отношении религиозной веры? Что еще требуется для такой передачи знания? Вот одна из возможных идей: как кажется, хотя бы отчасти эпистемический авторитет зависит от его морального авторитета. Это так потому, что безнравственным людям и институтам не доверяют, не считают, что они могут сообщать истину. Это предположение указывает на ошибку, допущенную католическими епископами в США: пытаясь защитить учительство (т. е. эпистемический авторитет) Церкви, они покрывали сексуальные надругательства своих священников. А это на самом деле подорвало эпистемический авторитет Церкви, т. к. эти скандалы подорвали ее моральный авторитет. Соответственно, епископы должны отвечать за причиненный ими эпистемический ущерб Церкви, как и за более очевидный нанесенный моральный ущерб.

Поднятые вопросы об условиях успешной передачи знания задают исследовательскую программу для социальной эпистемологии: для эпистемологии свидетельства в целом и для религиозной эпистемологии в частности. Если приведенные в настоящей работе аргументы верны, то ответы на эти вопросы необходимы для определения пределов рациональности религиозной веры и религиозного знания.



Иначе говоря, ответы на вопросы о порождении знания дают только часть картины об эпистемическом положении религиозной веры. Центральное место займут вопросы о передаче знания<sup>15</sup>.

Пер. с англ. К.В. Карпова

### Список литературы

Adler, 2008 – *Adler J.* Epistemological Problems of Testimony // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008 URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/testimony-episprob/> (дата обращения: 20.03.2016).

Alston, 1991 – *Alston W.* Perceiving God. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. 372 p.

Christensen, 2007 – *Christensen D.* Epistemology of Disagreement: the Good News // *Philosophical Review*. 2007. Vol. 116. P. 187–217.

Craig, 1990 – *Craig E.* Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis. Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1990. 182 p.

Elga, 2010 – *Elga A.* Reflection and Disagreement // *Noûs*. 2007. Vol. 41. P. 478–502.

Frances, 2010 – *Frances B.* Disagreement // *Routledge Companion to Epistemology* / Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. N. Y.: Routledge, 2010. P. 68–74.

Fantl, McGrath, 2009 – *Fantl J., McGrath M.* Knowledge in an Uncertain World. Oxford, NY: Oxford University Press, 2009. 262 p.

Goldberg, 2007 – *Goldberg S.* Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and Justification. N. Y.; Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 280 p.

Graham, 2015 – *Graham P.* Epistemic Normativity and social Norms // *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology* / Ed. by Henderson D., Greco J. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 247–273.

Greco, 2012 – *Greco J.* Religious Belief and Evidence from Testimony // *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology* / Ed. by D. Lukasiewicz, R. Pouivet. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. P. 27–46.

Greco, 2015(a) – *Greco J.* No-Fault Atheism // *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives* / Ed. by A. Green, E. Stump. N. Y.: Cambridge University Press, 2015. P. 109–125.

Greco, 2015(b) – *Greco J.* Testimonial Knowledge and the Flow of Information // *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology* / Ed. by Henderson D., Greco J. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 274–290.

<sup>15</sup> Я благодарен участникам двух конференций за плодотворное обсуждение поднятых в статье тем: The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology, Wydgoszcz, Poland (2010), а также The Epistemology of Atheism, Université de Lorraine/LHSP-Archives Poincaré, France. Я также благодарен Дональду Бангаму, Адаму Грину, Роджеру Пувету, Джону Шелленбергу, Даниэлу Смиту, Элеонор Стамп и Тедле Волдейоханнесу за их комментарии к предыдущим версиям статьи и за плодотворную дискуссию.



Harris, Koenig, 2007 – *Harris P.L., Koenig M.A.* The Basis of Epistemic Trust: Reliable Testimony or Reliable Sources? // *Episteme*. 2007. Vol. 4. No. 3. P. 264–284.

Kelly, 2006 – *Kelly T.* The Epistemic Significance of Disagreement // *Oxford Studies in Epistemology*. Vol. 1 / Ed. J. Hawthorne, T. Gendler Szabo. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 167–196.

Lackey, 2006 – *Lackey J.* Knowing from Testimony // *Philosophy Compass*. 2006. Vol. 1. No. 5. P. 432–448.

Meeker, Quinn, 2000 – *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* / Ed. K. Meeker, P. Quinn. N. Y.: Oxford University Press, 2000. 256 p.

Stanley, 2005 – *Stanley J.* Knowledge and Practical Interests. Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 2005. 204 p.

Williamson, 2000 – *Williamson T.* Knowledge and Its Limits. Oxford, NY: Oxford University Press, 2000. 352 p.

## References

Adler, J. “Epistemological Problems of Testimony”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/testimony-episprob/>, accessed on 20.03.2016]

Alston, W. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 372 pp.

Christensen, D. “Epistemology of Disagreement: the Good News”, *Philosophical Review*, 2007, Vol. 116, pp. 187–217.

Craig, E. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990. 182 pp.

Elga, A. “Reflection and Disagreement”, *Noûs*, 2007, Vol. 41, pp. 478–502.

Frances, B. “Disagreement”, in: D.Pritchard, S. Bernecker (eds.). *Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, 2010. P. 68–74.

Fantl, J., McGrath, M. *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. 262 pp.

Goldberg, S. *Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and Justification*. New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 280 pp.

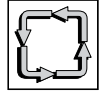
Graham, P. “Epistemic Normativity and social Norms”, in: Henderson D., Greco J. (eds.). *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 247–273.

Greco, J. “Religious Belief and Evidence from Testimony”, in: D. Lukasiewicz, R. Pouivet. *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012, pp. 27–46.

Greco, J. “No-Fault Atheism”, in: A. Green, E. Stump (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. New York: Cambridge University Press, 2015, pp. 109–125.

Greco, J. “Testimonial Knowledge and the Flow of Information”, in: Henderson D., Greco J. (eds.). *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 274–290.

Harris, P.L., Koenig, M.A. “The Basis of Epistemic Trust: Reliable Testimony or Reliable Sources?”, *Episteme*, 2007, Vol. 4, No. 3, pp. 264–284.



Kelly, T. “The Epistemic Significance of Disagreement”, in: J. Hawthorne, T. Gendler Szabo (eds.). *Oxford Studies in Epistemology. Vol. 1.* Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 167–196.

Lackey J. “Knowing from Testimony”, in: *Philosophy Compass*, 2006, Vol. 1, No. 5, pp. 432–448.

K. Meeker, P. Quinn (eds.). *The Philosophical Challenge of Religious Diversity.* New York: Oxford University Press, 2000. 256 pp.

Stanley J. *Knowledge and Practical Interests.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005. 204 pp.

Williamson, T. *Knowledge and Its Limits.* Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2000. 352 pp.

## ОБЩИЙ КОРЕНЬ ТЕОРИИ РЕЛИГИОЗНОГО СВИДЕТЕЛЬСКОГО ЗНАНИЯ И НЕКОТОРЫХ СКЕПТИЧЕСКИХ АРГУМЕНТОВ

**Берестов Игорь Владимирович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Ассистент. Новосибирский государственный университет. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 2; e-mail: berestoviv@yandex.ru

Ответ профессора Дж. Греко на *Второй Аргумент (Часть третья; Следствия для трех скептических аргументов; Аргумент от разногласия с эпистемической ровней)* требует признания тезиса, который может быть представлен как обосновывающийся через ту же самую концепцию, что и некоторые скептические утверждения о невозможности для личностей с различными системами убеждений иметь некоторые совпадающие убеждения. Этой общей обосновывающей концепцией является концепция ментального холизма. Наличие такой концепции делает желательным разъяснение утверждения: «Основной мотив для того, чтобы занять антискептическую позицию по отношению к свидетельству, заключается в общей антискептической тенденции» (*Часть вторая*).

**Ключевые слова:** свидетельское знание, разделенные убеждения, передача знания, ментальные состояния, узкое содержание, ментальный холизм, скептицизм

## COMMON ROOT OF THE THEORY OF TESTIMONIAL RELIGIOUS KNOWLEDGE AND SOME SKEPTICAL ARGUMENTS

**Igor Berestov** – PhD in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 8 Nikolaeva St., Novosibirsk, 630090, Russian Federation. Assistant fellow. Novosibirsk State University. 2 Pirogova St., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: berestoviv@yandex.ru

The author discusses the mode of introduction of religious testimonial knowledge as a response to skepticism. It is argued that Professor Greco's *Answer to The Argument from Peer Disagreement (Part Three; Application to the three skeptical arguments)* requires accepting the thesis that has the same conceptual grounding as the skeptical statements about the impossibility to share any belief. Taking into account this common grounding, it is desirable to explain the statement "A major motivation for anti-skepticism about testimony is anti-skepticism in general" (*Part Two*). The theory of religious testimonial knowledge uses the statement, which can be grounded by accepting the Mental Holism. However, the Mental Holism is also a possible grounding for some skeptical theses. Thus, a philosopher who assumes religious testimonial knowledge takes not only an anti-skeptical position, but also can take a "proto-skeptical" position.

**Keywords:** testimonial knowledge, shared beliefs, transmission of knowledge, mental states, narrow content, mental holism, skepticism





## Введение

Статья профессора Греко «Свидетельство и передача религиозного знания» написана очень тщательно и, на мой взгляд, предоставляет нам прекрасную, согласованную и надежную теорию передачи знания-сообщения, или *свидетельского знания*, в различных институтах и сообществах, включая религиозные. То, о чем я хотел бы порассуждать, касается, скорее, *способа введения религиозного свидетельского знания как ответа на скептицизм*, а не описания его функционирования и не ответа на три аргумента против возможности религиозного свидетельского знания. Так что мое наблюдение касается темы, скорее, побочной для статьи профессора Греко. Краткая формулировка того, что мне хотелось бы сказать, состоит в следующем:

(А) Ответ профессора Греко на *Второй Аргумент (Часть третья; Следствия для трех скептических аргументов; Аргумент от разногласия с эпистемической ровней)* требует признания тезиса, который может быть представлен как имеющий те же самые концептуальные основания, что и скептические утверждения о невозможности для личностей с различными системами убеждений иметь некоторые совпадающие убеждения.

(В) Положение (А), как мне кажется, делает желательным уточнение и разъяснение утверждения «Основной мотив для того, чтобы занять антискептическую позицию по отношению к свидетельству, заключается в общей антискептической тенденции» (*Часть вторая*).

## Комментарии к (А)

### (А).1. Интерпретация ответа профессора Греко на *Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*

Профессор Греко пишет:

Понятие знания служит для того, чтобы управлять процессом получения и распространения информации, на которой может быть основано действие, или информации, которую можно использовать в своих поступках или для выработки практических умозаключений, в рамках сообщества тех, кто обладает информацией (*Часть вторая; Предложение для дальнейшего хода исследования: модель «Информационной экономики»*).

...вера воспринимающего информацию в истинность сообщенного знания на основании сообщаемого свидетельства не будет случайной (*Часть третья; Следствия для трех скептических аргументов; Аргумент от удачи*).



...люди, находясь в разных традициях свидетельствования, не занимают одинаковые эпистемические позиции и не обладают одними и теми же свидетельскими данными, а следовательно, они не являются эпистемической ровней в релевантном смысле.

Можно предположить, что некто, просто узнав о другой традиции свидетельствования и узнав о имеющихся в ней свидетельствах, становится в ту же самую эпистемическую позицию с теми, кто живет в рамках этой традиции, по крайней мере в отношении конкретно обсуждаемого свидетельства. Но такой подход смешивает два обстоятельства: а) то, что вы слышали о свидетельстве или узнали о нем, с б) обретением свидетельских данных. Последнему, как мы видели, требуется, чтобы были созданы условия для надежного обмена свидетельствами, а это в свою очередь требует участия в социальных практиках и привлечение социальных институтов, которые гарантируют надежность (*Часть третья; Следствия для трех скептических аргументов; Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*).

Я буду использовать  $a$ ,  $a_1$ ,  $a_2$ , и т. д. для обозначения агентов (субъектов или носителей) некоторых когнитивных отношений (например, «верит» или «знает») к пропозициям, которые я буду обозначать как  $p$ ,  $p_1$ ,  $p_2$ , и т. д. Я буду использовать  $t$  для обозначения свидетельства, на основании которого агент обретает когнитивное отношение к пропозиции. С моей точки зрения, невозможно «узнать о» свидетельстве  $t$  (см. последнюю цитату) и не наделять  $t$  некоторым значением. Таким образом, я интерпретирую предложение «Агент  $a_1$  слышал или узнал о свидетельстве  $t$ » (когда  $a_1$  находится вне определенной традиции свидетельствования) как подразумевающее «На основании  $t$ ,  $a_1$  верит, что  $p_1$ ». Замечу, что в дальнейшем, после того, как выяснится, что такая интерпретация не слишком хороша для целей, поставленных профессором Греко, она будет скорректирована. Сходным образом я интерпретирую предложение «Агент  $a_2$  обретает свидетельские данные» (когда  $a_2$  принадлежит определенной традиции свидетельствования) как подразумевающее «На основании  $t$ ,  $a_2$  верит, что  $p_2$ ». Я уклоняюсь от точной трактовки выражений «слышать о свидетельстве или узнать о нем» и «обретать свидетельские данные» из последней из приведенных цитат. Мне нужно только, чтобы такие выражения подразумевали то, что я написал выше.

Если на основании  $t$ ,  $a_1$  верит, что  $p_1$  и на основании  $t$ ,  $a_2$  верит, что  $p_2$ , то я буду говорить, что  $p_1$  является содержанием  $t$  для  $a_1$ , и  $p_2$  является содержанием  $t$  для  $a_2$ .

Наконец, я буду использовать  $C$  для сообщества, в котором имеется традиция свидетельствования и к которому агенты принадлежат (или не принадлежат).

При этих условиях тезис, заключающийся в последней из приведенных выше цитат, я интерпретирую как условное предложение. Его antecedent состоит из следующих семи положений:



- (1)  $a_1$  не принадлежит к  $C$ .
- (2)  $a_1$  верит, что  $p_1$ .
- (3)  $t$  есть основание для (2).
- (4)  $a_1$  не верит, что  $p_2$ .
- (5)  $a_2$  принадлежит к  $C$ .
- (6)  $a_2$  верит, что  $p_2$ .
- (7)  $t$  есть основание для (6).

Как я понял профессора Греко, конъюнкция положений (1)–(7) подразумевает, что то, во что верит  $a_1$ , отличается от того, во что верит  $a_2$ , т. е. эта конъюнкция подразумевает:

$$(8) p_1 \neq p_2.$$

Таким образом, профессор Греко признает следующее положение:

$$(9) [(1) \& (2) \& (3) \& (4) \& (5) \& (6) \& (7)] \rightarrow (8).$$

Ситуацию, описанную в (9), можно объяснить на следующем примере, придуманном по мотивам *Лекций о религиозной вере* Людвиг Витгенштейна. Вообразим, что, когда Витгенштейн слышит свидетельство «Завтра будет Судный день», он интерпретирует его как означающее *Все суды будут работать завтра без перерыва*. Но когда христианин слышит то же самое свидетельство, он интерпретирует его как *Завтра будет конец света*. В этом примере  $C$  – сообщество некоторой христианской церкви,  $t$  – «Завтра будет Судный день»,  $a_1$  – Витгенштейн,  $a_2$  – верующий христианин, который принадлежит к  $C$ ,  $p_1$  – *Все суды будут работать завтра без перерыва*,  $p_2$  – *Завтра будет конец света*. При этом можно признать как очевидную истину *Все суды будут работать завтра без перерыва*  $\neq$  *Завтра будет конец света*, как это и утверждается в (9).

Вообще, смысл (9) заключается в следующем: если некоторый человек не принадлежит к сообществу, члены которого ассоциируют определенную пропозицию со свидетельством, которое циркулирует в этом сообществе, то он ассоциирует с этим свидетельством другую пропозицию.

По (9), люди, принадлежащие к  $C$ , и люди, не принадлежащие к  $C$ , интерпретируют свидетельство  $t$  различными способами, т. е. содержания убеждений<sup>1</sup>, приобретенных ими на основании  $t$ , различны –  $p_1$  и  $p_2$ , and  $p_1 \neq p_2$ . Получается, что для людей извне  $C$  недостаточно услышать  $t$ , чтобы получить доступ к содержанию убеждений людей из  $C$ . И если  $a_1$  не может получить доступа к содержанию убеждений  $a_2$ , то

<sup>1</sup> Под «содержанием убеждения» здесь и далее я понимаю не сам единичный интенциональный акт убежденности в чем-то и не единичное ментальное состояние убежденности в чем-то, но 'то, в чем агент убежден'. И я буду считать, что агент убежден в некоторой пропозиции, или убежден в ее истинности. Таким образом, «содержание убеждения» есть пропозициональное содержание последнего.



$a_1$  не может и критиковать убеждения  $a_2$ . Таким, я полагаю, является заключение *Ответа профессора Греко на Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*.

Теперь позвольте мне спросить: что лежит в основании *Ответа профессора Греко*? И почему мы должны соглашаться с (9)? Ответ на мой второй вопрос очевиден: (9) необходимо истинно. Действительно, посылок (2) и (4) достаточно, чтобы получить (8), поскольку, если допустить, что  $p_1 = p_2$ , то в (2) и (4) – если их трактовать так, чтобы избежать интенциональных контекстов, что делает подстановку тождественных безопасной – утверждается, что одна и та же пропозиция присутствует в системе убеждений  $a_1$  и не присутствует в ней. По *modus tollens* получаем:  $p_1 \neq p_2$ .

Но достаточна ли необходимая истина (9) для *Ответа на Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*? Кажется вполне правдоподобным, что, признавая (9), все-таки можно критиковать содержание убеждений людей из  $C$ , даже если критик не принадлежит к  $C$ . Действительно, критик, как кажется, может не разделять убеждений людей из  $C$ , но, тем не менее, *понимать* то, в чем они убеждены.

По-видимому, чтобы описать ситуацию с таким критиком убеждений людей из  $C$ , нужно ввести различные когнитивные отношения к пропозициям. Пусть  $a_1$  обозначает указанного критика. Тогда  $a_1$  имеет некоторое когнитивное отношение к  $p_1$  (например, «понимает», что  $p_1$ ), каковое отношение позволяет ему иметь дело с  $p_1$ , даже если он не верит, что  $p_1$ . Мне кажется, что более точная интерпретация подхода профессора Греко, чем была представлена выше, также должна содержать различные когнитивные отношения к пропозициям. Действительно, более адекватной трактовкой «Агент  $a_1$  слышал о свидетельстве  $t$  или узнал о нем» представляется «На основании  $t$ ,  $a_1$  понимает, что  $p_1$ », а не приведенная выше трактовка «На основании  $t$ ,  $a_1$  верит, что  $p_1$ ».

Чтобы понять, как профессор Греко мог бы ответить на *возражение, что критик людей из  $C$  может не разделять их убеждений, при этом понимая то, в чем они убеждены*, нам нужно скорректировать (9) в свете признания различных когнитивных отношений к пропозициям в рассматриваемой ситуации. В этом свете кажется разумным переписать (2) как

(2a)  $a_1$  понимает, что  $p_1$ .

Соответственно, нам придется переписать также и (3) как

(3a)  $t$  есть основание для (2a).

Теперь можно записать скорректированный вариант (9) в виде (9')[(1) & (2a) & (3a) & (4) & (5) & (6) & (7)]  $\rightarrow$  (8).



Я признаю, что (9') достаточно для *Ответа профессора Греко на Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*. Однако (9'), в отличие от (9), не является очевидно истинным – в силу того, что истинность (9') не может быть получена логическими средствами, как было в случае (9). Более того, *возражение, что критик людей из С может не разделять их убеждений, при этом понимая то, в чем они убеждены*, кажется довольно здравым.

Таким образом, (9') кажется неправдоподобным, поскольку (9') запрещает людям, находящимся в различных ментальных состояниях ( $a_1$  находится в состоянии «понимания», тогда как  $a_2$  находится в состоянии «веры»), иметь дело с одной и той же пропозицией, которую я буду рассматривать как содержание единичного ментального состояния агента.

При всей своей кажущейся неправдоподобности, (9') является следствием широко обсуждаемой уже несколько десятилетий теории ментального холизма, которая признает, что ментальные состояния человека – такие как состояния веры и понимания, вместе с их содержаниями, – составляют холистическую систему, все конститuentы которой взаимозависимы и взаимоопределимы. Этот подход к содержанию ментальных состояний породил непрекращающиеся споры в некоторых современных исследованиях, затрагивающих теории значения, такие как некоторые функционалистские теории в философии сознания, семантика концептуальных ролей или семантика выводимых ролей.

Можно показать, что (9') следует из следующего принципа, который я буду называть Тезисом Ментального Холизма:

(МН) *Две личности, ментальные системы которых хотя бы в чем-то различны, не имеют никакого совпадающего содержания своих ментальных состояний в своих ментальных системах.*

Положение (МН) имеет очень неудобные следствия, например, невозможность согласия и разногласия, дискуссий и передачи убеждений от одного человека к другому, если ментальные системы этих людей хоть в чем-то различны. Уже несколько десятилетий идут дебаты по поводу тезисов вроде (МН)<sup>2</sup>. Однако, учитывая разнообразие точек зрения на ментальные состояния в современной философии, обоснование (9') с помощью (МН) означает принятие одной из сторон в дискуссии, где ни у кого нет решающего преимущества, так что такое обоснование не является заведомо безнадежным делом.

Частным случаем (МН) в случае, если содержание ментальных состояний признается пропозициональным, является следующее положение:

<sup>2</sup> См., например, [Fodor, LePore, 1993; Block, 1993; Heal, 1994; Becker, 1998].



(МН<sub>1</sub>) Если личности  $a_1$  и  $a_2$ , имеющие пропозициональные установки по отношению к пропозициям  $p_1$  и  $p_2$ , соответственно, и ментальные системы  $a_1$  и  $a_2$  различаются пропозициональными установками по отношению к хотя бы одной пропозиции, то  $a_1$  и  $a_2$  имеют свои установки по отношению к различным пропозициям, т. е.  $p_1 \neq p_2$ .

Теперь я покажу, что (МН<sub>1</sub>) достаточно для того, чтобы получить (9'). Рассмотрим следующее положение:

$$(10) \quad [(2a) \& (4) \& (6)] \rightarrow (8).$$

Легко видеть, что (10) является частным случаем (МН<sub>1</sub>). Положение же (9') следует из (10) по закону  $[p \rightarrow r] \rightarrow [(p \& q) \rightarrow r]$ .

Как указано выше, (МН<sub>1</sub>) влечет (9'), так что (МН<sub>1</sub>) может рассматриваться как *возможное* основание для (9'). Разумеется, я не настаиваю на том, что профессор Греко признает нечто вроде (МН<sub>1</sub>), и не считаю, что он должен это делать. Однако я полагаю, что теории передачи религиозного свидетельского знания полезно обратить внимание на положения вроде (МН<sub>1</sub>), которые могут рассматриваться как обосновывающие эту теорию. Кроме того, может быть полезным принять во внимание некоторые другие положения, которые также могут обосновываться посредством (МН<sub>1</sub>). О последнем речь пойдет ниже, в разделе (А).2.

### (А).2. Ответ на Аргумент от разногласия с эпистемической ровней в контексте скептических аргументов

Теперь я рассмотрю два классических скептических случая, которые, как и (10), могут рассматриваться как частные случаи (МН<sub>1</sub>).

Рассмотрим тезис, рассматривавшийся Платоном в «Пармениде», где Платон говорит о непостижимости для богов тех объектов, которые постигаются людьми. Именно различие между способами человеческого и божественного постижения является основанием того, что боги неспособны постигать объекты, которые могут постигаться людьми. Боги постигают свои объекты «совершенным способом постижения», тогда как люди постигают свои объекты «несовершенным способом постижения»:

Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего, относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Parmenides 134d–e. Цит. пер. Н.Н. Томасова по: [Платон, 1993, с. 357].



Платон рассматривает здесь три положения.

- 1) Бог  $g$  совершенным способом постигает, что  $p_1$ .
- 2)  $g$  не постигает несовершенным способом, что  $p_2$ .
- 3) Человек  $h$  несовершенным способом постигает, что  $p_2$ .

Для Платона эти три положения подразумевают, что боги, постижение которых совершенно, не имеют доступа к тому, что люди постигают несовершенным способом, т. е. эти три положения подразумевают, что  $p_1 \neq p_2$  –

(МН<sub>2</sub>) *Если личности  $g$  и  $h$ , такие, что  $g$  совершенным образом постигает, что  $p_1$ , и  $h$  несовершенным образом постигает, что  $p_2$ , и ментальные системы  $g$  и  $h$  различаются тем, что  $g$  не постигает несовершенным способом, что  $p_2$ , тогда как  $h$  постигает несовершенным способом, что  $p_2$ , то  $g$  и  $h$  имеют свои установки по отношению к различным пропозициям, т. е.  $p_1 \neq p_2$ .*

Видно, что (МН<sub>2</sub>) является частным случаем (МН<sub>1</sub>).

Теперь рассмотрим следующее рассуждение Секста Эмпирика:

Если они [стоики] говорят в своем рассуждении, что “постигать” – значит соглашаться с “постигающим представлением”..., [то, когда] стоик занимается исследованием против эпикурейца, говорящего, что “бытие разложимо”..., [возникает вопрос:] постиг ли он это или не постиг? Если постиг, то утверждая действительную истину этого [эпикурейского положения “бытие разложимо”] он совершенно уничтожает Стою; если же не постиг, то он не может ничего сказать против [эпикурейца]. ...Вследствие этого, они [стоик и эпикуреец] совершенно не могут критиковать друг друга<sup>4</sup>.

Секст Эмпирик рассматривает здесь три положения.

Во-первых, если стоик  $s$  желает подискутировать с эпикурейцем  $e$  по поводу утверждаемого  $e$  положения «бытие разложимо», то разумно предположить, что  $s$ , скажем, сомневается, что  $p_1$ , где  $p_1$  есть содержание предложения «Бытие разложимо» для  $s$ . Таким образом, мы получаем первое положение Секста: 1)  $s$  сомневается, что  $p_1$ .

Во-вторых, если  $s$  и  $e$  не согласны друг с другом хотя бы в чем-то, то имеется пропозиция  $p_2$ , такая, что  $s$  не верит, что  $p_2$ , (поскольку  $s$  не имеет «постигающего представления» о  $p_2$ ), тогда как  $e$  верит, что  $p_2$ . Секст, разумеется, признает, что  $s$  и  $e$  в чем-то не согласны друг с другом. Таким образом, мы получаем второе и третье положения Секста: 2)  $s$  не убежден, что  $p_2$ ; 3)  $e$  убежден, что  $p_2$ .

Секст говорит нам, что эти три положения подразумевают, что  $s$  «не может ничего сказать против»  $e$ , т. е. они подразумевают, что  $p_1 \neq p_2$  –

<sup>4</sup> Pyrrhoniae hypotyposes II, 4–6. Пер. А.Ф. Лосева [Секст Эмпирик, 1976, с. 259–260], с изменениями.





(МН<sub>3</sub>) Если личности  $s$  и  $e$ , такие, что  $s$  сомневается, что  $p_1$ , и  $e$  убежден, что  $p_2$ , и ментальные системы  $g$  и  $h$  различаются тем, что  $s$  не убежден, что  $p_2$ , тогда как  $e$  убежден, что  $p_2$ , то  $s$  и  $e$  имеют свои установки по отношению к различным пропозициям, т. е.  $p_1 \neq p_2$ .

Видно, что (МН<sub>3</sub>) есть частный случай (МН<sub>1</sub>).

## Комментарии к (В)

Выше то положение, которое профессор Греко использовал в своем *Ответе на Аргумент от разногласия с эпистемической ровней*, я проинтерпретировал как (10). Затем я поместил (10) в контекст некоторых скептических рассуждений. С моей точки зрения, этот контекст делает желательными некоторые пояснения к следующему положению из статьи профессора Греко:

Основной мотив для того, чтобы занять антискептическую позицию по отношению к свидетельству, заключается в общей антискептической тенденции (*Часть вторая*).

Разумеется, в некотором отношении философ, который признает свидетельское знание, занимает антискептическую позицию. Тем не менее позиция этого философа довольно тесно связана со скептицизмом.

С одной стороны, философ, признающий свидетельское знание, занимает «антискептическую» позицию в том смысле, что он утверждает, что свидетельское знание несомненно существует. С другой стороны, философ, признающий *религиозное* свидетельское знание, занимает также и «протоскептическую» позицию в том смысле, что он использует в теории *религиозного* свидетельского знания положение (10), которое *может* обосновываться через (МН<sub>1</sub>). Однако (МН<sub>1</sub>) является также возможным обоснованием для двух приведенных выше скептических тезисов. Я надеюсь, что это уточнение может быть полезным для определения специфики *религиозного* свидетельского знания.

## Список литературы

Платон, 1993 – Платон. Парменид / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 366–412.

Секст Эмпирик, 1976 – Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений / Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 207–380.

Becker, 1998 – Becker K. On the Perfectly General Nature of Instability in Meaning Holism // The Journal of Philosophy. 1998. Vol. 95. No. 12. P. 635–640.





Block, 1993 – *Block N.* Holism, Hyper-Analyticity and Hyper-Compositionality // *Philosophical Issues*. 1993. Vol. 3. P. 37–72.

Fodor, LePore, 1992 – *Fodor J., LePore E.* Holism: A Shopper's Guide. Oxford: Blackwell, 1992. xiv + 274 p.

Heal, 1994 – *Heal J.* Semantic Holism: Still a Good Buy // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1994. Vol. 94. P. 325–339.

### References

Becker, K. “On the Perfectly General Nature of Instability in Meaning Holism”, *The Journal of Philosophy*, 1998, Vol. 95, No. 12, pp. 635–640.

Block, N. “Holism, Hyper-Analyticity and Hyper-Compositionality”, *Philosophical Issues*, 1993, Vol. 3, pp. 37–72.

Fodor, J., LePore, E. *Holism: A Shopper's Guide*. Oxford: Blackwell, 1992, xiv + 274 pp.

Heal, J. “Semantic Holism: Still a Good Buy”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1994, Vol. 94, pp. 325–339.

Plato. “Parmenid” [Parmenides], in: Plato. *Sobranie sochineniy v chetyryokh tomakh* [Plato. Works in 4 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 366–412. (In Russian)

Sextus Empiricus. “Tri knigi Pirronovykh polozhenij” [Outlines of Pyrrhonism], in: Sextus Empiricus. *Sochinenija v dvukh tomakh. T. 2.* [Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 207–380. (In Russian)

## СОЦИАЛЬНАЯ ВЕРИФИКАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

**Бутаков Павел Анатольевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: [pavelbutakov@academ.org](mailto:pavelbutakov@academ.org)

Мой ответ на статью Джона Греко посвящен не критике его теории, а попытке принять ее и выяснить, нуждается ли она в каких-либо уточнениях. Мое уточнение заключается в том, что теория Греко о социальной передаче свидетельского знания работает только в том случае, если это знание удовлетворяет условию социальной верифицируемости, т. е. может быть проверено теми средствами, которые присущи данной социальной структуре. При переходе к области религиозного знания становится ясно, что не все его виды соответствует критерию социальной верифицируемости. Из этого следует, что далеко не каждое религиозное знание может передаваться посредством описанного Греко социального механизма. Поэтому теория Греко оказывается вполне применимой к социально верифицируемым религиозным свидетельствам, но не применимой к остальным.

**Ключевые слова:** эпистемология добродетелей, эпистемическое бремя, социальная передача знания, социальная верификация

## SOCIAL VERIFICATION OF RELIGIOUS KNOWLEDGE

**Pavel Butakov** – PhD in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 8 Nikolaeva St., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: [pavelbutakov@academ.org](mailto:pavelbutakov@academ.org)

The author does not aim to argue with John Greco's theory, but to find out whether it requires any adjustment. The author claims that Greco's theory of the social transmission of knowledge requires the transmitted knowledge to be socially verifiable, that is, to be subject to those means of confirmation that pertain to the social system. Unfortunately, some kinds of religious knowledge are not socially verifiable; therefore, they cannot be transmitted via Greco's social mechanism. The author concludes that Greco's theory turns out to be applicable to the socially verifiable religious testimonies, and not applicable to the rest.

**Keywords:** virtue epistemology, epistemic burden, social transmission of knowledge, social verification

В своем ответе я не стану полемизировать с Джоном Греко, но постараюсь показать, что его концепция социальной передачи свидетельского знания нуждается в дополнительном критерии социальной верифицируемости знания и, как следствие, имеет ограниченные возможности применения к области религиозного знания. Но прежде чем приступить к изложению своих доводов, я кратко перечислю три компонента эпистемологической концепции Джона Греко, необходимых мне для обоснования критерия социальной верифицируемости.

Во-первых, следует сказать несколько слов об эпистемологической установке, известной под названием «эпистемология добродетелей» (*virtue epistemology*). В традиционной эпистемологии форми-



вание знания рассматривается как сбор и оценка данных, в то время как в эпистемологии добродетелей формирование знания рассматривается более широко и связывается с интеллектуальными качествами («добродетелями») познающих субъектов или сообществ. Джон Греко является одним из ведущих теоретиков эпистемологии добродетелей. Он придерживается ее релейабилитской трактовки (*virtue reliabilism*), при которой основной упор делается на применении эпистемически надежных когнитивных процедур и способностей<sup>1</sup>. Стоит отметить, что в обсуждаемой статье Греко старается избегать явных ссылок на «добродетельный» подход, стремясь сделать ее приемлемой и для сторонников других теорий. Тем не менее полностью скрыть следы этого подхода ему все же не удастся, поскольку его теория во многом зависит от оценки надежности тех или иных когнитивных действий. Я полагаю, что нет никакого смысла утаивать «добродетельное» основание его теории, но напротив, его следует раскрыть и активно использовать.

Вторым необходимым нам компонентом теории Греко является представление о коммуницируемости знания. Традиционная эпистемология рассматривала знание как то, что каждый субъект формирует для себя самостоятельно. Однако в последнее время появилось новое направление – эпистемология свидетельства, где знание рассматривается как нечто, что может быть принято человеком в уже готовом виде. Одним из родоначальников современной эпистемологии свидетельства стал Майкл Велборн, который, опираясь на работы Дж. Л. Остина, заявил, что «знание передаваемо, коммуницируемо» (*“knowledge is transmissible, communicable”*) [Welbourne, 1979, p. 3]. Этот подход не исключает процесса формирования знания на основании оценки данных, но допускает существование альтернативного процесса, при котором субъект не формирует свое мнение самостоятельно, а принимает готовое знание через свидетельство.

Третьим важным для нас компонентом является идея социального переноса эпистемического бремени и предложенная Греко «модель информационной экономики». Согласно этой модели в социальных системах происходит нечто подобное общественному договору: большинство членов общества передают часть своей эпистемической ответственности специально назначенным людям. Благодаря такой эффективной организации одни люди занимаются сбором и распространением информации, а другие занимаются своими делами и при этом содержат первых. Для нас здесь важно то, что подобная структура позволяет большинству людей оставаться эпистемически добродетельными познающими субъектами несмотря на то, что они выполняют лишь малую часть той работы, которая необходима для добродетельного познания.

<sup>1</sup> См., например, его недавнюю статью: [Greco, 2017].



Если собрать эти три компонента в единую концепцию, то перед нами встанут новые вопросы: каким образом в социальной системе обеспечивается надежность свидетельств, распространяемых специально назначенными добытчиками знания? И каковы свойства того знания, которое они распространяют? Ответом на эти вопросы будет введение в теорию Греко дополнительного параметра – критерия социальной верифицируемости знания.

Социальные системы, в рамках которых происходит описанная Греко передача знания, не предназначены для передачи любого знания. Сами по себе люди могут доверять каким угодно свидетельствам, но социально обусловленное эпистемически добродетельное доверие ограничивается лишь теми свидетельствами, чья достоверность гарантирована системой. Каждая социальная система отвечает лишь за свой, особый вид знания. Так, например, ученые распространяют научное знание, журналисты сообщают о происшествиях, друзья делятся личной информацией. Сфера влияния каждой социальной системы ограничена лишь ее собственным видом знания. Мы не признаем авторитет ученых в вопросах, выходящих за рамки науки, и не считаемся с моральными оценками журналистов по поводу описываемых ими событий. Мы, например, вполне можем доверять свидетельствам профессора Стивена Хокинга о квантовой гравитации, но нам не следует полагаться на его свидетельство о смерти философии<sup>2</sup>. Точно так же я могу поверить рассказу друга о его личных переживаниях, но мне не следует полагаться на его мнение при выборе лекарства. Всякое эпистемически добродетельное социальное доверие должно оставаться в эпистемических рамках сферы деятельности социальной системы.

Социальная система назначает конкретных людей добывать знание для общего пользования, и эта же система следит за тем, чтобы добытое ими знание было надежным во избежание дискредитации всей системы. Для соблюдения подотчетности добытчиков знания в каждой системе учреждаются некие механизмы верификации распространяемой ими информации. Наше доверие к этой информации основывается не столько на личной добропорядочности самих добытчиков, сколько на вере в то, что система осуществляет непрерывную верификацию всех распространяемых ею свидетельств. Например, мы полагаемся на публикации в научных журналах именно потому, что система гарантирует их надежность; мы рассчитываем, что даже если какая-то опубликованная информация окажется ошибочной, то это немедленно будет предано огласке. Мы доверяем нашим друзьям во имя нашей дружбы, даже если знаем, что они часто обманывают кого-то другого; но как только мы выясним, что они солгали нам, нашей дружбе будет нанесен непоправимый урон. Верификация свиде-

<sup>2</sup> “Philosophy is dead” [Hawking, 2010, p. 13].



тельств и подотчетность добытчиков знания – это не дополнительный бонус социальной системы передачи знания, а ее неотъемлемая составляющая. Именно поэтому доверие ее свидетельствам является эпистемической добродетелью; в противном случае оно было бы не добродетелью, а небрежностью.

Итак, механизм социальной передачи распространяется только на ту область знания, которая присуща данной социальной системе, и именно это знание подвергается системной верификации. Этот процесс проверки и подтверждения знания, распространяемого внутри социальной системы, далее будет обозначаться как «социальная верификация» или «внутренняя верификация»<sup>3</sup>. Социальная верификация осуществляется только членами социальной группы, и ее средства присущи лишь этой социальной группе. Посторонний человек не может принять участия в процессе социальной верификации, и она может осуществляться только теми средствами, которые присущи данной системе.

Очевидно, что социальная верификация возможна лишь в том случае, когда передаваемое знание может быть верифицировано теми средствами, которые присущи данной социальной группе. Знание, которое может быть успешно подвергнуто социальной верификации, далее будет называться «социально верифицируемым» или «внутренне верифицируемым». Здесь необходимо сразу же уточнить, чем понятие социальной верифицируемости отличается от позитивистского понятия верифицируемости. Когда позитивисты говорят о верифицируемости как о критерии осмысленности пропозиций, их не интересует социальный контекст. Позитивистская верифицируемость, будь то «сильная» (эмпирическая) или «слабая» (индуктивная)<sup>4</sup>, подразумевает возможность для любого человека получить убедительное доказательство верифицируемой пропозиции общепринятыми средствами. Нас же интересуют социальные механизмы проверки и подтверждения распространяемого знания, а не позитивистская борьба за осмысленность пропозиций. Социальная верифицируемость знания определяется лишь теми методами, которые применяются внутри данной социальной группы, в отличие от позитивистской верифицируемости, которая подразумевает применение общепринятых эмпирических и индуктивных методов. В этой связи будет уместно отличать «внутреннюю верифицируемость», ограниченную применением лишь тех методов, которые присущи социальной группе, от «внешней верифицируемости», позволяющей применять универсальные эмпирические и индуктивные методы проверки.

<sup>3</sup> Дополнительный термин «внутренняя верификация» понадобится далее для противопоставления социальной верификации и «внешней» верификации, которую было бы нелепо называть «антисоциальной», «асоциальной» или «внесоциальной».

<sup>4</sup> См., например, классическую работу А. Дж. Айера [Ayer, 1946, p. 9].



Теперь нам предстоит выяснить, как эти принципы помогают понять механизм социальной передачи *религиозного* знания. Традиционная претензия, *предъявляемая* к религиозным свидетельствам, состоит в том, что они, в отличие от научного или обыденного знания, не могут быть верифицированы. Но, как мы уже выяснили, для того, чтобы какое-то знание могло стать предметом социальной передачи, оно должно обладать свойством внутренней верифицируемости. Получается, что если религиозные свидетельства никак не верифицируемы, то они не могут распространяться с помощью механизмов социальной передачи знания. Данный аргумент можно представить следующим образом.

### **Аргумент от неверифицируемости.**

- (1) Социальная передача знания возможна только тогда, когда передаваемое знание является внутренне верифицируемым.
- (2) Никакое религиозное знание не является верифицируемым. Следовательно,
- (3) Социальная передача религиозного знания невозможна.

Если принять этот аргумент, то тогда вся затея Джона Греко применить социальный подход к защите религиозного знания окажется безнадежной. Но можно ли как-то его опровергнуть?

По-видимому, посылка (2) является ложной, по крайней мере, в ее текущей формулировке. Далеко не всякое религиозное знание является неверифицируемым: какое-то религиозное знание вполне верифицируемо, какое-то, действительно, совсем не верифицируемо, а какое-то занимает некую промежуточную позицию. Чтобы продемонстрировать это интуитивное предположение я использую стратегию Джона Греко и приведу свои «шесть примеров» религиозного знания.

**Пример 1.** Бог исцелил Наташу от мигрени.

**Пример 2.** В России всегда будут истинные верующие вплоть до Страшного суда.

**Пример 3.** Иисус исцелил тещу Петра.

**Пример 4.** Будет Страшный суд.

**Пример 5.** Брат Борис совершает чудесные исцеления.

**Пример 6.** Страшный суд случится в 2017 г.

Рассмотрим эти примеры с точки зрения их верифицируемости. Примеры 1 и 2 очевидно неверифицируемы. Ни один человек никаким способом не сможет ни подтвердить, ни опровергнуть их истинность. Примеры 3 и 4 иного рода: нехристиане, вероятно, также сочтут их неверифицируемыми, однако христиане скажут, что эти утверждения можно достоверно обосновать ссылками на Библию и учение церкви, т. е. верифицировать внутрицерковными методами. Примеры 5 и 6 могут быть верифицированы как христианами, так и нехристианами общепринятыми эмпирическими методами.



Примеры 3 и 4 представляют собой «внутренне верифицируемое» знание. Этот вид знания принадлежит конкретной социальной группе – христианской церкви. Эта группа ответственна за порождение, верификацию и распространение этого знания среди своих членов. У нее есть свои собственные строгие методы проверки источников происхождения распространяемой информации и ее соответствия церковным нормам. Если какое-то свидетельство проходит надлежащую проверку, то оно получает соответствующее официальное подтверждение, и члены церкви могут относиться к нему с полным доверием.

Примеры 5 и 6 представляют собой эмпирически верифицируемые свидетельства. Их верифицируемость является «внешней», т. е. их истинность могут проверить не только члены церкви. При этом эмпирически верифицируемые свидетельства не являются внутренне верифицируемыми, т. к. общепринятые методы эмпирической проверки не принадлежат ни церкви, ни какой-либо иной социальной группе.

Таким образом, посылка о том, что никакое религиозное знание не является верифицируемым, неверна. Некоторое религиозное знание неверифицируемо (примеры 1 и 2), другое является внутренне верифицируемым (примеры 3 и 4), а третье – внешне верифицируемым (примеры 5 и 6). Очевидно, что наш аргумент от неверифицируемости требует уточнения. Если сформулировать его отдельно для каждого из этих трех видов религиозного знания, то станет ясно, что он по-прежнему будет иметь силу в случаях неверифицируемого и внешне верифицируемого знания, но окажется недействительным в случае внутренне верифицируемого религиозного знания. Этот вид знания обладает теми свойствами, которые необходимы для успешной социальной передачи в религиозном сообществе. Именно этот вид религиозного знания описывается теорией Джона Греко и может рассматриваться наравне с любым другим профессиональным знанием. Именно к этому виду знания может быть применена предложенная Греко защита от скептических аргументов. И я полагаю, что теория Греко имеет прекрасные перспективы для дальнейшей работы с этим видом свидетельского знания.

Но как же быть с дисквалифицированными примерами неверифицируемых и внешне верифицируемых свидетельств: действительно ли они являются совершенно непригодными для социальной передачи? Для начала разберемся с внешне верифицируемыми религиозными свидетельствами. Как уже было сказано, средства их верификации общедоступны и не подразумевают принадлежности к какой-либо религиозной группе. Другими словами, в них нет никакой религиозной специфики. Информация о том, что некий брат Борис (пример 5) способен исцелять болезни, может быть проверена и распространена кем



угодно, но при этом она будет распространяться не как *религиозное* знание, а как обыденное. Таким образом, эмпирически верифицируемое знание является вполне пригодным для социальной передачи, но социальные границы распространения этого знания не будут ограничиваться религиозной общиной, и эта передача, согласно теории Греко, не будет социальной передачей *религиозного* знания.

Теперь рассмотрим неверифицируемые религиозные свидетельства. С одной стороны, такие свидетельства могут исполнять роль свидетельских данных. Люди могут свободно делиться свидетельствами о своих религиозных переживаниях, и их слушатели будут сами оценивать надежность этих свидетельств и самостоятельно формировать собственные обоснованные мнения на основании оценки данных. Но такая ситуация выходит за рамки обсуждаемого подхода, поскольку в этом случае мы имеем дело с возникновением знания, а не с его передачей. С другой стороны, что происходит в той ситуации, когда слушатель не оценивает достоверность данных, а просто принимает религиозное свидетельство от человека, которому он доверяет, например, от друга, родителя или учителя? Может ли такая ситуация быть примером социальной передачи религиозного знания? Я полагаю, что нет.

Для того чтобы обосновать мой отрицательный вердикт, мне потребуется обратиться к идее переноса эпистемического бремени при социальном распространении знания. Такой перенос является неотъемлемой составляющей механизма социальной передачи. Социальная передача знания возможна лишь потому, что общество позволяет переложить часть эпистемического бремени с тех, кто принимает свидетельство, на тех, кто добывает для них знания. Именно благодаря этому переносу «беззаботное доверие» слушателей оказывается эпистемической добродетелью. Если же добытчики знания не берут на себя эту часть чужого бремени, то это дискредитирует всю систему. Поэтому всякий, кто хочет выступить в роли добытчика знания в социальной системе, должен взять на себя дополнительные социальные обязательства. В этом случае голословного свидетельства о собственных верованиях уже не будет достаточно, поскольку от свидетеля ожидают более качественной эпистемической работы. Для иллюстрации сравним два возможных варианта свидетельства исцелившейся от мигрени Наташи из нашего примера 1:

(СН1) Бог исцелил меня от мигрени.

(СН2) Моя мигрень прекратилась. Я верю, что это сделал Бог.

Наташа вполне могла бы ограничиться личным свидетельством СН2, обладающим достаточной эпистемической достоверностью для социальной передачи тем людям, которые ей доверяют, например, ее друзьям или родным. Но предположим, что Наташа намерена выска-





зять смелое заявление СН1 доверяющему ей другу, который при этом входит с ней в одну религиозную группу. Свидетельство СН1, в отличие от СН2, является не личным, а религиозным. Но дружба, как неформальная социальная система, не предназначена для передачи религиозного знания, даже в том случае, когда друзья принадлежат к одной религиозной общине. Что же может сделать Наташа для того, чтобы ее религиозное свидетельство СН1 оказалось эпистемически приемлемым для социальной передачи другу? Боюсь, что ничего. Поскольку Наташа не является уполномоченным специалистом по религиозным вопросам, ее свидетельство нуждается в экспертном подтверждении. Но ее свидетельство СН1 неверифицируемо, поэтому никакой эксперт не сможет проверить и подтвердить ее слова. Без получения соответствующего подтверждения Наташа не сможет выполнить возложенную на нее часть эпистемической работы и поэтому не сможет выступить в роли добытчика знания для религиозной социальной системы.

Что произойдет в том случае, если Наташа проигнорирует свои эпистемические обязанности и станет безответственно распространять свое неверифицируемое свидетельство СН1? В таком случае ее слушатели, будучи эпистемически добродетельными, сразу поймут, что ее положение в обществе не позволяет делать подобные заявления, и не примут ее свидетельство как религиозное знание. Как уже было сказано выше, они могут принять его как свидетельские данные, оценить их достоверность и составить собственное мнение, но тогда это не будет примером социальной передачи знания.

Таким образом, мы вынуждены признать, что ни неверифицируемые, ни внешне верифицируемые религиозные свидетельства не могут быть предметом социальной передачи религиозного знания, что существенно ограничивает возможности применения предложенной Джоном Греко теории социальной передачи свидетельского знания к сфере религиозных свидетельств.

В заключение я бы хотел затронуть два вопроса, которые Греко оставляет открытыми для дискуссии в конце своей статьи. Во-первых, он задается вопросом о том, каковы условия для успешной институциональной передачи знания. Греко предполагает, что институциональная передача зависит от эпистемического авторитета, который, в свою очередь, зависит от морального авторитета. Я позволю себе не согласиться с этим предположением. Если мы хотим оставаться в рамках предложенного социального подхода, тогда нам не следует забывать о том, что эпистемический авторитет определяется тем местом, которое человек занимает в системе получения и передачи знания. Социальная система назначает определенных людей добывать знания, и она же следит за тем, какие знания они распространяют. Система определяет их эпистемическую надежность на основании их



свидетельств. Кроме того, система охраняет только свой, присущий ей вид знания, и делает это своими специфическими средствами, и не контролирует распространение какого-либо иного знания. Добытчики религиозного знания не отвечают перед системой распространения религиозного знания за какие-либо нерелигиозные свидетельства, распространяемые ими по иным механизмам передачи. Назначенные добытчики религиозного знания могут независимо от религиозной системы беспрепятственно высказывать неадекватные научные гипотезы, весьма прихотливо освещать события в мире и даже лгать своим друзьям, оставаясь при этом надежными источниками получения религиозного знания. Поэтому когда католические епископы вовремя не сообщили о сексуальных скандалах, то это, возможно, подорвало их пастырский авторитет, но вряд ли как-то отразилось на их эпистемическом авторитете. Но как только они начнут распространять религиозные свидетельства, противоречащие учению церкви, их эпистемический авторитет будет дискредитирован вне зависимости от их морального авторитета.

Второй вопрос касается дополнительных условий, необходимых для успешной передачи религиозного знания. Джон Греко проводит различие между «межличностными», «неформальными социальными» и «формальными институциональными» отношениями и между свойственными им видами социальной передачи знания. Он полагает, что обычно социальные передачи в рамках этих отношений предполагают наличие компетентности, доверия, добросовестности и авторитета. Когда речь заходит о специфике передачи именно религиозного знания, Греко задается вопросом: «Что же еще требуется?» Это вопрос подразделяется на три: каковы условия успешной *межличностной* передачи знания, способны ли социальные нормы *неформальных* религиозных сообществ гарантировать передачу религиозного знания, и каковы условия для успешной *институциональной* передачи знания.

На основании всего вышесказанного можно утверждать, что необходимым дополнительным условием для любой успешной социальной передачи религиозного знания является внутренняя верифицируемость этого знания. Вне зависимости от того, передается ли знание межличностным, неформальным или институциональным путем, это знание должно быть верифицируемым с помощью стандартных для данной религии средств. Другими словами, необходимые требования для межличностной передачи религиозного знания включают все общие требования для межличностной передачи (компетентность, доверие, и т. п.) плюс требование внутренней верифицируемости; то же самое относится и к неформальной, и к институциональной передаче. Вне зависимости от того, от кого исходит религиозное свидетельство – от друга ли, или от члена неформальной общины, или даже



с амвона, – если это свидетельство неверифицируемо, то его следует принимать не как знание, а лишь как подлежащие критической оценке свидетельские данные.

### Список литературы

Ayer, 1946 – *Ayer A.J. Language, Truth and Logic*. L.: Victor Gollancz Ltd, 1946. 160 p.

Greco, 2017 – *Greco J., Reibsam J. Reliabilist Virtue Epistemology // Oxford Handbook of Virtue / Ed. by N. Snow*. N. Y.: Oxford University Press, 2017. forthcoming. URL: <https://sites.google.com/a/slu.edu/john-greco> (дата обращения: 05.05.2017).

Hawking, 2010 – *Hawking S., Mlodinow L. The Grand Design*. L.: Bantam Press, 2010. 256 p.

Welbourne, 1979 – *Welbourne M. The Transmission of Knowledge // The Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 29. No. 114. P. 1–9.

### References

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz Ltd, 1946. 160 pp.

Greco, J., Reibsam, J. “Reliabilist Virtue Epistemology”, in: N. Snow (ed.). *Oxford Handbook of Virtue*. New York: Oxford University Press, 2017, forthcoming. [<https://sites.google.com/a/slu.edu/john-greco>, accessed on 05.05.2017].

Hawking, S., Mlodinow, L. *The Grand Design*. London: Bantam Press, 2010. 256 pp.

Welbourne, M. “The Transmission of Knowledge”, *The Philosophical Quarterly*, 1979, Vol. 29, No. 114, pp. 1–9.

## ЗНАНИЕ ОТ СВИДЕТЕЛЬСТВА: НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ

**Гагинский Алексей Михайлович** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Автор ставит ряд вопросов относительно теории Дж. Греко, который различает два вида свидетельского знания: свидетельство как приобретение знания и свидетельство как распространение. В частности, автор высказывает сомнения в том, что указанное различие является непротиворечивым и, следовательно, полезным для современной эпистемологии. В результате делается вывод о том, что теория Дж. Греко нуждается в уточнениях, без которых она будет либо тривиальной, либо ошибочной.

**Ключевые слова:** знание, свидетельство, Дж. Греко, авторитет, эпистемология

## TESTIMONIAL KNOWLEDGE: SOME PROBLEMS

**Alexey Gaginsky** – PhD in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The author discusses a number of questions about the theory of John Greco, who distinguishes two types of testimonial knowledge: testimony as transmission of knowledge and as distributing of information. The author expresses doubts that this difference is consistent and, therefore, useful for epistemology. He argues that John Greco's theory needs some refinements without which it will be either trivial or erroneous.

**Keywords:** knowledge, testimony, John Greco, authority, epistemology

Сначала мне хотелось бы сказать несколько слов о том, что статья Дж. Греко представляет несомненный, с моей точки зрения, даже насущный, интерес, после чего я перейду к более обстоятельному критическому рассмотрению основной части его работы.

В заключении Дж. Греко ставит вопрос об условиях институциональной передачи знания. Среди важнейших предпосылок такого способа передачи он выделяет наличие авторитета, что особенно важно в отношении религиозной эпистемологии (да и религиозной веры вообще). При этом автор справедливо замечает, что эпистемический статус религиозного авторитета зависит от его морального статуса, поскольку безнравственным людям и институтам не доверяют, не считают, что они могут сообщать истину. Будучи американцем, Дж. Греко приводит в пример католическую церковь в США, которая, стремясь сохранить эпистемический авторитет, покрывала сексуальные домогательства священников, что в результате привело к тому, что моральный и, как следствие, эпистемический авторитет Церкви – безотносительно к какому-либо научно-техническому прогрессу, чисто на бытовом уровне – был существенно подорван. В конце концов,



автор делает вывод: «Соответственно, епископы должны отвечать за причиненный ими эпистемический ущерб Церкви, как и за более очевидный нанесенный моральный ущерб» [Греко, 2017, с. 44].

Все это заслуживает внимания уже потому, что в отечественной культуре, насколько мне известно, такого рода вопросы никогда не обсуждались с точки зрения эпистемологии, вследствие чего выражения вроде «эпистемический ущерб Церкви» звучат несколько непривычно. Тем не менее, учитывая особенности российского общества, такого рода обсуждение представляется крайне насущным в свете позиции Московского Патриархата – крайне активной по одним общественным вопросам и крайне пассивной по другим. Более того, такое обсуждение требуется самой системой ценностей, которую исповедует РПЦ, являясь преемницей древней святоотеческой традиции. Дело в том, что само понятие «Отец Церкви», которое является базовым для православного богословия, включает в себя представление об авторитете (см.: [Столяров, 2004, с. 15–20]), куда включаются как моральный, так и эпистемический аспекты. Именно поэтому отсутствие рефлексии относительно эпистемической ответственности заставляет поставить вопрос о верности нынешнего курса РПЦ своей собственной традиции. Впрочем, в этом нет ничего нового: история христианства представляет собой постоянную борьбу за то, чтобы соответствовать своему высокому имени. При этом следует отметить, что преимущество эпистемологии религиозной веры заключается в том, что это подход научный и беспристрастный, опирающийся на логику, а потому не имеющий какого-либо предубеждения относительно рассматриваемого предмета. Я думаю, не будет преувеличением сказать, что для нынешних российских реалий такого рода обсуждение является насущной необходимостью и статья Дж. Греко в этом отношении приходится как нельзя кстати. Иными словами, у Церкви не должно быть эпистемических льгот, подобных налоговым.

Теперь я перехожу к обсуждению теоретической части статьи.

В современной эпистемологии имеется трудность, именуемая проблемой демаркации, связанная с вопросом о том, что можно считать знанием, ибо таковым нередко объявляется то, что не следовало бы объявлять, и наоборот, порою не называется знанием то, что следовало бы назвать. В результате возникает скептическая тенденция, для преодоления которой Дж. Греко предлагает различать два вида свидетельского знания (*testimonial knowledge*)<sup>1</sup>. А именно, он обращает внимание на то, что в одних случаях *свидетельство* (*testimony*) является способом *приобретения* знания, тогда как в других оно служит для его *распространения*. Насколько можно судить, данное различие является основой для последующих выводов автора, вследствие чего именно эту дифференцию и следует рассмотреть в первую очередь.

<sup>1</sup> Как отмечает И.Т. Касавин: «“Testimony” – слово, собственно философского значения которого, как это нередко бывает, не найти в словарях» [Касавин, 2013, с. 49].



1. Хотя различие двух видов свидетельского знания выглядит достаточно изящно, следует поставить вопрос о том, насколько оно соответствует действительности. К примеру, когда я читаю статью Дж. Греко «Свидетельство и передача религиозного знания», какого рода свидетельство имеет место? С одной стороны, с помощью данной статьи определенные идеи *распространяются* в научном сообществе, благодаря чему и я ознакомился с ними; с другой стороны, свидетельство автора является для меня не чем иным, как *приобретением* некоторого знания. Отсюда следует, что в случае чтения статьи распространение и приобретение знания совпадают. А это побуждает поставить вопрос о том, насколько легитимно данное различие, ведь если нет четкого критерия, на основании которого какое-либо свидетельство можно отнести к тому или иному виду знания, то само это различие оказывается проблематичным. Скажу более резко: если мы не можем в каждой конкретной ситуации определить, каким видом знания является поступающая информация, то различие указанных видов знания оказывается бесполезным.

Приведу еще один пример. Когда сын возвращается из школы и отец спрашивает у него, какую оценку он сегодня получил, речь идет о приобретении или распространении знания? Согласно Дж. Греко, их диалог следует отнести скорее к виду распространения знания. Однако сын может быть заинтересован в том, чтобы скрыть свое разгильдяйство, если таковое имело место, тогда как отец, напротив, стремится к тому, чтобы получить правдивую картину того, что было в школе. В их диалоге присутствуют оба вида свидетельского знания, поскольку один участник распространяет информацию, тогда как другой приобретает. В результате остается неясным, как должен быть квалифицирован этот диалог.

Эта ситуация приводит к необходимости рассмотреть еще один аспект теории Дж. Греко, который в обсуждаемой статье не учитывается.

2. Исходя из примеров, которые приводит автор статьи, можно заметить, что один участник диалога [1] всякий раз занят распространением, или передачей знания, тогда как другой [2] – его приобретением. В примерах Дж. Греко передачей знания [1] заняты: очевидец, соискатель, прохожий, приятель, учительница и мать, распространяющие информацию, т. е. передающие знание, которым они уже обладают; с другой стороны, приобретают знания [2] следующие персонажи: следователь, работодатель, путешественник, организатор вечеринки, ученик и ребенок – все они приобретают новую информацию, неизвестную им прежде. Иными словами, всякий раз приобретает один, а распространяет другой. Но если люди, подпадающие под категорию [1], лишь транслируют то, что они уже знают, то очевидно, что они ничего не познают и, следовательно, распространение знания не может считаться одним из видов познания. Кажется, автор не заме-



чает этого, что приводит к некоторым трудностям. Поясняя приведенные примеры, Дж. Греко пишет: «Разумеется, совсем не очевидно, как трактовать эти случаи: а именно не совсем ясно, на что следовало бы указать в отношении *каждого* из них. ...Это так потому, что во всех случаях к слушающим предъявляются совершенно разные требования» [Греко, 2017, с. 28]. Ясно, что только к *слушающим* (воспринимающим информацию) предъявляются эпистемические требования, потому что только слушающие познают, т. е. приобретают знания, именно к ним и предъявляются различные требования. Однако слушающими являются только люди из категории [2], тогда как под категорию [1] подпадают *говорящие* (сообщающие информацию), уже обладающие знанием, которые ничего не приобретают в эпистемическом отношении. Это приводит к двум выводам.

**а.** Если источник информации считается надежным, полагает Дж. Греко, то имеет место распространение знания, а если ненадежным, то приобретение. Но в таком случае результат будет достаточно тривиальным, ибо очевидно, что надежным источникам знания мы доверяем больше, чем ненадежным, вследствие чего и требования к ним предъявляются разные. Более того, на этом основании еще нельзя утверждать, как делает автор, что знания, полученные из надежного источника, не составляют единого вида с теми знаниями, которые получены из ненадежного.

**б.** Ошибочно называть действия по передаче знания, или распространению информации, одним из видов знания от свидетельства, потому что требования эпистемического характера предъявляются только к слушающим, подпадающим под категорию [2], которые *всегда приобретают* определенную информацию, тогда как тот, кто эту информацию распространяет, т. е. попадает в категорию [1], ничего не познает и поэтому к нему не могут предъявляться требования, которые предъявляются к познающему субъекту.

Вероятно, одним из слабых мест теории Дж. Греко является сам язык, на котором обсуждается данная проблематика, поскольку выражения типа *testimonial evidence* (свидетельские данные), *testimonial tradition* (традиция свидетельствования), *transmission of knowledge* (передача знания), *distributing information* (распространение информации) и др. уводят от понимания того, что свидетельская, т. е. дистрибутивная функция, или деятельность, не входит в понятие знания, но представляет собой отдельный сопутствующий процесс, вследствие чего к нему естественным образом применяются иные требования, отличные от тех, которые применяются к деятельности по приобретению знания, т. е. к познанию. Дж. Греко замечает это различие, но делает отсюда не вполне корректный, с моей точки зрения, вывод о том, что приобретение и распространение являются двумя видами свидетельского знания (*testimonial knowledge*), тогда как *деятельность по*



*распространению* информации не является видом знания. В связи с этим я полагаю, что само выражение *testimonial knowledge* нуждается как минимум в уточнении.

По-видимому, Дж. Греко ощущает эту трудность, поэтому вместо категории «слушающий» в статье появляется новое понятие – *система*, в которую уже включаются как слушающий, так и говорящий, что иллюстрируется рисунком 1 [Греко, 2017, с. 32]. Однако понятие «системы» в данном случае проблематично:

а) если в систему включается как воспринимающий (слушающий), так и распространяющий (говорящий) информацию, то нельзя говорить о *проникновении* информации в систему, потому что она уже присутствует в ней в лице говорящего;

б) если в понятие системы включается только слушающий, то не трудно заметить, что ни один человек, подпадающий под категорию [2], сам по себе не является системой, т. к. это понятие возникает только в смысле взаимодействия говорящего и слушающего, но против этого см. предыдущий пункт.

Исходя из этого следует заключить, что теория Дж. Греко нуждается в уточнении, без которого она будет либо тривиальна, либо ошибочна, точнее говоря, то и другое вместе.

3. Следует обратить внимание еще и на то, что теория Дж. Греко ничего не говорит об истинности или ложности знания, с которым она имеет дело. Это приводит к угрозе, что она будет оправдывать заблуждения, которые распространяются между людьми, что и порождает проблему демаркации. Автор пишет: «Резонно сделать так, чтобы информация, однажды пропущенная в систему, получившая печать как “пригодная к использованию” или “пригодная для того, чтобы стать основой действия”, распространялась относительно свободно» [Греко, 2017, с. 28]. В самом деле, в быту мы часто принимаем без какой-либо проверки поступающую информацию, но это так лишь потому, что мы заранее идентифицировали источник этой информации как надежный, а ее ценность – как сравнительно низкую. Однако даже к надежному источнику предъявляются повышенные требования, когда речь идет о жизненно важной информации. Кроме того, едва ли можно сомневаться в том, что информация, пропущенная однажды в систему, может устареть и превратиться в заблуждение. Тем не менее, исходя из теории различия между распространением и приобретением знания от свидетельства, такое заблуждение нужно будет считать именно знанием, даже если оно уже перестало быть таковым.

Приведу пример. Геоцентрическая модель Вселенной, пропущенная однажды в систему и получившая печать как «пригодная к использованию», вряд ли должна на этом основании свободно распространяться в школах под видом истинной. Сюда следует отнести и астрологические прогнозы, которые совершенно свободно распро-





страняются в средствах массовой информации, однако не являются знаниями, хотя и выдаются за таковые. Это относится и к бесчисленному множеству мифов, распространяющихся в обыденной жизни. Все это заставляет усомниться в продуктивности предлагаемой Дж. Греко теории, а также наводит на мысль, что к свидетельскому знанию, которое распространяется относительно свободно, зачастую следует предъявлять не меньшие требования, чем к приобретению знания. Иными словами, обращение к понятию системы ничего не меняет в плане эпистемической требовательности. Конечно, информация, однажды пропущенная в систему и получившая печать как «пригодная к использованию» или «пригодная для того, чтобы стать основой действия», естественным образом распространяется более свободно, нежели какая-либо новая информация, которая нуждается в проверке. Но наши представления о мире меняются, да и сам мир непостоянен, вследствие чего и возникает проблема демаркации, ибо многое из того, чему учили в школах и университетах в прошлом, уже не может быть квалифицировано как знание. Следовательно, даже информация, получившая печать как «пригодная к использованию», полученная из надежного источника, еще не может считаться знанием, ибо очевидное не значит истинное.

4. Иначе говоря, распространение знания также не представляет собой единого вида, но может быть разделено по меньшей мере на несколько подвидов, в зависимости от объема, ценности и актуальности информации. Поясню опять-таки на примерах.

Критерий объема: слова матери о том, что в холодильнике есть молоко, касаются небольшого круга лиц, заинтересованных в этом; однако рассказ учителя, что Англия расположена западнее Франции, затрагивает намного большее число людей, причем не только школьников. Резонно предположить, что информация меньшего объема должна подвергаться меньшей проверке, нежели информация большего объема, от которой зависит большее количество людей. Тем более это относится к той информации, которая включается в научную картину мира и так или иначе затрагивает вообще всех людей.

Критерий ценности: два школьника на уроке узнают о том, что Англия расположена западнее Франции, при этом один ученик не придает этой информации никакого значения, тогда как другой очень заинтересовался (допустим, он мечтает стать путешественником), поэтому, придя домой, он открывает карту и проверяет, действительно ли это так и насколько Лондон дальше от Москвы, чем Париж. Одной и той же информации придается разная ценность, вследствие чего к ней предъявляются разные требования: в первом случае она просто принимается на веру, во втором она проверяется и уточняется. Но как в таком случае определить, распространение или приобретение имеет место на уроке географии? Приведу еще пример. Мать сообщает



сыну, что в холодильнике есть молоко, а заодно добавляет, что из-за протечки трубы в доме отключена горячая вода. Сын не придает никакого значения наличию молока в холодильнике, но его приводит в сильное волнение сообщение об отсутствии горячей воды, потому что через час у него свидание. Сын пулей летит в ванную, чтобы удостовериться, действительно ли нет горячей воды и ему придется идти на первое свидание с грязной головой. Информация, которая в другой ситуации была бы воспринята совершенно иначе, в данном случае заставляет мозг молодого человека напряженно работать, потому что он оценивает ее как более важную, чем наличие молока в холодильнике.

Критерий актуальности: каким образом теория различия распространения и приобретения знания может приблизить нас к истине? Если это научная теория, которая должна приблизить нас к решению проблемы демаркации, то она должна быть ориентирована на истину, однако в теории Дж. Греко этого, как кажется, не прослеживается.

Отсюда следуют, по меньшей мере, два вывода:

1) различие видов знания, предлагаемых автором статьи, может зависеть от случайного стечения обстоятельств, а потому не является обязательным и необходимым, вследствие чего на этом основании проблематично строить научную теорию;

2) знания, полученные от свидетельства-распространения, не представляют собой единого вида.

Подводя итог, следует сказать, что теория Дж. Греко нуждается в существенных уточнениях, без которых она остается уязвимой для критики. Однако это не умаляет ценности некоторых пронизательных выводов, которые делает автор статьи.

### Список литературы

Греко, 2017 – *Греко Дж.* Свидетельство и передача религиозного знания // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2017. Т. 53. № 3. С. 19–47.

Касавин, 2013 – *Касавин И.Т.* Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 46–57.

Столяров, 2004 – *Столяров А.А.* Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. 158 с.

### References

Greco, J. “Svidetel’stvo i peredacha religioznogo znaniya” [Testimony and the transmission of religious knowledge], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2017, Vol. 53, No. 3, pp. 19–47. (In Russian)



Kasavin, I. T. “Znanie i kommunikatsiya: k sovremennym diskussiyam v analiticheskoi filosofii” [Knowledge and communication: contemporary discussions in analytical philosophy], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 6, pp. 46–57 (In Russian)

Stolyarov, A. A. *Patrologiya i patristika* [Patrology and Patristics]. Moscow: GLK, 2004. 158 pp. (In Russian)

## КРИТИКА СВИДЕТЕЛЬСКОГО ЗНАНИЯ С ПОЗИЦИИ ВНЕШНЕГО НАБЛЮДАТЕЛЯ: АРГУМЕНТ ОТ УДАЧИ И ПРОБЛЕМА РАЗНОГЛАСИЯ

**Маслов Денис Константинович** – младший научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Ассистент. Новосибирский государственный университет экономики и управления. Российская Федерация, 630099, г. Новосибирск, ул. Каменская, 56; e-mail: denn.maslov@gmail.com

В данной работе анализируется концепция свидетельского знания Дж. Греко, с помощью которой он отвергает три скептических аргумента против религиозного знания. Профессор Греко выстраивает концепцию так, что наличие истинного религиозного мнения уже предполагается в пределах религиозного сообщества, а обоснованность такого мнения в пределах данной концепции зависит от надежности их трансляции. Автор проблематизирует идеи Дж. Греко и представляет скептические аргументы, касающиеся вопроса изначального возникновения некоторого обоснованного мнения и проблемы определения истинности религиозного мнения ввиду разногласия. Предварительно автором выделяются три момента: 1) различие позиций внешнего и внутреннего по отношению к некоторому религиозному сообществу наблюдателей, 2) отсутствие индуктивных (эмпирических) данных как условия проверяемости истинности религиозных мнений и 3) момент различия возникновения мнения и распространения уже известного мнения в пределах сообщества. В своей критике автор занимает перспективу внешнего наблюдателя, не принадлежащего ни к одному религиозному сообществу (при этом проводится отличие религиозных и секулярных сообществ). Во-первых, он обращает внимание на версию «аргумента от удачи», которая касается не случайности трансляции мнений, но случайности их изначального возникновения, и указывает на слабость удостоверения надежности религиозного мнения с точки зрения его возникновения в пределах данной концепции, поскольку свидетельские данные не устраняют этот тип удачи. Второй момент критики касается проблемы разногласия среди религиозных сообществ. Показывается, что для внешнего наблюдателя отсутствует возможность определения истинности одного из религиозных мнений, поскольку он не принадлежит ни к одному религиозному сообществу. Исходя из этого, проблема эпистемического равенства противоречащих традиций оказывается в силе.

**Ключевые слова:** религиозный скептицизм, эпистемология разногласия, аргумент от удачи

## CRITIQUE OF THE TESTIMONIAL KNOWLEDGE FROM THE OUTSIDER'S POINT OF VIEW: THE LUCK ARGUMENT AND THE PROBLEM OF DISAGREEMENT

**Denis Maslov** – junior research fellow. Institute of Philosophy and Law Siberian Branch of Russian Academy

The article considers John Greco's conception of testimonial knowledge that aims to overthrow three sceptical arguments against religious knowledge. Prof. Greco presupposes that a religious community already possesses a true religious belief and



of Sciences. 8 Nikolaeva St., Novosibirsk, 630090, Russian Federation. Assistant. Novosibirsk State University of Economics and Management. 56 Kamenskaya St., 630099, Novosibirsk, Russian Federation; e-mail: denn.maslov@gmail.com

its reliability is justified exclusively by means of the reliability of transmission. The author puts this conception into question and presents some sceptical arguments regarding the initial origination of a religious belief and verifying the truth-ness of a religious belief in front of epistemic disagreement problem. In particular, he draws an attention on three moments: 1) difference between inside and outside position as to any religious community, 2) lack of inductive verifying evidence in support of religious knowledge, and 3) difference between origination a belief in a community for the first time and transmission of beliefs already given in a community. The author takes a perspective of an outsider who doesn't belong to any religious community (on the assumption that there are secular communities different from religious ones). Firstly, he suggests another from Greco's version of the "luck argument", which concerns the luck in origination of a belief, not the accident in spreading it. John Greco solves a problem that arises from argument of luck as far as it regards transmission of beliefs inside a community. The author argues that the genuine problem is to establish an originating source of a religious belief, and taking that into consideration, testimonial evidence cannot eliminate this kind of luck. Secondly, he observes the problem of disagreement among different religious communities. He shows that an outsider doesn't have any epistemic reason to prefer one of the conflicting religious beliefs of different communities, for he doesn't belong to any of them. Thus, the problem of "epistemic peers" still remains unsolved.

**Keywords:** religious scepticism, epistemology of disagreement, luck argument

Цель статьи Джона Греко состоит в очерчивании основных моментов и определении области в эпистемологии, которая занимается т. н. свидетельским знанием (*testimonial knowledge*). Греко формулирует три скептических аргумента в их применении к религиозному знанию, и пытается показать, каким образом скептические аргументы могут быть отброшены с помощью концепции свидетельских данных (*testimonial evidence*) в их дистрибутивной функции.

В настоящей работе будут рассмотрены первые два аргумента против религиозного знания, представленные в статье, и поставлено под вопрос опровержение этих аргументов. Также я хочу привлечь внимание к скептическим проблемам (как их можно видеть с точки зрения античного пирронизма), которые неизбежно возникают для всякого, кто находится *вне* какого-либо религиозного сообщества, и соответственно – вне социальных сетей, ответственных за распространение религиозных мнений<sup>1</sup>. Мои размышления поднима-

<sup>1</sup> Мои размышления здесь основаны на классической пирронической аргументации, происходящей из проблемы разногласия (которая была, кстати, исходным источником пирронизма). См. [Секст Эмпирик, 1976, РН I 12]. Мое возражение на критику второго аргумента сходно со скептическим аргументом против мудреца [там же, РН II 37–42], в котором, с одной стороны, подчеркивается, что, даже если мудрец действительно знает истину (мы можем приравнять к нему в данной



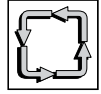
ют проблему изначального возникновения мнения, его источника, а также недопустимости принятия истинности религиозного мнения только лишь на основании свидетельских данных в их дистрибутивной функции.

Прежде чем перейти к обсуждению проблем, необходимо зафиксировать ключевые дистинкции, требуемые для понимания идей автора и моего ответа. **Первый момент** касается точки зрения наблюдателя по отношению к некоторой традиции свидетельствования (testimonial tradition). Первая возможная позиция – *внутри* некоторой религиозной традиции, или сообщества  $S^1$ . Вторая позиция предполагает точку зрения изнутри другой религиозной традиции  $S^2$ , мнения которой отличаются от принятых в  $S^1$ . Третье – точка зрения *вне* всякой религиозной традиции вообще, что возможно при нахождении в секулярном сообществе. По всей вероятности, существует отличие между религиозными сообществами (т. е. группами людей, которые в первую очередь определяют свою идентичность благодаря некоторому набору религиозных мнений и нацелены на распространение этих мнений) и секулярными сообществами (т. е. группами людей, которые не фокусируются на распространении каких-либо религиозных мнений, даже если некоторые члены этих сообществ принимают какие-то религиозные верования за истину). Внешний любому религиозному сообществу наблюдатель (далее – просто «внешний наблюдатель») может быть членом секулярного сообщества, но он не принадлежит ни одному религиозному сообществу.

**Второй момент.** Здесь также предлагается принять следующую посылку: религиозные мнения имеют иную природу, нежели те, которые можно назвать эмпирическими или перцептивными. Религиозные мнения опираются на свидетельства как на основной вид данных (evidence). Эмпирические мнения создаются на основе эмпирических данных и могут подвергаться внешней эмпирической верификации, и поэтому могут быть приняты большинством людей, а не только теми, кто находится внутри религиозной традиции. До сих пор человечество, по всей видимости, никогда не сталкивалось ни с одним религиозным фактом, имеющим такую эмпирическую природу. Однако возможно, что однажды такое событие произойдет и будет до-

---

ситуации лидера религиозного сообщества, утверждающего, что он владеет истиной), прочие люди не должны верить ему на слово. Должно быть доказательство, которое бы позволило мудрецу продемонстрировать, каким образом и на каких основаниях он притязает на обладание знанием. С другой же стороны, ни одному рациональному агенту не следует доверять последователям любой философской (или религиозной) школы в случае, если они при обосновании их религиозного мнения лишь ссылаются на главу школы без достаточного доказательства. Секст Эмпирик подчеркивал это разногласие тем, что сторонники каждой философской школы считают идеи своего лидера истинными и беспристрастный способ определения их истинности отсутствует.



ступно перцептивному восприятию большинством людей. Сам Греко признает, что *порождающий* (originating) источник мнений требует *индуктивных* данных (inductive evidence). Очевидно, что существует недостаток таких данных в области религиозных мнений.

**Третий момент** состоит в различии между *распространением* (spreading) мнений и их *порождением*, возникновением (originating). Мнения распространяются внутри некоторого сообщества, при условии, что сообщество признает наличие у определенных его членов истинных религиозных мнений, и дает им полномочия для передачи этих мнений другим членам сообщества, которые еще не обладают этими мнениями. Мнения возникают (originate) внутри сообщества, когда некий его член образует новое мнение, которым до этого не обладал ни один член сообщества. Как было сказано ранее, порождение мнения требует, по всей видимости, индуктивных данных.

С учетом сказанного, обратимся к первому скептическому аргументу и его критике. Он касается понятия «эпистемической удачи». Когда Греко в первый раз формулирует свою версию «аргумента от удачи», то в первой посылке он говорит о двух разных видах удачи: об удаче образования (*forming*) истинного мнения и об удаче попадания (точнее: рождения) в некоторую религиозную традицию. Эти два вида удачи являются существенно разными; более того, между ними вообще нет хоть сколько-нибудь значимого сходства. Поскольку они упоминаются в исходной версии аргумента, требуется рассмотреть их по отдельности и учитывать каждую из них. Однако при повторной тематизации аргумента автором учитывается лишь первый из указанных видов удачи, тогда как второй обходится вниманием. В своей работе Греко рассматривает мнения, которые распространяются *внутри* сообщества как истинные, и которые поэтому могут быть приняты как истинные другими членами того же сообщества без дальнейшей проверки, если способы передачи являются надежными и гарантируют сохранение истинности передаваемых мнений. Греко решает проблему для первого из названных видов удачи, показывая, что образование мнения у члена сообщества не может быть случайным, поскольку он образует мнение путем принятия его от другого члена сообщества. Передающий мнение член сообщества *уже* обладает неслучайно полученным мнением (поскольку процесс трансляции исключает случайность образования мнений у членов сообщества, которые не имели эти мнений ранее) и занимается его распространением в соответствии с правилами передачи, принятыми в его сообществе, причем сообщество предписывает распространение лишь тех мнений, которые заслуживают доверия (т. е. рассматриваются как истинные).

Второй вид удачи относится к попаданию в сообщество, в котором распространяется истинное мнение. Если некто по невезению будет рожден в «неправильном» сообществе, в  $C^2$  вместо  $C^1$  (при



условии истинности мнений в  $C^1$ ), то он наверняка сформирует себе другие мнения, которые почти неизбежно будут находиться в противоречии с мнениями, принятыми в  $C^1$ , т. е. в противоречии с истиной. Решение Греко никак не касается этого вида удачи, хотя и упоминался в исходной версии аргумента. Таким образом, по крайней мере частично, аргумент от удачи остается в силе.

Более того, я полагаю, что аргумент от удачи предполагает и другой, третий вид удачи, который касается возникновения мнения внутри некоторого сообщества в самый первый раз, а не в процессе передачи уже известного мнения. Этот третий вид удачи становится очевидным с точки зрения внешнего наблюдателя.

Истинное мнение может быть сформировано как на хороших, так и на плохих основаниях<sup>2</sup>. В первом случае обеспечивается достоверность и истинность мнения, и для этого требуются индуктивные данные. В этом случае кажется возможным, что и члены других сообществ могли бы верифицировать это мнение. Во втором случае формирование истинного мнения на плохих основаниях является случайным, т. е. в него вовлекается момент удачи, как, например, в первом случае знаменитой статьи Геттиера с монетами в кармане и назначением на должность [Gettier, 1961]. Если истинное мнение зависит от удачи, то в таком случае оно не будет ни верифицируемым, ни достоверным. С точки зрения внешнего наблюдателя никакое религиозное сообщество не обладает лучшим основанием для возникновения их мнений, по сравнению с остальными религиозными сообществами. Внешний наблюдатель находится вне религиозной традиции и не воспринимает их свидетельства как знание. С его точки зрения, если некто создает новое религиозное мнение и оно оказывается истинным, то это может быть только следствием удачной догадки. Следовательно, возникновение истинного религиозного мнения в религиозном сообществе всегда будет случайным событием или делом удачи. Поэтому внешний наблюдатель не имеет надежных оснований принимать какое-либо мнение, принадлежащее некоторому религиозному сообществу, поскольку он не является участником социального взаимодействия этого сообщества и он не будет убежден их свидетельскими данными (*testimonial evidence*). **Выраженный таким образом, аргумент от удачи подрывает надежность любого религиозного мнения и уничтожает резоны для принятия этого мнения *внешним наблюдателем*.** Более того, даже сами члены сообщества (имеющие *внутреннюю* точку зрения), по всей вероятности, не могут *знать* (психологическая убежденность отличается от знания), действительно ли они имеют истинное религиозное мнение, даже если они верят, что их мнение истинно и даже если их мнение в самом деле истинно.

<sup>2</sup> Это значит, можно сформировать истинное мнение на ложных основаниях. См. первую главу в [Fogelin, 1994].





Теперь обратимся ко **второму аргументу**. Он касается проблемы эпистемического разногласия. Греко изображает его в терминах «эпистемического равенства», указывая, что люди, происходящие из разных религиозных сообществ и поэтому обладающие разными религиозными мнениями, считаются эпистемически равными (*epistemic peers*). Поскольку, на основании исходной посылки, эти люди являются эпистемически равными, то нет оснований для предпочтения мнения одного из них мнению другого. В случае такого разногласия равных было бы неразумным, утверждает Греко, придерживаться своего прежнего мнения до тех пор, пока отсутствует непоколебимое основание для этого. Греко подчеркивает, что эпистемическое равенство требует, чтобы «ровни» имели равный доступ к одним и тем же данным (*share the same evidence*), поскольку в ином случае они не были бы равными в одном и том же релевантном смысле. Его решение основано на различии между внутренним и внешним наблюдателем по отношению к религиозной традиции, которое определяет отношение агентов к системе распространения свидетельства. Если некто является членом религиозного сообщества  $C^1$ , то он принимает свидетельские данные (*testimonial evidence*) **этого сообщества как достоверные**. Если же некто является внешним наблюдателем, то он не имеет такого же отношения к свидетельским данным сообщества  $C^1$  какое есть у внутреннего наблюдателя, члена сообщества. Это делает внешнего и внутреннего наблюдателей неравными в эпистемическом смысле, и, таким образом, аргумент от разногласия равных кажется опровергнутым.

Решение Греко предполагает, что сообщество уже обладает истинным мнением. Он решает проблему разногласия равных лишь с точки зрения внутреннего наблюдателя, члена конкретного религиозного сообщества. Однако это решение не является убедительным для внешнего наблюдателя. Внешний наблюдатель не знает, является ли мнение сообщества истинным, поэтому он имеет полное право рассматривать своего оппонента из сообщества  $C^1$  как эпистемически равного ему. Таким образом, для внешнего наблюдателя «аргумент от разногласия эпистемической ровни» все еще будет иметь силу.

По моему мнению, исходное скептическое затруднение для внешнего наблюдателя будет состоять в том, что все религиозные традиции имеют противоречивые по отношению друг к другу религиозные мнения и каждая из них претендует на обладание истиной. Если мы принимаем принцип непротиворечия, то необходимо признать, что противоречивые мнения сообществ не могут быть истинны в одно и то же время в одном и том же смысле, следовательно, большинство (или даже все) из них будут обладать ложными мнениями. Если внешний наблюдатель решит опереться на религиозные свидетельские



знания (religious testimonial knowledge), он будет вынужден принять противоречащие друг другу утверждения различных религиозных сообществ, что будет недопустимо ввиду принципа непротиворечия.

Следовательно, если внешний наблюдатель желает соблюсти принцип непротиворечия, он должен быть в состоянии принять обоснованное решение о том, какое из сообществ действительно имеет истинное мнение. Но такое решение должно опираться на индуктивные (эмпирические) данные. Поэтому каждое религиозное сообщество должно обосновать собственное утверждение для внешнего наблюдателя с помощью индуктивных данных. Если религиозные сообщества опираются при обосновании исключительно на передачу свидетельств, то основания для определения истинности того или иного мнения для внешнего наблюдателя будут отсутствовать. Поэтому для внешнего наблюдателя все религиозные традиции будут иметь одинаковый эпистемический статус, поскольку они будут находиться в равных условиях.

Исходя из сказанного, я полагаю, что «эпистемическое равенство» должно рассматриваться в первую очередь с точки зрения внешнего наблюдателя, чтобы никакие социальные взаимоотношения в виде принадлежности к религиозному сообществу не влияли на вопросы определения истинности мнения, поскольку это противоречило бы нашему интуитивному представлению о том, каким должно быть знание.

### Список литературы

Секст Эмпирик, 1976 – *Секст Эмпирик*. Пирроновы основоположения // *Секст Эмпирик*. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 208–380.

Gettier, 1961 – *Gettier E.* Is justified true belief knowledge? // *Analysis*. 1963. Vol. 23. P. 121–123.

Fogelin, 1994 – *Fogelin R.* Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification. N. Y.: Oxford University Press, 1994. 256 p.

### References

Sextus Empiricus. “Pirronovy osnovopolozheniya” [Outlines of Pyrrhonism], in: Sextus Empiricus. *Sochineniya v 2-kh t. T. 2.* [Works in 2 vols, Vol. 2.]. Moscow: Mysl', 1976, pp. 208–380. (In Russian).

Gettier E. “Is justified true belief knowledge?”, *Analysis*, 1963, Vol. 23, pp. 121–123.

Fogelin R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press, 1994. 256 pp.

## ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

**Джон Греко** – доктор философии, профессор. Сент-Луисский университет. 3800 Lindell Blvd. Adorjan Hall 306, Saint Louis, MO 63108, США; e-mail: jgreco2@slu.edu

В нижеследующей реплике я отвечаю на те вопросы, относящиеся к моей теории, которые были подняты профессорами Берестовым, Бутаковым, Гагинским и Масловым. Они касаются методологии, применяемой в моих ответах на скептические аргументы, а также масштаба моего проекта. Также рассматриваются некоторые более частные вопросы, поднятые в комментариях.

**Ключевые слова:** эпистемология религии, религиозная вера, социальная эпистемология, свидетельство

## REPLY TO CRITICS

**John Greco** – PhD in Philosophy, professor. Saint Louis University. 3800 Lindell Blvd. Adorjan Hall 306, Saint Louis, MO 63108, USA; e-mail: jgreco2@slu.edu

The author addresses his replies to the issues raised in the comments by Professors Berestov, Butakov, Gaginsky and Maslov. This includes some general points about methodology for skeptical arguments, and a related point about the scope of John Greco's project. Some more specific issues raised by my commentators are then considered.

**Keywords:** religious epistemology, religious belief, social epistemology, testimony

Я начну с благодарностей, которые хотел бы выразить Игорю Берестову, Павлу Бутакову, Алексею Гагинскому и Денису Маслову, за тщательное изучение моей концепции и проницательные возражения. Для меня было честью сотрудничать с такими превосходными философами. Я также хотел бы поблагодарить Кирилла Карпова за возможность опубликоваться в специальном выпуске журнала «Эпистемология и философия науки», тем самым вступив в диалог с российским философским сообществом.

Прежде чем перейти к специальным вопросам и возражениям, выдвинутыми моими оппонентами, будет небесполезным сделать пару общих замечаний о применяемой мною методологии опровержения скептицизма и вообще о моем проекте, который был представлен в моей статье в настоящем номере. Тем самым я надеюсь коснуться некоторых мнений, которых придерживались два или более моих комментатора.

## Общие замечания

Прежде всего, важно отметить, что мои ответы как на вызовы скептицизма в отношении религиозной веры, так и на вызовы скептицизма вообще, носят исключительно характер критики аргументов.



А именно мой методологический подход состоит в том, чтобы ответить на частные скептические аргументы, подвергнув сомнению какую-то существенную посылку или важный шаг в рассуждениях скептиков<sup>1</sup>. «Доказать» или «показать», что скептицизм ложен, или представить «опровержение» скептической позиции никак не является частью моего замысла. Напротив, используемая мною критическая методология требует, чтобы мы рассматривали только один скептический аргумент за раз, таким образом антискептический проект по необходимости не имеет конца.

Успех подобного проекта может иметь несколько степеней не зависимо от того, какой скептический аргумент рассматривается. Минимальный возможный успех связан с обнаружением некоторой посылки или шага в рассуждениях, с которыми разумный человек может не согласиться. Проект будет более успешен, если будет сделан последующий шаг: будут представлены убедительные основания для отрицания этой посылки или хода в рассуждении. Наконец, высшая степень успешности проекта будет достигнута тогда, когда мы сможем *объяснить, почему* данная посылка ложна или *почему* вывод рассуждения не имеет силы. Таким образом, самая высокая степень успешности проекта достигается в том случае, когда предлагается некоторый теоретический контекст, объясняющий, в каком месте в данном скептическом аргументе была совершена ошибка. И именно подобный ответ на скептические возражения я пытался предложить в своей статье. В частности, я предлагаю теорию обоснования [верований], основанного на свидетельских данных, и знания, которые нацелены на объяснение того, почему некоторые соображения в различных скептических аргументах, рассмотренных мною, должны быть отклонены. Но как я отметил ранее, даже если я совершенно преуспею в своем начинании, у меня получится только показать, в чем состоит ошибка в рассуждениях в некоторых скептических аргументах. Я не показал, что скептицизм относительно религиозной веры ложен или что религиозное знание возможно.

Эти уточнения приводят меня к уточнениям по поводу масштаба моего начинания. В некотором важном смысле в моей статье признается возможность религиозного знания. Это так потому, что я рассматриваю вопросы, связанные с передачей религиозного знания, но не может быть никакой передачи знания, если нет знания, подлежащего передаче. Таким образом, проблема, которую я разбираю, заключается в следующем. Допустим, что у некоторых людей может появиться религиозное знание. Возможно ли передать это знание другим людям посредством свидетельства? Если возможно, то каковы условия для того, чтобы передача считалась успешной? Соответственно, меня ин-

<sup>1</sup> Подробную защиту этой методологии я представил в: [Greco, 2000: Part I].



тересуют скептические аргументы особого рода, а именно те, в которых используются предпосылки об условиях знания, основанного на свидетельских данных, и передачи знания. Например, Юм допускает, по крайней мере в целях аргумента, что люди, ставшие очевидцами чуда, могут получить религиозное знание из данного опыта. Затем Юм доказывает, что *другие* люди не могут получить обоснование или знание о том, что произошло чудо, основываясь на соответствующих свидетельствах. В двух других скептических аргументах вообще не признается, даже в целях аргумента, что у некоторых людей может иметься религиозное знание. Тем не менее выводы этих аргументов основываются на предпосылках о природе свидетельских данных и свидетельском знании. Я доказываю, что адекватная эпистемология свидетельства позволяет нам занять такую позицию, из которой мы можем понять, почему эти предпосылки ошибочны.

## Ответы на возражения Игоря Берестова

Игорь Берестов предполагает, что мой ответ на аргумент от разногласия с эпистемической ровней зависит от признания некоего тезиса, который делает достижение знания вообще невозможным. А именно он рассматривает вопрос о том, зависит ли мое отрицание аргумента от разногласия с эпистемической ровней от признания сильной версии концепции ментального холизма, который в свою очередь можно использовать для выработки более общих скептических аргументов.

Почему Берестов считает, что я придерживаюсь концепции ментального холизма? Если говорить кратко, он полагает, что мой аргумент зависит от следующего утверждения (9'): грубо говоря, люди, принадлежащие разным религиозным традициям, не понимают содержания убеждений, а следовательно, не разделяют содержания верований друг друга. Как пишет Берестов: «(9') запрещает людям, находящимся в различных ментальных состояниях... иметь дело с одной и той же пропозицией или с содержанием единичного ментального состояния».

Затем Берестов задает вопрос: почему кто-то вообще примет (9')? Он правильно указывает, что одна из причин состоит в том, что (9') вытекает из сильной версии концепции ментального холизма, согласно которой, если говорить вообще, субъекты, ментальные состояния которых различны, не имеют никакого совпадающего интенционального содержания своих ментальных состояний. Берестов также указывает на то, что скептические аргументы порой обращаются к этой разновидности концепции ментального холизма, и в качестве иллюстрации своего тезиса приводит соответствующие примеры из «Парменида» Платона



и Секста Эмпирика. Соответственно, он считает необходимым прояснить взаимоотношение между моей антискептической позицией касательно свидетельского знания и скептицизмом в целом.

В ответ на это возражение я бы хотел сказать, что согласен с Берестовым в том, что определенный им вид концепции ментального холизма *мог бы быть* использован в поддержку утверждения (9'), а само это утверждение *могло бы быть* использовано в качестве критики аргумента от разногласия с эпистемической ровней. Однако ни то, ни другое не входило в мои планы. Напротив, я склонен думать, что люди из разных религиозных традиций и из разных эпистемических сообществ, в целом, зачастую способны понять и разделить с другими содержание их ментальных состояний. В частности, я принимал как само собой разумеющееся то, что разногласие между религиозными традициями возможно и на самом деле распространено повсеместно. Скорее, мой подход состоял в том, чтобы поставить под сомнение ту посылку, что люди из разных религиозных традиций разделяют одни и те же *доказательные данные (evidence)*, и в частности, то предположение, что они разделяют одни и те же *свидетельские данные (testimonial evidence)*. Таким образом, мой тезис заключается не в том, что два человека из разных традиций приписывают различное *содержание* одному и тому же свидетельству, но в том, что одно и то же свидетельство для каждого из них имеет различный статус как доказательного данного. В этой связи я считаю, что аргумент от разногласия с эпистемической ровней совершает эпистемологическую ошибку, а не ошибку в теории значения.

## Ответы на возражения Павла Бутакова

Павел Бутаков поднимает важный вопрос о том, можно ли передать религиозное знание через такие межличностные отношения, как дружба. Он признает, что религиозное знание может быть передано в рамках должным образом организованной социальной системы, так чтобы была гарантирована верифицируемость источников знания и обеспечена надежность каналов передачи знания. Например, религиозное сообщество, организованное таким образом, чтобы в нем верифицировались учения, был организован контроль за учителями и проповедниками и т. д., может работать так, чтобы была возможна передача религиозного знания от религиозных авторитетов к мирянам. Проблема, поднимаемая Бутаковым, состоит в том, возможна ли передача религиозного знания между двумя личностями, выпадающими из подобных институциональных структур, например, между близкими друзьями.



Бутаков доказывает, что между людьми в подобной ситуации невозможна передача религиозного знания, и это так именно потому, что они не способны выполнить те шаги, которые требуются для обеспечения верификации. Как он показывает, сама суть социальной системы заключается в том, чтобы снять с индивидов бремя такой верификации и просто переложить его на саму социальную систему. В условиях, когда нет соответствующей социальной системы, передача религиозного знания между индивидами (передающими и воспринимающим информацию) невозможна. Это не означает, что никакое знание не может быть передано от друга к другу. Например, один может посвятить другого в нюансы своей личной жизни, и тем самым успешно передать знание. Скорее суть здесь заключается в том, что религиозное знание выпадает из сферы их компетентности. Вот почему для передачи религиозного знания необходима социальная система, включающая в себя религиозную компетентность и авторитетность, точно так же как для передачи научного знания необходима такая социальная система, которая включает в себя научную компетентность и авторитетность.

В целом я согласен с рассуждением Бутакова. Однако я бы рассмотрел возможность того, что в некоторых случаях между друзьями все-таки возможна передача религиозного знания. Я не уверен в том, что Бутаков не согласится с возможностью того случая, который я имею в виду.

Уточнение, которое я хотел бы сделать, состоит в том, что эпистемические сообщества формируются не только формальными социальными связями, такими как институционализованные отношения, включающие формальные механизмы верификации, но также и межличностными отношениями между членами такого сообщества. Например, миряне в приходе могут быть близкими друзьями. Вопрос, который я бы хотел поднять, состоит в том, могут ли друзья в рамках подобного сообщества оказаться в таком положении, когда возможно передать религиозное знание через межличностное свидетельство. Например, допустим, что Боб и Крис – друзья с детства, живущие на территории одного католического прихода, что они вместе посещают мессу, вместе участвуют в приходских мероприятиях и т. п. Теперь допустим, что Боб испытал сильное религиозное переживание, в котором, он ощутил божественную любовь и присутствие, он осознал, что Бог сообщил ему некое известие о том, что ему следует примириться с недавно принятым им важным жизненным решением. Возможно ли, чтобы Бог засвидетельствовал Крису об этом опыте, тем самым позволив Крису узнать, что Боб пережил присутствие Бога и что он получил от Него данное известие?

Одни могут посчитать, что даже сам Боб не получил никакого религиозного знания из этого своего опыта. А если у Боба нет знания, которое можно передать, то нет и соответствующего предмета для пе-



редачи. Другое возможное предположение состоит в том, что Боб не мог приобрести религиозное знание *вне своего религиозного сообщества* – членство в этом сообществе делает такое знание возможным. Но если оно делает такое знание возможным, то почему это знание нельзя передать доверяющему другу? Кажется, в этом случае мы получаем необходимые условия для подобной передачи знания: а) Боб обладает знанием, сформированным посредством его религиозного опыта, б) между Бобом и Крисом имеется надежный канал передачи [такого знания]. Мне представляется вероятным, как и предполагает Бутаков, что ни одно из этих условий не может быть удовлетворено вне контекста правильно функционирующего эпистемического сообщества. По крайней мере, будет тяжело удовлетворить эти условия. Однако в рамках подобного сообщества я не вижу причин, почему оба условия не могут быть удовлетворены при передаче знания между друзьями или при иных неформальных отношениях.

## Ответы на возражения Алексея Гагинского

Алексей Гагинский обсуждает в своем комментарии две потенциальные проблемы, с которыми может столкнуться мой подход. Одна касается вопроса «истинности и ложности знания». Алексей Гагинский имеет здесь в виду то, что порой ложная информация принимается в эпистемическом сообществе за знание, не в последнюю очередь оттого, что в рамках этого сообщества она расценивается как полезная и как могущая стать основой действия. К примеру, Гагинский указывает, что геоцентрическая модель Вселенной однажды получила статус знания и распространялась как знание в рамках эпистемического сообщества, но сейчас эта теория устарела и больше не может расцениваться как знание. В качестве прояснения моей позиции: я принимаю то широко распространенное мнение, что только то, что истинно, может быть знанием. Разумеется, мы можем нечто считать знанием, когда оно таковым не является, но это происходит оттого, что мы можем считать нечто истинным, хотя на самом деле оно таковым не является. Более того, я признаю, что знание о некоем  $p$  не может быть распространено в рамках сообщества, если у сообщества нет такого знания. Одна из причин, почему в сообществе нет такого знания, заключается в том, что  $p$  ложно, и потому вовсе не является знанием.

Тем не менее замечание Гагинского о том, что ложное *верование*, замаскировавшись под знание, может распространяться в обществе, сохраняется. Ничто в моей теории передачи знания не гарантирует, что это не может случиться. Но, как мне кажется, в этом достоинство моего подхода, т. к. совершенно ясно, что подобные ве-





щи *могут произойти* и на самом деле *происходят*. Это обстоятельство отсылает нас к пояснениям, сделанным мною в первой части: я не пытаюсь показать, что скептицизм ложен или что свидетельство всегда передает знание. Моя задача, скорее, состояла в том, чтобы показать, что некоторые скептические аргументы содержат ложные предпосылки касательно того, какие требования предъявляются к свидетельскому знанию.

В другой проблеме, поднимаемой Алексеем Гагинским, рассматривается моя дистинкция между приобретением и распространением информации и соответствующая дистинкция между порождением знания и его распространением. Я провел эти различия в терминах эпистемических сообществ и их потребности в приобретении информации (привлечения информации в сообщество) и в распространении информации (предоставлении информации различным людям внутри сообщества). Гагинский прав в том, что эти дистинкции не всегда ясны, и это так потому, что не всегда понятно, кто является членом данного эпистемического сообщества, а кто нет. В своей статье я полагался на интуитивное понимание этих различий, а их более ясное и эксплицитное выражение будет важной частью будущей разработки этой теории.

## Ответы на возражения Дениса Маслова

Денис Маслов рассматривает применимость моего подхода с точки зрения людей, не являющихся членами какого-либо религиозного сообщества. Он совершенно верно ассоциирует эту точку зрения с пирронической проблемой принятия решения при наличии противоречащих друг другу систем верований. С точки зрения человека, находящегося вне всякой религиозной традиции, как показывает Маслов, не все религиозные воззрения могут быть верными, т. к. они находятся в противоречии. Но сторонний наблюдатель не может использовать социальные эпистемические ресурсы какого-либо сообщества, т. к. он, согласно допущению, находится вне всякой традиции. Следовательно, заключает Маслов, у внешнего наблюдателя нет эпистемических ресурсов для того, чтобы предпочесть одну традицию и ее верования другой.

Я согласен с этим выводом, но на самом деле я не предполагал, что моя концепция может быть направлена против пирронической аргументации. Напротив, моя теория касается тех, кто *принадлежит* хорошо функционирующему эпистемическому сообществу, она объясняет, как для них возможно передавать знание. Однако мы с Масловым можем быть не согласны в том, что он, как кажется, обобщает



скептическое следствие до того, что распространяет вывод не только на внешних наблюдателей, но и на самих членов религиозного сообщества. Поэтому, после того вывода, что «аргумент от удачи подрывает надежность любого религиозного мнения и уничтожает резоны для принятия этого мнения внешним наблюдателем», он пишет: «Более того, даже сами члены сообщества (имеющие внутреннюю точку зрения), по всей вероятности не могут знать... действительно ли они имеют истинное религиозное мнение, даже если они верят, что их мнение истинно, и даже если их мнение в самом деле истинно».

В рассуждении Маслоу используется два вида удачи, которые, как предполагается, подрывают религиозное знание. Прежде всего, с точки зрения внешнего наблюдателя, формирование истинного верования внутри данного религиозного сообщества является результатом случайной догадки, т. к. «с точки зрения внешнего наблюдателя никакое религиозное сообщество не обладает лучшим основанием для возникновения их мнений». Как я уже говорил, этот вывод представляется мне верным, но моя концепция свидетельского знания не нацелена против этого скептического аргумента. Но Маслоу также считает: то, что член сообщества родился в одном религиозном сообществе, а не в другом, является вопросом удачи, а следовательно, то, что в этом случае член сообщества получает истинное свидетельство, тоже является вопросом удачи. Я согласен с тем, что здесь имеет место некоторый вид удачи, но я не согласен с тем, что это подрывает возможность свидетельского знания.

Мое несогласие с этим возражением основано на том, что подобный скептический аргумент доказывает слишком многое. В результате, этот аргумент сделает невозможной передачу научного знания тем, кто не является ученым. Например, я, будучи непрофессионалом в естественнонаучной области, знаю, что Земля вращается вокруг Солнца. Но я сам не провожу научных исследований. Скорее, я знаю это на основании свидетельств ученых, которым это известно. То есть меня научили этому в школе. Теперь допустим, что я был рожден в те времена, когда люди считали, что Земля располагается в центре мироздания и Солнце вращается вокруг Земли. В этом случае я бы верил *в это* на основе свидетельства. Значил ли это, что знание о вращении Земли вокруг Солнца оказалось бы для меня недоступным? Я надеюсь, что нет. Скорее, я оказался достаточно удачлив, что был рожден в том эпистемическом сообществе, которое располагает иным знанием и которое передало его мне. *Этот* вид удачи скорее способствует знанию, чем не препятствует ему.

Это замечание станет особенно ясным из перспективы подхода к знанию, основанного на теории добродетелей. В ее рамках знание понимается в целом как вид некоторого достижения, а передача знания – как вид социального достижения. Используя пример не из



эпистемологии, скажем, что победа футбольной команды – это достижение команды, а индивидуальное достижение – возглавить список бомбардиров лиги. Но никакое из этих достижений не будет возможным без более широкого социального контекста: что люди играют в футбол, а команды образуют лигу. Разумеется, то, что человек родился в рамках такого социального окружения, является вопросом удачи. Кто-то мог бы быть рожден в таком окружении, в котором нет такой игры, как футбол, и нет ни одной футбольной лиги. Но это не подрывает той чести, которую составляют победы в играх и забитые голы. Напротив, подобный вид удачи делает возможным такие достижения.

*Пер. с англ. К.В. Карпова*

### Список литературы

Greco, 2000 – *Greco J. Putting Skeptics in their Place: The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 282 p.

### References

Greco, J. *Putting Skeptics in their Place: The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 282 pp.

## ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ АВТОРИТЕТ. СОВРЕМЕННАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ ЗАЩИТА



**Линда Загзебски** – доктор философии, профессор-исследователь им. Джорджа Линна Кросса. Кингфишер Колледж, Университет Оклахомы. 660 Parrington Oval, Norman, OK 73019, США; e-mail: lzagzebski@ou.edu

Современные защитники идеи автономии и традиционные защитники идеи авторитета в целом признают, что между ними так мало общего, что любые попытки диалога между ними по предмету возможности защиты идеи эпистемического, морального или религиозного авторитета становятся безнадежными. В настоящей статье я доказываю, что они ошибаются. Принимая ту предпосылку, согласно которой сам индивид – последний авторитет в отношении себя самого, я отстаиваю идею авторитета в области веры на тех же самых основаниях, что и Джозеф Рац в своей знаменитой защите политического авторитета в традиции политического либерализма. Признание того, что над определенными убеждениями довлеет авторитет, распространяет эту идею и на моральные и религиозные убеждения, что не только согласуется с идеей автономии, но и вытекает из идеи рационального самоуправления.

**Ключевые слова:** авторитет, автономия, самоуправление, Джозеф Рац, эпистемический авторитет

## EPISTEMIC AUTHORITY: MODERN LIBERAL DEFENSE

**Linda Zagzebski** – PhD in Philosophy, George Lynn Cross Research Professor. Kingfisher College. University of Oklahoma. 660 Parrington Oval, Norman, OK 73019, USA; e-mail: lzagzebski@ou.edu

Contemporary defenders of autonomy and traditional defenders of authority generally assume that they have so little in common as to make it hopeless to attempt a dialogue on the defensibility of epistemic, moral, or religious authority. In this paper I argue that they are mistaken. Under the assumption that the ultimate authority over the self is the self, I defend authority in the realm of belief on the same grounds as Joseph Raz uses in his well-known defense of political authority in the tradition of political liberalism. The acceptance of authority over certain beliefs extends to moral and religious beliefs and is not only consistent with autonomy, but is entailed by rational self-governance.

**Keywords:** authority, autonomy, self-governance, Joseph Raz, epistemic authority

### 1. Современное отрицание авторитета

Часто отмечается, что одной из характерных черт современного мира является абсолютное отрицание авторитета, или по меньшей мере отрицание авторитета до такой степени, чтобы оно не приводило к



разрушению общества. Поэтому политический авторитет принимается в силу того, что он необходим для предотвращения социальной катастрофы. И, напротив, в области убеждений существует серьезный скептицизм по поводу необходимости авторитета. Люди согласятся с тем, что в ограниченных и тщательно очерченных областях существуют свои «эксперты», в частности в понятных лишь посвященным научных областях. И если в эпистемической области еще и существует хоть какой-то остаток авторитета, то он относится к научной области. А в тех областях, где убеждения выходят за пределы научного знания, в особенности в области морали, общее мнение сводится к тому, что никаких авторитетов не существует. Более того, даже эксперты-ученые не являются авторитетами в каком-либо четко определенном смысле этого слова. Доверять ли экспертному мнению или нет, полностью зависит от индивида. Вопрос о том, чтобы убеждение было навязано (command), даже не ставится, и соответственно, никто не обязан подчиняться какому-то убеждению.

Каковы же основания для отрицания авторитета в области убеждений? Я полагаю, что для этого имеются два интересных и значимых довода, которые появились в нововременную эпоху. Один из них принадлежит Джону Локку, он доказывает, что никто не может навязывать верования, потому что невозможно ему подчиниться. «К чему санкционировать законом то, что невозможно сделать даже при всем желании? Ведь вера в истинность того или другого не зависит от нашей воли»<sup>1</sup>. Из этого следует, что если авторитет состоит в праве приказывать (command), то в области верований авторитетов не существует.

Утверждение Локка о том, что принятие убеждений не подвластно воле, имеет свою долю истинности и послужило причиной обширных споров в эпистемологии, но я не считаю, что сколько-нибудь труднее поверить в нечто по предписанию (command), чем поверить в то, что мне сообщается простым человеком. Все это зависит от обстоятельств. Допустим, моя подруга Анна искренне заявляет мне: «Она никогда не выйдет за него». Разумеется, я могу поверить ей, а если у меня имеются убедительные основания считать, что она – надежный и искренний человек, то я могу быть оправдана в этой своей вере. Мы все верим во множество сообщаемых нам фактов, часто мы делаем это по убедительным причинам. Представим себе ту же самую ситуацию, за тем исключением, что Анна слегка изменит свои слова. Вместо «Она никогда не выйдет за него» Анна скажет: «Поверь мне, она никогда не выйдет за него». Она даже может усилить повелительное наклонение своей фразы: «Она никогда не выйдет за него. Ты *должна* поверить». В каждом из приведенных примеров я знаю, что

<sup>1</sup> [Locke, 2009, p. 24; цит. по: Локк, 1988, с. 119].



Анна побуждает меня поверить в то, что она говорит, я также знаю, что она сама в это верит. Каковы бы ни были причины, по которым я должна считать, что Анна посвящена в интимные мысли нашей подруги о замужестве, в каждом случае они могут быть одинаковыми. Мне может быть неприятен тон, которым было высказано последнее предложение, но я не вижу причин не последовать данному предписанию (command). Если я приму свидетельство (testimony) Анны по этому вопросу, то почему я не могу также поступить и тогда, когда она оборачивает свое свидетельство в форму императива? На самом деле проблема заключается не в том, *могу* ли я верить предписанию, но в том, *желаю* ли я этого, а главное, *должна* ли.

Есть и вторая причина у того, почему авторитет в отношении убеждений повсеместно отрицался в Новое время; эта причина имеет колоссальное значение практически для каждой сферы человеческой жизни. Идея авторитета мыслилась несовместимой с идеей автономии. Идея автономии в том виде, в котором она используется в современном дискурсе, была сформулирована Кантом и философами, подготовившими приход Канта. Однако она распространилась в Новое время таким образом, что ее можно спутать с другими самостоятельными идеями, такими как стоическое понятие самодостаточности, экзистенциалистская идея аутентичности, идея целостности, а, в особенности идея независимости. В самом базовом смысле под *автономией* имеется в виду такое представление, согласно которому я сам являюсь конечным авторитетом в отношении себя самого. Именно в этом смысле, как кажется, идея автономии вступает в конфликт с идеей авторитета. Все это привело Роберта Пола Волфа к его известному аргументу о том, что в результате конфликта между авторитетом и автономией анархизм становится единственно приемлемой политической организацией общества [Wolff, 1998]. И в результате получило всеобщее распространение представление о том, что последнее слово о жизни и смерти индивида принадлежит самому индивиду. В этой связи особый интерес касательно автономии представляет не то, что в свете этой идеи попытка использовать власть авторитета представляется морально неправильной, но то, что сама эта идея делает ее принятие морально неправильным деянием. Если индивид поступает или верует во что-то на основании авторитета, то он поступает не так, как следует поступать индивиду, который сам управляет своими действиями и убеждениями. Он как будто повреждает свою самость. Поэтому автономия индивида может быть нарушена как им самим, так и другими людьми. Таким образом, конфликт между идеями авторитета и автономии весьма серьезен. Согласно приведенному аргументу, автономная личность не только имеет право отклонить навязываемый авторитет, но и обязана сделать это.



Не удивительно, что те, кто пишет об идее авторитета, считают, что она нуждается в защите. Те, кто ценят демократическое устройство, скажут, что политический авторитет государства проистекает от согласия тех, кем управляют; но имеются различные ответы на вопрос: «Почему вопрос об обосновании авторитета значим, если те, кем управляют, соглашаются с данным авторитетом?» Если мы зададим вопрос об источнике авторитета, традиционалист будет ссылаться на божественное управление миром или на Закон Природы. Сторонники теории общественного договора скажут, что договаривающиеся стороны отказываются от автономии в определенных сферах ради тех благ, которые приносят безопасность и процветание. Разумеется, заслуживают упоминания и многие другие обоснования авторитета, но почти в каждом случае защитник авторитета принимает ту исходную позицию, что авторитет несовместим с автономией. Все различие между анархистом, наподобие Волфа, и традиционалистом состоит в том, что первый ценит автономию, а последний – авторитет. Они согласны в том, что нельзя обладать и тем и другим.

Понятно, что приверженец одной из основных религий мира будет скептически настроен по отношению к авторитету, потому что структуры авторитета, присущие основным религиям, предшествуют по времени открытию автономии; многие толкователи этого вопроса считают, что идея автономности выросла из сознательного отрицания структур авторитетности. Вероятно, это представление ложно, однако мотивы исторических личностей не будут составлять предмета нашего исследования. Осознание того, что авторитет и автономия в высокой степени противоречат друг другу, если не сказать, что они явно противоречат друг другу, оказывало и оказывает огромное влияние на восприятие нами оправданности доверия авторитету, а неразбериха с тем, что требуется для интеллектуальной автономии, привела к тому, что был сформирован некогерентный идеал, согласно которому при формировании мнения надо полагаться только на себя.

Для понимания того, что такое интеллектуальный авторитет и интеллектуальная автономия, нам надо посмотреть на то, какой ответ в области политики был найден на вызов Роберта Пола Волфа. Три десятилетия назад Джозеф Рац, основываясь на той предпосылке, что окончательное слово о себе принадлежит самому индивиду, выдвинул весьма влиятельный аргумент в защиту политического авторитета, вошедший в анналы политического либерализма. В настоящей статье я попытаюсь доказать, что простое обобщение аргумента Раца дает совершенно параллельную его аргументу защиту эпистемического авторитета, включая эпистемический авторитет в таких областях, как мораль и религия. Мой вывод состоит в следующем: если политический авторитет совместим с автономией, то совместим и эпистемический. Интеллектуально независимая лич-



ность принимает множество верований на основании авторитета других людей. Автономия не тождественна тому, что надо полагаться только на себя при принятии верований, на самом деле автономия несовместима с подобным представлением.

## Использование идеи автономии для обоснования идеи авторитета

Книга Джозефа Раца «Нравственность свободы» стала вехой в традиции политического либерализма [Raz, 1986]. Как в этой книге, так и в своих последующих работах Раци показывает, каким образом можно защитить авторитет государства от того убеждения, что последний авторитет для каждой личности – она сама. Влияние, оказываемое ранее работами Волфа, сошло на нет, а Раци – до сих пор один из самых влиятельных авторов по философии права в англоговорящем мире.

Перед тем как перейти в практическую область рассуждений, в частности в область политического, Раци выдвигает некоторые тезисы об идее авторитета в целом. Первый тезис состоит в определении властных утверждений (*authoritative utterance*). Это тезис о **Независимости от содержания**, позаимствованный Рацем у Г.Л.А. Харта. Властное утверждение дает субъекту некоторое обоснование для выполнения предписания, но это обоснование таково, что между ним и самим действием нет никакой прямой связи. Авторитет может направлять любое количество различных действий, и если бы авторитет побудил субъекта выполнять какое-то иное действие, то у этого субъекта должно было бы быть обоснование того, чтобы он выполнил это второе предписание вместо первого. Так, например, обладающий авторитетом может приказывать гражданам ездить по правой стороне дороги, но если бы он же приказал им ездить по левой, то у субъектов действия должны были бы быть основания для этого. Эта черта Независимости от содержания согласуется с требованием необходимости обоснований, для того чтобы принимать авторитета в качестве авторитета. Я затрагиваю данный тезис при том условии, что у субъекта действия имеются основания для того, чтобы принять авторитет как законодателя, у субъекта действия имеются основания поступать так, как велит ему авторитет, т. е. не независимо от того содержания, которое вкладывается в речь этого авторитета<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Раци доказывает, что хотя принцип Независимости от содержания и необходим для авторитетности, он не является достаточным, так как угрозы и просьбы тоже не зависят от содержания. Я предполагаю, что эпистемические угрозы и просьбы необычны в нашей жизни, а потому оставляю их без рассмотрения в целях настоящей статьи.





Имеются такие случаи проявления эпистемического авторитета (*epistemic authority*), которые удовлетворяют условию Независимости от содержания. Например, это имеет место, когда авторитетная личность или мнение сообщества дает субъекту независимое от содержания обоснование в пользу утверждения. Если бы тот, кто обладает эпистемическим авторитетом, верил в иное утверждение, то у нашего субъекта должны были бы быть основания для веры в это другое утверждение. Например, если я оправданно убежден в обоснованности того, что ученые-климатологи говорят о выбросе парниковых газов, то если бы ученые придерживались иного мнения по этому вопросу, моя убежденность, основанная на этом мнении, была бы точно так же оправдана как и первая. Таким образом, верования, приобретаемые от другого человека, удовлетворяют условию Независимости от содержания.

Второй тезис Раца касается вопроса о том, что значит действовать по велению авторитета; это тезис о **Приоритетности** (*Pre-emption thesis*). Он гласит: действие по велению авторитета означает, что субъект должен принять директиву, данную авторитетом, как обоснование для совершения действия, заместив при этом данные другими людьми обоснования как в пользу, так и против совершения этого деяния. Например, у вас может быть много причин как в пользу того, чтобы остановиться на красный свет, так и в пользу того, чтобы не останавливаться. Представим, что в пользу остановки у вас имеются следующие причины: это кажется вам безопаснее, вы не хотите, чтобы вам выписали штраф за нарушение ПДД, наконец, так велит закон. Представим, что в пользу того, чтобы не останавливаться, у вас имеются следующие причины: вы спешите, а вероятность того, что вы проедете на красный свет, не рискуя и не будучи пойманным, достаточно высока. Если вы рассмотрите все эти причины, определяя важность каждой из них, а затем, тщательно все взвесив, вы решите остановиться, то в этом случае вы действуете не по велению авторитета. Вы поступаете по велению авторитета только в том случае, если *единственной* причиной, побудившей вас остановиться будет та, что так велит закон. Это значит, что авторитетность в своей основе является нормативной силой, дающей людям такие основания для их действий, которые обладают преимущественным правом. Вы действуете по велению авторитета тогда, когда вы принимаете эту нормативную силу, как основание своего поступка.

Тезис о Приоритетности дает нам понять, что *значит* поступать по велению авторитета, но он ничего не говорит нам о том, *должны* ли мы поступать так, как велят нам предписания авторитета. Для этого нам нужен третий тезис, называемый Рацем тезисом **Стандартного обоснования**.



Согласно этому тезису, обычный способ показать, что одна личность авторитетна для другой, состоит в том, чтобы продемонстрировать, что субъект склонен действовать, преследуя свои цели, если он принимает директивы авторитета и старается следовать им, а не пытается действовать ради своих целей напрямую. Другими словами, принимая, что у каждой самоопределяющейся личности имеются причины поступков, для этой личности рационально поступать, исходя из этих причин, наиболее выгодным для себя образом. Порой наиболее выгодный способ состоит в том, что нужно действовать окольными путями: делать то, что велит авторитет А. Если человек может лучше достигнуть своих целей, действуя так, как предписывает ему А, а не самостоятельно, то поступать так, как велит авторитет, – это то, что ему предписывает его самоопределение. Это – самый действенный способ достижения целей. Действовать, исходя из предписаний авторитета, которые имеют преимущественное значения для человека, означает, что авторитет подменяет деятеля в достижении его целей. Следовательно, принимая означенные условия, выходит, что совершение действий, основанных на предписаниях авторитета, не только совместимо с идеей автономии, но и вытекает из нее.

Задача Раца заключалась в том, чтобы обосновать систему законов на основании принципа Стандартного обоснования. У меня нет никакого представления о том, преуспел ли в этом Рац. Я бы хотела привлечь внимание к всеобщности тезиса Раца об обосновании авторитета. У рационально самоопределяющихся личностей имеется множество целей, некоторые из которых легче достичь, если в своих действиях руководствоваться предписаниями кого-то другого, будь то политический авторитет или авторитет в какой-либо иной области. У нас имеется множество практических целей, и поэтому тезис об обосновании авторитета может быть использован для обоснования следования авторитету во многих областях, никак не связанных с правом: в вопросах о здоровье, компьютере, выращивании растений в саду. Мы хотим отыскать истину во многих областях и у нас есть основания считать, что в этих различных областях имеются люди, авторитет которых может быть обоснован, если детализировать тезис Раца о Стандартном обосновании.

## **Тезис обоснования эпистемического авторитета**

Эпистемический авторитет другой личности обосновывается для меня моим же сознательным решением о том, что я скорее сформирую истинное убеждение и избежу ложного, если доверюсь тому, что сообщает мне авторитет, а не стану устанавливать истину самостоятельно.



Принимая допущение о том, что авторитет в практических вопросах для самоопределяющейся личности обосновывается в рамках схемы Раца, то авторитет в отношении убеждений будет обосновываться этим же принципом. Если я мыслю реалистично, то я допускаю, что существует множество людей, лучше меня осведомленных об истине по некоторым вопросам. Когда я сталкиваюсь с ними и если я осознаю этот факт, то мое самоуправление как личности требует, чтобы я согласилась с их мнением по тому или иному вопросу, поверила в то, что они мне говорят по той причине, что они просто мне это говорят. Общее правило в этом случае таково: поскольку я считаю, что способность этих людей отыскивать истину, когда они используют свой опыт, свои навыки, базовые знания и суждения, лучшей моей, постольку я должна позволить им решать за меня, верно ли то или иное утверждение в соответствующей области. В данном случае я служу своим интересам, когда подчиняюсь им, а они служат моим интересам тем, что заверяют меня в истинности некоего утверждения.

Необходимо решить некоторые возникающие в связи с вышеизложенным вопросы, прежде чем для меня станет разумным поверить в то, что мне некто сообщил по какой-то конкретной проблеме со своей приоритетной позиции. Например, возможно, у меня есть причины считать, что для предполагаемого авторитета более вероятно достигнуть истины, чем для меня; но это только лишь немного вероятнее для авторитета. Если у меня уже сформировано свое мнение по какому-то вопросу, я буду уже чуть меньше уверенной в превосходстве авторитета надо мной, чем это было бы в том случае, если бы у меня не было никакого суждения. Было бы неблагоприятно не положиться на авторитет в данном случае. Все это не является характеристикой тезиса об обосновании, но говорит о признании трудности, связанной с тем, что трудно быть уверенным в превосходстве другого человека над собой по определенному вопросу.

Другая проблема возникает тогда, когда конкурирующие авторитеты, оба из которых с большей вероятностью достигнут истины, чем я, не согласны друг с другом, а я не могу судить, кто из них более авторитетен по данному вопросу. Возможно, разумным в данной ситуации было бы повременить с решением или вынести решение, основываясь не на упомянутых здесь основаниях: так сформировать свое мнение, чтобы обезопасить мои будущие размышления по данному вопросу. Я не сказала о том, над какими своими качествами мне стоит поразмыслить, когда я буду решать, как оценить два соперничающих авторитета, также я не упомянула о том, что достижение истины превосходит все остальные цели. Одной из целей рефлексии является такое самоуправление, чтобы достигнуть своих целей, которые сами подлежат дальнейшей рефлексии. После того, как я отрефлексирую в достаточной мере вопрос, может оказаться, что кто-то станет для



меня удовлетворять тем критериям, которые задаются тезисом об Обосновании эпистемического авторитета, даже если мы находимся в ситуации конкурирующих авторитетных мнений.

И тезис Стандартного обоснования Раца, и мой тезис Обоснования эпистемического авторитета могут нуждаться в дополнении другими принципами, чтобы мы могли получить определенный ответ на вопрос, как нам поступить или во что нам верить в определенной ситуации. Тот путь, который надо пройти от тезиса Стандартного обоснования Раца к решению, что необходимо принять определенный закон в качестве авторитета моего действия, сложнее того пути, который надо пройти от моего тезиса Обоснования эпистемического авторитета к решению о том, что определенное мнение надо принять как авторитетное. Однако мы обнаруживаем, что многие теоретики находят тезис Раца успешным в деле защиты политического авторитета. Если это так, то приверженцы ценности автономии должны серьезно отнестись к предложенной мною эпистемической параллели.

## **Приоритетность и данные, используемые в доказательстве**

Я считаю, что тезис о Приоритетности более спорен, чем остальные. Я обнаружила некоторые неправильные представления о том, что этот тезис утверждает. Тезис говорит, что означает отдать какому-то другому верованию преимущество перед собственным верованием относительно того же предмета. Может показаться, что такое отношение требует от нас чего-то невозможного с психологической точки зрения: проигнорировать наши собственные основания в пользу или против этого верования. Но позволить одному основанию верования заменить (pre-empt) другие не требует того, чтобы я игнорировал иные свои доводы. На самом деле, именно потому, что я не игнорирую их, я понимаю, что верование авторитета обладает определенным статусом супротив моих других резонов. Если я останавливаюсь на красном свете, потому что так велит закон, то я позволяю тому факту, что закон чего-то требует, быть основанием моей остановки. Я не игнорирую тот факт, что я бы предпочел не останавливаться, потому что спешу, или тот факт, что я в общем полагаю, что остановиться было бы безопаснее, или тот факт, что мне не хотелось бы получить большой штраф за это нарушение. Но если я останавливаюсь по той причине, что так велит мне закон, то это основание для остановки приобретает статус основания моего действия. Это может быть основанием моего действия, даже если я могу перечислить множество причин как за, так и против того, чтобы останавливаться на светофоре. Тезисом о



Приоритетности также не требуется, чтобы я *решил* позволить одному моему основанию действия заменить другие. Я отнюдь не считаю, что могу контролировать свои внутренние состояния решением или силой воли. Тезис о Приоритетности не ставит вопрос о степени и масштабе самоконтроля. В нем ставится вопрос о том, как я должен поступать, как бы поступила рациональная честная личность. А вопрос о том, насколько я способна поступать рационально и вообще рациональна ли, остается в данном случае за пределами рассмотрения. По-видимому, время от времени я могу рационально верить, и поэтому полезно понять, какие условия необходимы для этого. Но ничто в тезисе об эпистемическом авторитете не подразумевает самоконтроля в отношении оснований верований.

Тем не менее также тезис Приоритетности будет отклоняться теми, кто настаивает на том, что разумные деятели рассматривают мнение авторитета как данные (*evidence*) в пользу истинности этого убеждения, которые должны быть добавлены к другим данным, имеющимся у этого человека. Но почему же не будет более разумным положить мои другие основания для действия на весы, возможно, придавая мнению авторитета больший вес, чем моим другим основаниям? Не является ли мнение авторитета просто еще одной единицей данных (*evidence*), которую мне следует добавить к общему объему всех моих данных (*total evidence*)?

Нет, совершенно не следует, поскольку если я так поступлю, то я ухудшу свой послужной список в моем стремлении добывать истину. Джозеф Рац предвосхитил это возражение в отношении практического авторитета и предложил ответ, который подходит и для случая эпистемического авторитета. Рац пишет:

Рассмотрим этот случай в общем. Предположим, я могу определить ряд случаев, когда я сильнее заблуждаюсь, чем предполагаемый авторитет. Допустим, по этой причине во всех этих случаях я решаю склонить чашу весов в пользу решений, предлагаемых авторитетом. То есть в каждом таком случае сначала я буду сам принимать решение, независимо от вердикта авторитета, а уж затем в тех случаях, когда мое решение отлично от его, я придам его суждению дополнительный вес на том основании, что авторитету виднее. Эта процедура изменит мое независимое суждение в определенном числе ситуаций. Порой даже после того, как я придам суждению авторитета дополнительный вес, оно все равно не одержит победы. В других случаях дополнительный вес, приданный суждениям авторитета, решит исход противостояния. Что будет происходить со мной, если принять эту процедуру? Если, как мы предполагаем, нет никакой иной информации, относящейся к существу дела, то мы можем ожидать, что в тех случаях, когда мое мнение поддерживает суждение авторитета, тяжесть и количество моих ошибок будут сокращаться и приравниваться к тому уровню ошибок, что



был допущен авторитетом. В тех случаях когда мое мнение противоречит суждению авторитета, тяжесть и количество ошибок, допущенных мною, остаются неизменными, то есть их уровень выше уровня ошибок, допущенных авторитетом. Это показывает, что только позволив суждениям авторитета заменить мои, я могу преуспеть в улучшении моих действий и подтянуть их к уровню, на котором находятся действия авторитета. Разумеется, порой у меня имеется дополнительная информация, показывающая, что авторитет в одних областях осведомлен лучше меня, а в иных хуже. Этого может быть достаточно для того, чтобы продемонстрировать, что в определенных обстоятельствах этому человеку недостает авторитета надо мной. Аргумент о приоритетности предписаний авторитета не может применяться в таких случаях [Raz, 1986, pp. 68–69].

Заметьте, что если этот аргумент имеет силу, то не имеет значения, чего касаются суждения авторитета – того, как поступать, или того, во что верить. Мне же этот аргумент представляется убедительным.

Забавные эмпирические исследования поддерживают ту точку зрения, что реализация стратегии приоритетности приводит к лучшим результатам, и этот вывод быстро усваивается крысами, однако люди сопротивляются этому принципу, и некоторые животные превосходят нас [в поиске истины]. Такие животные, как крысы и голуби, делают [свои шансы в поиске истины] максимальными. Если такое животное распознает, что один выбор является лучшим в большинстве случаев, то оно выбирает данную возможность все время. Напротив, люди пытаются сопоставлять вероятности. Например, если люди пытаются предсказать, какой загорится свет – зеленый или красный, они соразмеряют свои выборы, чтобы сопоставить вероятности, заложенные в механизме. Так что если зеленый свет загорается в 75 % случаев, то люди обычно прогнозируют, что зеленый свет зажжется в 75 % случаев, тогда как крысы в подобной ситуации всегда будут выбирать ту возможность, которая выпадет в 75 % случаев. Крысы оказываются правы в 75 % случаев. Люди проигрывают в этом отношении!<sup>3</sup>. Мы выигрываем в замещении верований, но нам тяжело принять этот факт. А особенно трудно это сделать, если авторитетом оказывается другой человек<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> См. [Mlodinow, 2008, p. 5–6] В ряде исследований показывается, что животные делают [свои шансы достичь истины] максимальными, тогда как люди пытаются сопоставлять вероятности. В исследовании, в котором студенты Йельского университета сравнивались с крысами, люди и крысы должны были предсказать, где окажется еда в т-образном лабиринте. Крысы справились с заданием лучше! Также существуют исследования, в которых показывается, что за замещение верований отвечает правое полушарие мозга. См. [Wolford, 2000].

<sup>4</sup> Не тяжело найти анекдотическое доказательство тому, что люди не любят отдавать какому-то убеждению приоритет (pre-emption). Мы не прощаем авторитет, допустивший ошибку, даже если следование этому авторитету обеспечивало нам значительно лучший послужной список в наших действиях. Возможно (по край-



Имеется и другой источник противодействия принципам Приоритетности и Независимости от содержания. Допустим, что суждение авторитета возмутительно. Может ли это служить опровержением вашего верования в то, что перед вами авторитет в своей области? Да, может, но это не является основанием для отрицания принципа Приоритетности. Предположим, ваш терапевт прописывает вам принимать 4000 таблеток каждый час до конца вашей жизни<sup>5</sup>. Я допускаю, что вы скорее расцените ваше предположение о том, что не следует принимать так много таблеток, как более истинное, чем то суждение, что ваш терапевт – авторитетный врач. Чтобы определить, лучше ли вас этот терапевт осведомлен о вашем здоровье, вы имеете право принять во внимание любой факт, который заслуживает вашего доверия, при условии, что вы добросовестно пытаетесь достичь истины. Но пока вы добросовестно полагаете, что ваш терапевт осведомлен лучше вас, у вас имеются основания расценивать вердикт терапевта как такое суждение, которое замещает ваше собственное о том, что вам следует делать. Разумеется, то же самое относится и к вашему убеждению в том, что вы должны принимать 4000 таблеток в час. Эпистемическая авторитетность имеет то следствие, что доверие к себе в определенных областях заменяется доверием авторитету. Но все же общее доверие к собственным суждениям приводит к доверию авторитету, так что когда доверие к себе перевешивает наше суждение о том, что некто является авторитетом, то это последнее суждение может и должно быть отменено.

## Как далеко простирается эпистемологический авторитет?

Существуют ли такие области верований, которые кладут предел идее авторитетности? Широко распространено мнение, что в области нравственных убеждений нет никаких авторитетов. Считать иначе, значит, по-видимому, отказаться от осознания того, как должна действовать самоуправляющаяся личность. Но можем ли мы последовательно обосновать то, что по научным вопросам мы принимаем суждения авто-

---

ней мере так было раньше), что имеются такие финансовые эксперты, которые действительно лучше справляются с задачей инвестирования средств, чем мы сами. Как показывает Рац, как только нам удается идентифицировать такого эксперта, мы все время следуем его советам по лучшему инвестированию наших средств. Все это не требует от нас делать то предположение, что этот эксперт безупречен. Но если он хоть раз ошибется, то навлечет на себя гнев своих клиентов и может быть уволен.

<sup>5</sup> Я приспособила этот пример для своих целей, позаимствовав его у Томаса Мэя [May, 1998, p. 145].



ритета, а по вопросам нравственности нет? Имеются ли какие-нибудь причины, почему в вопросах, связанных с решением работы компьютера, мы должны считаться с мнением авторитета, а в решении нравственных дилемм нет?

Одна из таких причин сразу же приходит нам на ум. Многие убеждены в том, что моральных истин не существует, или же считают, что такие истины имеются, но они сконструированы социумом. В любом случае не означает ли это, что в отношении истин о подобных суждениях не может быть авторитетного мнения?

На самом деле, нет. Поскольку я стремлюсь сделать свои нравственные убеждения (*moral beliefs*) истинными любым возможным для этого способом и считаю, что я скорее достигну этого, если приму свидетельство какой-то личности, чем если буду пытаться установить их истинность самостоятельно, постольку я оправдана в принятии нравственных убеждений, основываясь на свидетельстве этого человека, даже если нравственные убеждения не являются истинными в том же смысле, в каком ими являются научные суждения (*scientific beliefs*) или так называемые «фактуальные» утверждения (“*factual*” beliefs). На самом деле, я не должна считать, что нравственные убеждения могут быть истинными *хоть в каком-то смысле* слова. Поскольку я полагаю, что некоторые нравственные убеждения лучше остальных, постольку я могу быть оправдана в принятии нравственного убеждения авторитета, когда я считаю, что нравственное убеждение данного человека лучше моего. «Лучше» может означать: лучше обоснованное лучше направляет сообщество к цели мирного сосуществования, лучше в том смысле, что оно дает мне убеждение, которого я буду придерживаться и через десять лет, или «лучше» в каком-то ином смысле. В том случае, если я честно решаю, что чьи-то нравственные убеждения лучше моих в каком угодно смысле, то, немного изменив принцип обоснования, я буду оправдана в принятии этой личности как авторитета в отношении данного убеждения.

Другая причина для отрицания существования морального авторитета состоит в том, что эта идея вступает в противоречие с правом каждой личности следовать голосу своей совести (*conscience*). Действительно, то, что личность обязана следовать своей совести, является частью католической традиции. Многие были написаны о совести, порой она расценивалась как определенный источник знания о морали, наподобие сократовского даймония, его внутреннего голоса, предохранявшего его от совершения плохих поступков. Но совесть можно противопоставить авторитету, только если совесть является такой способностью, посредством которой я независимо сужу в некоторых случаях о том, что правильно, а что нет. Однако Папа Иоанн Павел II в своей энциклике 1993 г. *Veritatis Splendor*<sup>6</sup> (раздел 32) говорит, что то, что имеется в виду под совестью, не может выступать чьим-то субъек-

<sup>6</sup> Сияние истины (лат). – Примеч. пер.





тивным решением, действующим как высшая инстанция при выносе моральных суждений. Считать так, значит позволить таким критериям, как «искренность» и «достоверность» заменить утверждения истины. В этом смысле чувство совести не может выступать последним авторитетом. Но имеется и другой смысл понятия совести, который, возможно, выступает последним авторитетом: совесть как ваше самое лучшее суждение об истине, если принято все во внимание. В этом смысле совести ваше самое лучшее суждение не может вступить в конфликт с авторитетом: когда вы сами себе говорите, что авторитет с большей вероятностью достигнет истины, чем вы сами. Следовательно, совесть, интерпретированная как лучшее суждение человека, не вступает в противоречие с авторитетом, когда идея авторитетности защищается тезисом об Обосновании эпистемического авторитета, примененным к нравственным убеждениям.

Моя позиция во вопросу о религиозном авторитете точно такая же. Идею авторитетности в рамках религиозного сообщества можно защитить, распространив на него тот же общий принцип для обоснования авторитета, который мы использовали ранее. Религиозные авторитеты часто бывают и в эпистемической и в практической областях. Для меня оправдано верить эпистемическому авторитету религиозного сообщества, если я честно соглашусь, что я скорее достигну истины, если поверю в то, во что верим МЫ, сообщество, чем если буду пытаться достичь истины самостоятельно, независимо от НАС, сообщества или Церкви. Для меня оправдано доверять практическому авторитету, если я честно соглашусь, что я скорее проживу достойную жизнь, спокойно покину мир и достигну спасения, следуя предписаниям Церкви, чем если бы я пытался достичь этих целей самостоятельно.

Я считаю важной ту сторону этих дискуссий, что современная политическая мысль более мотивирована страхом перед плохим авторитетом, нежели стремлением к хорошему авторитету. Сейчас в силу исторических причин более важным считается продумать такое обоснование авторитета, которое предупреждало бы появление тирании, чем перенести на авторитет функцию помощи субъектам в достижении их личных и общественных благ. Это означает максимально возможное ограничение авторитета так, чтобы существование авторитета было совместимо с толерантным бесперебойно функционирующим обществом. Контур идеи авторитета, очерченные Рацем, обосновывают авторитет государства, отсылкой к способности государства помогать субъектам в достижении целей, которые у них имеются прежде, чем они становятся субъектами государства. Цели, которые государство помогает достичь субъектам, весьма ограничены, так что хотя государство обладает высокой степенью власти над субъектами в имеющемся отношении к вопросу областях, его власть не простирается на очень большую часть жизни субъектов.



Напротив, сообщества любого вида составлены из таких членов, которые имеют между собой нечто общее, то, чем не обладают люди, не входящие в конкретное сообщество. У сообществ имеются общие цели, которые не тождественны тем целям, которые были у индивидов до вступления в сообщество. Становясь частью сообщества, индивиды принимают его цели. Определенные сообщества могут стать продолжением себя, и его члены могут отсылать к нему, употребляя местоимение *мы*, обозначая тем самым, что они идентифицируют себя с сообществом и его целями. Существование в сообществе авторитета оправдывается частично отсылкой к общим целям, а не только к тем целям, что имелись у индивидов до вступления в сообщество. Но когда индивид понимает, что принятие верований на основании суждения авторитета из его сообщества является лучшим способом достичь своих целей, чем если бы он делал это независимо от сообщества, то доверие авторитету сообщества становится не только совместимым с автономией индивида, но и вытекает из нее.

## **Заключение: из автономии следует доверие авторитету**

Современные защитники идеи автономии личности и традиционные защитники идеи авторитетности в целом признают, что между ними так мало общего, что попытки наладить между ними диалог о том, возможно ли отстаивать идею эпистемологического, морального и религиозного авторитета, становятся безнадежными. Но все же у них есть одна общая черта. Обе стороны согласны в том, что они безнадежно разделены. Я полагаю, что они заблуждаются. Принимая предпосылку о ценности автономии личности, идею авторитета в эпистемологическом пространстве можно защитить, исходя из тех же оснований, на которых базируется защита идеи политического авторитета в традиции политического либерализма. Если у приверженцев идеи автономии личности имеются возражения против принятия верований, основанных на суждениях авторитета, то они не могут фундаментироваться тем представлением, что идея авторитета противоречит идее автономности личности. Если у них имеются возражения против принятия религиозных и моральных убеждений, основанных на суждениях авторитета, то они не могут фундаментироваться тем представлением, что эпистемический авторитет в области морали и религии противоречит идее автономии. Имеются различные способы того, как может быть устроен



авторитет, а идея существования авторитета может, разумеется, подвергаться критике, но критика идеи авторитета как таковой оказывается просто ложной<sup>7</sup>.

Пер. с англ. К.В. Карпова

### Список литературы

May, 1998 – *May T. Authority and Obligation // Autonomy, Authority, and Moral Responsibility*. L.: Kluwer Academic Pub, 1998. P. 125–147.

Mlodinow, 2008 – *Mlodinow L. The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives*. N. Y.: Random House, 2008. 252 p.

Locke, 2009, Цит. по: Локк, 1988 – *Locke J. A Letter Concerning Toleration*. N. Y.: Classic Book America, 2009. P. 24. Цит. по: *Локк Дж. Послание о веротерпимости* / Пер. Н.А. Федоров // *Локк Дж. Соч.*: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 91–134.

Raz, 1986 – *Raz J. The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986. ix+435 p.

Wolff, 1998 – *Wolff R.P. In Defense of Anarchism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998 (1st ed.1970). 135 p.

Wolford, 2000 – *Wolford G. et al. The Left Hemisphere's Role in Hypothesis Formation // Journal of Neuroscience*. 2000. Vol. 20, No. 6. RC 64. P. 1–4.

Zagzebski, 2012 – *Zagzebski L. Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2012. 279 p.

### References

May, T. “Authority and Obligation”, in: May T. *Autonomy, Authority, and Moral Responsibility*. London: Kluwer Academic Pub, 1998, pp. 125–147.

Mlodinow, L. *The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives*. New York: Random House, 2008. 252 pp.

Locke, J. “Poslanie o veroterpimosti” [A Letter Concerning Toleration], in: Locke J. *Sochineniya v 3kh tomakh* [Works in 3 volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 91–134. (In Russian)

Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986. ix+435 pp.

Wolff, R.P. *In Defense of Anarchism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998 (1st ed.1970). 135 pp.

Wolford, G. et al. “The Left Hemisphere's Role in Hypothesis Formation”, *Journal of Neuroscience*, 2000, Vol. 20, No. 6, RC 64, pp. 1–4.

Zagzebski, L. *Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012. 279 pp.

<sup>7</sup> В настоящей статье дается синопсис основной идеи моей книги «Эпистемический авторитет: теория доверия, авторитета и автономии убеждений [Zagzebski, 2012].

## ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ АВТОРИТЕТ И АВТОНОМИЯ ЭПИСТЕМИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

**Гаспаров Игорь Гарибович** – кандидат философских наук, доцент. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, Студенческая ул., д. 10; e-mail: gasparov@mail.ru



В настоящей статье рассматривается концепция эпистемического авторитета, предложенная Линдой Загзебски в ее книге «Эпистемический авторитет. Теория доверия, авторитета и автономии в убеждении» [Zagzebski, 2012]. Загзебски полагает, что идея следования эпистемическому авторитету может быть согласована с идеей автономии эпистемического субъекта без отказа от положений современного либерализма. Автор статьи показывает, что несмотря на то, что эпистемический авторитет и эпистемическая автономия действительно тесно связаны и даже предполагают друг друга, характер этой связи отличается от того, который утверждается Загзебски. Дальнейший анализ теоретических положений концепции Загзебски показывает, что одним из серьезных недостатков ее позиции является то, что ей не удается показать наличие существенной связи между следованием авторитету и истиной как целью, ради которой автономный эпистемический субъект формирует свое убеждение.

**Ключевые слова:** эпистемология, эпистемический авторитет, эпистемическая автономия, либерализм, традиционализм, Линда Загзебски

## EPISTEMIC AUTHORITY AND AUTONOMY OF THE EPISTEMIC SUBJECT

**Igor Gasparov** – PhD in Philosophy, assistant professor. Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko. 10 Studencheskaya St., Voronezh, 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The author considers the account of epistemic authority as it was proposed by Linda Zagzebski in her book “Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief” [Zagzebski, 2012]. Zagzebski claims that the idea of epistemic authority could be reconciled with the modern idea of epistemic subject’s autonomy without rejecting the principles of contemporary liberalism. The author aims to show that even if Zagzebski is right in claiming that epistemic authority and epistemic autonomy are closely connected to each other the nature of their connection is different from that which Zagzebski believes to be. In the further analysis the author shows that weakness of her account is that it cannot explain where the substantial link between a subject’s following after an epistemic authority and this subject’s intention of getting truth can be.

**Keywords:** epistemology, epistemic authority, epistemic autonomy, liberalism, traditionalism, Linda Zagzebski



В современной эпистемологии, в том числе в эпистемологии религии, значительное место отводится проблеме эпистемического авторитета и автономии. Как эти два понятия соотносятся между? Возможно ли одновременно быть эпистемически автономным субъектом и следовать мнению авторитета в своей познавательной деятельности? Американская исследовательница Линда Тринкхаус Загзевски является одним из пионеров в изучении вопросов, связанных с эпистемическим авторитетом и эпистемической автономией [Zagzebski, 2012]. Специфика ее позиции в том, что она пытается примирить автономию эпистемического субъекта и оправданность того, что иногда этот же субъект принимает некоторые убеждения на основании чужого авторитета, исходя из посылок, которые, по ее мнению, могли бы разделять люди, стоящие на принципах современного либерализма. Хотя современность, как она полагает, склонна к практически полному отрицанию эпистемического авторитета, существует по крайней мере одна точка соприкосновения между современными «либералами» и традиционалистами. Первые утверждают автономию за счет авторитета, а последние жертвуют автономией в пользу авторитета, но при этом и те и другие разделяют мнение, что авторитет и автономия несовместимы друг с другом. Загзевски оспаривает этот либерально-традиционалистский консенсус, утверждая, что авторитетное мнение иногда может помогать эпистемически автономному субъекту достигать его собственных целей, и в этом смысле эпистемический авторитет и автономия способны гармонизировать друг с другом. Цель настоящей статьи критический анализ этого положения концепции Загзевски. Эта цель достигается в два этапа. Сначала рассматриваются шесть случаев различного соотношения между эпистемической автономией субъекта и его обязанностью следовать мнению авторитета. В результате анализа предлагаемых случаев делается вывод о том, что несмотря на то, что эпистемический авторитет и автономия тесно связаны между собой, характер этой связи отличается от того, который ей приписывает Загзевски. Затем предлагается детальная критика теоретических положений концепции эпистемического авторитета, предложенной Загзевски.

## **Как эпистемическая автономия соотносится с эпистемическим авторитетом?**

Представьте себе, что ученик средних классов приходит в школу и учитель биологии в категоричной форме ему говорит, что все живые организмы – продукт естественной эволюции и человек произошел от животных предков путем естественного отбора. Должен ли ученик



ему верить? Да, обычно большинство школьников верят тому, что говорит им учитель или тому, что написано в учебниках, при условии, конечно, если они вообще это слушают, читают и понимают более или менее адекватным образом, но вопрос заключается не только в том, как мы поступаем обычно, но и в том, есть ли у нас соответствующая эпистемическая обязанность? И если, да, то является ли она безусловной или же зависит от различного рода обстоятельств?

Рассмотрим несколько вариантов тех обстоятельств, от которых могло бы зависеть наличие у вас соответствующей эпистемической обязанности. В первом случае до начала урока ученик не имел никаких убеждений относительно происхождения живых существ и человека. Во втором случае он полагал, что они произошли приблизительно так, как об этом рассказывается в детской Библии или мультсериале «Суперкнига». В третьем случае он уже читал о естественном происхождении жизни в детской энциклопедии, но при этом он не воспринимал эту информацию столь категорично, как это прозвучало из уст учителя биологии. В четвертом случае ученик вырос в семье, где один из родителей является экспертом по дискуссии между эволюционистами и креационистами, и часто был свидетелем того, как он говорил, что вопрос достаточно сложен и ни одна сторона не может предоставить окончательных доказательств. В пятом случае он неким образом, – возможно, даже, не без сверхъестественного вмешательства – приобрел глубокую веру в божественное творение. В шестом случае его глубокая вера сопровождается искренним увлечением научной биологией. Как в каждом из этих случаев ему следует отнестись к утверждению учителя?

Рассмотрим первый случай, когда ученик не имеет никакого сформированного заранее мнения относительно того, что утверждает учитель. Возможно даже, что он никогда всерьез не задумывался над вопросом о происхождении жизни. В этой ситуации он скорее всего едва ли сможет сразу и полностью схватить аргументацию учителя и, вероятно, то, что достигло его понимания, – это только само голое содержание утверждения учителя, что все формы жизни на земле являются результатом естественной эволюции. Должен ли он в это поверить просто потому, что так утверждает его учитель? Или, может быть, нужно прежде задать такой вопрос: имеет ли он право поверить ему, пусть он даже и является его учителем? Или сначала необходимо понять его аргументы, оценить их весомость и только потом поверить в то, что он утверждает? Иными словами, может быть, хорошее понимание и критическая оценка аргументов необходимым образом должна предшествовать или сопутствовать доверию к авторитету? Однако в этом случае возникает встречный вопрос: Как без доверия к учителю человек вообще может чему-либо научиться, ведь изначально большинство людей учатся понимать сложные предметы и кри-



тически оценивать аргументы у других людей? И ясно, что едва ли оправданно требовать от ученика средней школы, чтобы он все схватывал с первого раза, да еще и обладал компетенцией для критической оценки высказываний своего учителя. Но в таком случае можно ли от него требовать веры, или достаточно, чтобы он просто запомнил то, что сказал учитель, и был способен в следующий раз повторить это высказывание? Иными словами, утверждения учителя не предполагают веры ученика, если он не способен в достаточной мере понять и оценить их. Кажется, что мы пришли к определенному кругу в рассуждении: цель ученика научиться тому, что знает учитель, который в адекватной ситуации репрезентирует то, что релевантная группа считает истинным. Если обучение рассматривать как приобщение к тому, что считается истинным, то представляется, что обучение предполагает формирование у ученика определенных убеждений, а не только простое запоминание и повторение. Но если условием формирования убеждения в процессе обучения является то, что вы не имеете эпистемического права верить во что-то без достаточной степени понимания предмета и критической оценки доводов в его пользу, то эти последние также требуют обучения, т. е. процесса, предполагающего формирования убеждений. И вопрос, который возникает в этой связи, звучит так: если человек формирует убеждение о чем-то, о чем прежде не имел особого понятия, то не должен ли он поверить относительно этого тому, кого он считает авторитетом? В нашем случае ученик должен поверить учителю постольку, поскольку он считает его авторитетом.

Может ли что-либо воспрепятствовать ему в этом в данной ситуации? Кажется, да. Например, незаинтересованность в самом предмете, о котором ему сообщает учитель. Также препятствием могут стать и какие-то эпистемические или не-эпистемические свойства учителя. Например, учитель может показаться ему несведущим или неприятным в каком-то отношении человеком. В этом случае представляется, что помехи такого рода не отменили бы у ученика обязанности принять на веру утверждение учителя, если такая обязанность у него вообще существовала.

Во втором случае весьма вероятно, что ученик испытал бы определенный диссонанс между тем, что он думал раньше о происхождении жизни, и тем, что теперь он слышит от учителя. Возможно, он почувствовал бы некоторое недоумение или удивление, или даже разочарование. Но, возможно, что эти два комплекса представлений остались бы независимыми в структуре его убеждений. Одно дело, что говорят в школе, а другое дело, что говорят вне ее. Ведь в одном контексте можно верить в одно, а в другом – в другое, без попыток примирить убеждения между собой. Для каждого контекста может существовать свой авторитет. Соответственно и убеждения также могут



ограничиваться своим контекстом. Трудность с таким разграничением полномочий в том, что многим оно покажется не-рациональным. Действительно, мы часто стремимся к тому, чтобы примирить свои убеждения, и испытываем определенный дискомфорт, если они не согласованы. В случае с учеником, который прежде полагал, что жизнь на земле создана Богом, а теперь не находит никакого упоминания о Нем в рассказе о естественном происхождении жизни, достаточно велика вероятность возникновения осознаваемого или неосознаваемого дискомфорта из неопределенности того, как прежние представления соотносятся с новыми, и это может стать препятствием как к сохранению веры в те представления, которые уже присутствовали у ученика, так и к приобретению новых убеждений, которые транслируются учителем. Из субъективной перспективы ученика между ними необязательно должен быть конфликт, но, скорее всего, есть неопределенность относительно того, как они соотносятся между собой. И именно эта неопределенность может внести вклад в уменьшение степени веры в оба эти комплекса представлений при условии, что в ученике будет сколько-нибудь значимое стремление согласовать свои убеждения между собой. Линда Загзебски полагает, что такое стремление для нас естественно и рациональность есть то, что позволяет нам лучше справляться с этой задачей [Zagzebski, 2010, p. 29–30]. Однако я хотел бы указать на то, что субъективный «дискомфорт» или недоумение, которое могло бы возникнуть у ученика в представленной ситуации, в качестве своих причин среди прочего имеет и неразрешенность вопроса о том, какой источник информации обладает большим авторитетом – детская библия/мультсериал «Суперкнига» или школьный учитель. Иначе говоря, одним из аспектов несогласованности убеждений является неопределенность отношения между авторитетами. Под несогласованностью, как я уже указывал раньше, здесь понимается не столько конфликт между убеждениями, сколько, напротив, неопределенность по поводу того, означает ли для субъекта вера в одно утверждение отказ от веры в другое или можно оправданно верить в оба. Таким образом, во втором случае мы также встречаемся с ситуацией, в которой кажется, что вопрос об эпистемической обязанности и праве на веру тесно связан с вопросом об авторитете источника информации.

В третьем случае у ученика может быть больше склонности к тому, чтобы поверить словам учителя, поскольку транслируемая им информация совпадает с той, которой он обладал ранее, несмотря на то, что она теперь выражается в более категоричной форме. Однако здесь мы также сталкиваемся с проблемой: должен ли он верить в то, поверить во что ему легче? Нельзя ли обвинить его в легковерии? Возможно, этот вопрос покажется кому-то неуместным по отношению к ученику средней школы, поскольку многие, без сомнения, полагают,





что ученик, конечно, *должен* верить учителю. Но скорее всего, они так считают независимо от того, насколько хорошо утверждения учителя вписываются в то, в чем ученик был убежден до того, как он услышал утверждения учителя. Причина этого в том, что учитель по отношению к ученику является авторитетом, в том числе и эпистемическим. Однако это их убеждение не учитывает специфических обстоятельств, в которых осуществляется коммуникация между ними, и не зависит от них. Поэтому на его основании мы ничего не можем сказать, как склонность верить в утверждаемое влияет на обязанность верить в него. То есть мы опять возвращаемся к вопросу, что является источником авторитета учителя по отношению к ученику, если неясно, как склонность верить в слова учителя влияет на обязанность ученика верить в них.

В четвертом случае категоричность тона, которым было сделано высказывание, способна вызвать сопротивление и неприятие слов учителя, поскольку эта категоричность не совпадает с тем, как позиции эволюционистов и креационистов трактовались в родительском доме. Знакомая информация, воспринимаемая раньше как неоднозначная, была подана как однозначная, и такое изменение регистра подачи может вызвать вполне понятный диссонанс, который усугубится благодаря тому, что оба источника информации – учитель и один из родителей – являются авторитетами по отношению к ученику. Кому из них надо верить больше? Или как можно устранить конфликтующий аспект их утверждений? Может ли это решить сам ученик? Или этот вопрос должен быть решен каким-то иным образом? Как определить, кому из авторитетов и в чем именно надлежит следовать? А возможно, что ученик и вовсе должен воздержаться от всякого убеждения в этом случае.

В пятом случае вероятность диссонанса между имеющимися убеждениями ученика и утверждениями учителя весьма высока, поскольку из субъективной перспективы ребенка слова учителя непосредственно затрагивают его веру и у него сравнительно немного ресурсов для того, чтобы примирить свою веру в божественное творение с утверждениями учителя об эволюционном происхождении. Поэтому, скорее всего, эти содержательные комплексы окажутся в конфликте между собой, который усугубится еще и авторитетной ролью учителя. Возникший конфликт, вероятно, закончится отказом от одного из содержаний, но интересующий нас вопрос заключается в том, есть ли у ученика обязанность верить на основании авторитетного утверждения учителя, когда это утверждение субъективно противоречит имеющейся у него вере? При этом интересно отметить, что из субъективной перспективы ученика конфликт убеждений может восприниматься как конфликт между двумя авторитетами – Богом как источником его веры и учителем как социальным источником знаний,



так и между его эпистемической автономией, т. е. правом верить независимо от (внешнего) авторитета и требованием верить учителю на основании авторитета. Но и в том, и другом случае остается вопрос об обязанности формировать убеждения на основании авторитета.

Наконец, в последнем случае мотивация ученика примирить веру в божественное творение с тем, что о происхождении жизни говорит учитель биологии, будет гораздо выше, чем в предыдущем примере. Без сомнения, ученик с интересом и волнением будет прислушиваться к словам учителя, именно потому, что не будет слышать в них желаемого подтверждения своим взглядам. Но при этом и приблизительно по той же причине он едва ли примет их на веру. Переживаемая неудовлетворенность утверждениями учителя, возможно, будет стимулировать его к самостоятельному поиску более удовлетворительного решения того дискомфорта, который создается несогласованностью двух комплексов представлений об интересующем его предмете. Таким образом, в этом случае ученик будет мотивирован к формированию эпистемической автономии по отношению к учителю и, возможно, по отношению к собственным представлениям, возникшим у него к этому моменту под влиянием религиозной веры. Однако эта тенденция одновременно означала бы, что он сам будет стремиться к тому, чтобы оказаться в позиции эпистемического авторитета в определенной области.

Рассмотренные выше случаи, конечно же, не исчерпывают всего многообразия отношений, которые возникают между предполагаемыми субъектами эпистемического авторитета и эпистемической автономии. Однако рассмотренные случаи, как мне кажется, показывают, что эпистемическая автономия и эпистемический авторитет тесно связаны между собой. Трудно понять, как познающий субъект может обладать достаточной эпистемической автономией, если при этом он не является/не обладает<sup>1</sup> релевантным эпистемическим авторитетом. В этом смысле они должны помочь нам понять, что отношения между эпистемической автономией и авторитетом, с одной стороны, далеки от гармонии, а с другой стороны, эпистемическая автономия и авторитет предполагают друг друга, но совершенно не в том смысле, в каком это

<sup>1</sup> Николай Нотельман предлагает проводить различие между эпистемической автономией агента и эпистемической автономией роли. В первом случае эпистемическая автономия принадлежит эпистемическому агенту (субъекту) как таковому, независимо от эпистемической функции (роли), которую он выполняет. Во втором случае эпистемическая автономия принадлежит субъекту в той мере, в которой он выполняет определенную эпистемическую функцию, например, является экспертом в определенной области [Nottelmann N. Blameworthy Beliefs. A Study in Epistemic Deontology. Springer. 2007, p. 227–228]. Аналогично можно говорить, что эпистемический субъект обладает эпистемическим авторитетом в определенной области в силу определенной функции, которую он выполняет в сообществе, так и о том, что эпистемический авторитет является эпистемическим авторитетом без относительно такой определенной роли.



полагает Загзебски. Она считает, что с точки зрения современности основной конфликт между авторитетом и автономией состоит в том, что они несовместимы между собой. Автономия исключает следование авторитету. Суть ее проекта состоит в том, чтобы показать, что иногда отличный от меня самого эпистемический субъект (авторитет) может помочь мне как автономному эпистемическому субъекту в достижении моих целей, т. е. формированию истинных убеждений, и добровольное обращение к такого рода эпистемической помощи является в целом ряде случаев вполне оправданным, делая тем самым оправданным следование мнению авторитета. Однако выше приведенные примеры показывают, как мне кажется, другую сторону проблемы, которая игнорируется в рассуждениях Загзебски. Она заключается в том, что часто именно те эпистемические субъекты, которым необходима эпистемическая помощь со стороны авторитета, не часто обладают достаточной автономией для того, чтобы решить к какой именно помощи какого именно авторитета им следует обратиться. Иными словами, им не достает автономии для того, что признать авторитет в качестве такового. В дальнейшем я попытаюсь более детально рассмотреть эту проблему уже в рамках того теоретического понятийного каркаса, который предлагается в концепции Загзебски.

## Эпистемический авторитет, эпистемическая автономия и их связь с истиной

Нет сомнений в том, что такие понятия, как «эпистемический авторитет» и «эпистемическая автономия», несмотря на свою значимость, еще далеки от прояснения своего содержания. В качестве предварительных разъяснений по поводу того, как они понимаются в настоящей статье, можно предложить следующие определения:

**Эпистемический авторитет:**  $X$  – эпистемический авторитет для  $Y$  в отношении  $D$ , где  $X$  и  $Y$  – подходящие эпистемические субъекты, а  $D$  – непустое множество пропозициональных содержаний, если и только если

(1)  $Y$  обязан поверить в, или хотя бы принять<sup>2</sup>, пропозициональное содержание  $p$ , входящее в  $D$ , если  $X$  утверждает, что  $p$ , даже в том случае если до этого  $Y$  не имел никакого мнения относительно  $p$ , или верил, что  $\sim p$ .

(2)  $Y$  обязан отказаться от своей веры, что  $p$ , или, по крайней мере, приложить для этого все зависящие от него усилия, если  $X$  утверждает, что  $\sim p$ .

<sup>2</sup> О различии между эпистемическими отношениями веры и принятия см., например: [Плантинга, 2014, с. 212].



(3) Y обязан воздерживаться от веры, что p, или, по крайней мере, приложить для этого все зависящие от него усилия, если X воздерживается от веры, что p.

**Эпистемическая автономия:** X обладает эпистемической автономией относительно D, если и только если

(1) X способен самостоятельно сформировать эпистемическое отношение относительно большинства пропозициональных содержаний, входящих в D.

(2) X имеет эпистемическое право на собственное эпистемическое отношение к любому пропозициональному содержанию, входящему в D.

Если принять вышеприведенные определения в качестве исходных, то кажется, что отношение между эпистемическим авторитетом и эпистемической автономией субъекта таково, что если X обладает эпистемической автономией относительно D, то для него относительно D не существует никакого эпистемического авторитета, кроме него самого. С другой стороны, отношения между эпистемическим авторитетом и автономией могут рассматриваться как дополняющие друг друга, поскольку для большинства субъектов, – а возможно, и для любого из них, – всегда найдется такая область пропозициональных содержаний D', относительно которой эпистемический субъект не будет обладать эпистемической автономией. И, следовательно, будет нуждаться в эпистемическом авторитете. Если эта мысль верна, то эпистемическая автономия большинства, а возможно, и всех познающих субъектов, будет ограничена и они будут нуждаться в эпистемических авторитетах. Наиболее очевидно это в случаях обучения или знакомства с ранее неизвестными пропозициональными содержаниями. Конечно, не всегда подходящий эпистемический авторитет доступен, когда в нем имеется нужда. Однако во многих случаях такой авторитет существует. Подобные случаи, вероятно, имеет в виду Линда Загзевски, говоря, что эпистемический авторитет – это лицо<sup>3</sup>, которому добросовестный познающий субъект, стремясь достичь истины в некой области, позволяет замещать себя, поскольку имеет основания полагать, что оно лучше преуспеет в достижении этой цели нежели, чем он сам [Zagzebski, 2012, p. 105, 110–111]. Иными словами, если некий эпистемический субъект X добросовестно полагает, что отличный от него самого эпистемический субъект Y или подходящий механизм Y' лучше способен достичь истины в определенной сфере познания D, которая также является целью познавательной деятельности X, то Y, или Y', является для X эпистемическим авторитетом относительно D.

<sup>3</sup> Согласно Загзевски, обычно в качестве эпистемического авторитета выступают лица, но эту же функцию могут выполнять и неодушевленные объекты, например, термометр или компьютерная программа [Zagzebski, 2012, p. 115, 119].



Далее, опираясь на аналогию с либеральной концепцией политического авторитета, разработанную Джозефом Рацем, Загзебски формулирует четыре принципа, которые описывают природу эпистемического авторитета. Первый принцип утверждает, что если эпистемический субъект верит на основании авторитета, то его вера не должна зависеть от пропозиционального содержания веры [Zagzebski, 2012, p. 106]. **Иными словами, если авторитет утверждал бы противоположное тому, что он утверждает фактически, то эпистемический субъект, верящий на основании авторитета, должен бы сделать это противоположное содержание предметом своей веры.** Например, если бы астрономы утверждали, что Плутон является планетой, то те, кто верит им на основании авторитета, были бы обязаны принять содержание их утверждения в качестве предмета своей веры, несмотря на то, что фактически они утверждают обратное.

Второй принцип утверждает, что эпистемический субъект, верящий на основании авторитета, верит в некое пропозициональное содержание *прежде всего и именно потому*, что оно утверждается авторитетом, а не в силу наличия у него каких-либо иных доводов [Zagzebski 2012, p. 107]. Например, если эпистемический субъект на основании авторитета верит, что Плутон является планетой, то он делает это не потому, что у него есть какие-то независимые доводы для того, чтобы полагать именно таким образом, а он делает так именно и преимущественно потому, что так утверждает авторитет, которому он следует. Иными словами, между его убеждением и тем, что авторитет утверждает именно это, есть существенная связь, которая выполняет роль преимущественного довода для принятия в качестве предмета веры содержания авторитетного утверждения.

Третий принцип утверждает, что если эпистемический субъект на основе авторитета верит в некое пропозициональное содержание, утверждаемое кем-то, кого он признает в качестве эпистемического авторитета, то субъект должен добросовестно верить, что авторитет сформировал свое убеждение способом достойным подражания со стороны субъекта [Zagzebski, 2012, p. 109]. **Применительно к примеру с убеждением, что Плутон не является планетой, это означает, что у того, кто верит в это на основании авторитета, должно присутствовать добросовестное убеждение, что если бы он сам пытался ответить на вопрос: является ли Плутон планетой, то он тоже приобрел бы квалификацию и воспользовался методами, аналогичными тем, которую имели и которыми пользовались астрономы, давая ответ на этот вопрос.**

Наконец, четвертый принцип утверждает, что если эпистемический субъект (оправданно) верит на основании авторитета, то у него должно быть добросовестное убеждение, что, веря в то, во что верит авторитет, он скорее достиг бы собственные познавательные цели, чем если бы



пытался достичь их самостоятельно [Zagzebski, 2012, p. 110–111]. Например, поверив бы астрономам, что Плутон не является планетой, он бы скорее достиг истины относительно этого вопроса, нежели чем если бы старался ответить на этот вопрос самостоятельно.

Предлагаемая Загзебски концепция нацелена на независимое от традиционных обоснование эпистемического авторитета. В своей книге «Эпистемический авторитет: Теория доверия, авторитета и автономии веры» она пишет:

До наступления эпохи Нового времени в западном мире считалось, что законность авторитета является производной от Бога как высшего авторитета. Без сомнения, многие люди и сегодня разделяют эту точку зрения, и у меня нет возражений против нее, равно как я не возражаю и против позиции, видящей основание авторитета в естественном законе и естественной для людей необходимости жить в обществе. Эти подходы предлагают нам другие модели оправдания эпистемического авторитета, но в современных либеральных обществах они весьма спорны, и поэтому не могут служить моим целям в этой книге. Я хотела бы рассмотреть одну весьма влиятельную концепцию авторитета, сознательно предложенную в рамках инструментария политического либерализма, которая оправдывает авторитет, исходя из предположений, которые бы принимались любым разумным лицом [Zagzebski, 2012, p. 105–106].

Загзебски полагает, что такое «либеральное» оправдание вполне возможно в отношении эпистемического авторитета. Проект весьма амбициозный, поскольку в случае его успешности он дал бы в качестве результата убедительный ответ на вопрос: почему и при каких условиях каждый разумный человек обязан следовать авторитету в своей познавательной деятельности. И это оправдание не нуждалось бы в обращении к таким спорным моделям обоснования авторитета, как божественная воля или естественный закон. Однако в связи с такой амбициозностью проекта Загзебски возникают определенные сомнения в его полной осуществимости.

Некоторые авторы подвергли критике, прежде всего, то понимание рациональности, которое было положено Загзебски в основу ее концепции [Baril, 2013]. Однако мне хотелось обратить внимание на другие проблемные аспекты ее оправдания эпистемического авторитета. На мой взгляд, предлагаемое Загзебски оправдание эпистемического авторитета одновременно оправдывает и слишком много, и слишком мало. В дальнейшем я для краткости буду называть эпистемический субъект, отвечающий характеристикам, которые Загзебски указывает в качестве характеристик эпистемического авторитета, «авторитетом Z».

Первая проблема, на которую я хотел бы указать, это непроясненность отношений между эпистемическим субъектом, верящим на основании авторитета, авторитетом Z и истиной. Согласно тому, что



утверждает Загребски, общее между эпистемическим субъектом и авторитетом  $Z$  стремление достичь истину и лучшая, с точки зрения субъекта, чем у него самого, способность авторитета  $Z$  к достижению этой цели являются одним из доводов, или, может быть, мотивов, почему эпистемический субъект обязан следовать авторитету  $Z$ , формируя собственные убеждения. Однако, даже если предположить, что оценка субъектом эпистемических преимуществ авторитета  $Z$  действительно адекватна, какие основания это дает для того, чтобы полагать, что авторитет  $Z$  достиг цели, к которой они оба стремятся, т. е. достиг истины или хотя бы приблизился к ней в большей степени, чем он сам. Вероятно, Загребски ответила на этот вопрос так: поскольку я доверяю своим познавательным способностям в том, что касается достижения истины или приближения к ней, постольку имею право, или, возможно, даже обязанность, доверять познавательным способностям превосходящего меня в определенной области эпистемического субъекта в том, что касается его возможностей достижения истины или приближения к ней в данной области.

Насколько можно удовлетвориться таким ответом? На мой взгляд, он не способен убедить нас до конца. Во-первых, даже если я доверяю своим познавательным способностям, то между их адекватным функционированием и истиной может и не быть существенной связи, если, конечно, таковая не предусмотрена Богом или природой. Но насколько я понимаю, апелляция к такого рода гарантам есть именно то, чего Загребски хочет избежать в своем оправдании эпистемического авторитета. С ее точки зрения, авторитет  $Z$  не нуждается для своего принятия ни в Боге, ни в естественном законе. Поэтому доверие к своим познавательным способностям остается вполне понятной, и в этом смысле вполне естественной, склонностью эпистемического субъекта, но присутствует ли между этой склонностью и тем, что использование этих способностей ведет к истине, какая-либо существенная связь? Без дополнительных условий это не только неочевидно, но и маловероятно.

Во-вторых, даже если бы доверие к собственным познавательным способностям было абсолютно эпистемически оправданно, то остается не ясно, насколько я могу переносить свое доверие к таким познавательным способностям, как восприятие или разум в обычном понимании, на высокоспециализированные навыки, какими должен обладать, например, современный ученый-астрофизик. Могу ли я хоть как-то *добросовестно* соотнести и оценить свои и его познавательные характеристики для того, чтобы заключить, что, стремясь к истине в области знания о физической природе Вселенной, я скорее достигну своей цели, если доверюсь его мнению, нежели чем буду пытаться ответить на соответствующие вопросы самостоятельно. Или все, что я могу здесь заключить, – это астрофизику видней, он ведь



астрофизик. Но будет ли такое заключение добросовестным? Как мне кажется, едва ли. Но в этом случае мы должны будем признать ответ Загзебски, оправдывающий доверие к авторитету ссылкой на доверие к собственным способностям, недостаточным.

Проблема концепции Загзебски, на которую я пытался указать выше, является разновидностью проблемы, с которым мы сталкиваемся всякий раз, когда пытаемся оправдать свою веру на основании авторитета. Ведь если целью, ради которой мы формируем убеждение, является истина, то у авторитета должен быть некий, более привилегированный, чем у других, доступ к ней. Природа этой связи в большинстве случаев остается не проясненной. Даже в случае учителя и ученика неясно, почему учитель должен быть ближе к истине, чем ученик. А если он не ближе к цели убеждения, то почему ученик должен следовать его утверждениям, формируя собственное убеждение? Аналогично и концепция, предлагаемая Загзебски, не показывает, в чем заключается привилегированность доступа авторитета  $Z$  к истине в отличие от тех, кто верит на основании его авторитета.

Вторая трудность концепции Загзебски, на которую мне хотелось обратить внимание, заключается в том, что авторитет  $Z$  представляется чрезмерно беспрекословным и жестким для тех, кто ему следует. Согласно ее концепции эпистемического авторитета верно, что если бы авторитет  $Z$  утверждал  $q$  вместо  $p$ , то эпистемический субъект, следующий авторитету  $Z$ , тоже имел бы обязанность верить в  $q$  вместо  $p$ . Иногда такой принцип вполне правдоподобен, особенно в тех случаях, когда речь идет о конвенциональных правилах или определениях. Например, если бы легитимная власть постановила, что вместо того, чтобы останавливаться на красный сигнал светофора и продолжать движение на зеленый, следует продолжать движение на красный свет светофора и останавливаться на зеленый, то было бы оправданно последовать постановлению авторитета. Аналогично если сообщество астрономов принимает решение изменить статус Плутона с планеты на карликовую планету, то для не-астрономов вполне оправданно вслед за ними изменить свое убеждение соответствующим образом, особенно если определения планеты и карликовой планеты понимаются как номинальные. Однако не так просто перенести подобную обязанность следовать авторитету  $Z$  на случаи моральных или религиозных утверждений. Например, если моральный авторитет изменяет свое убеждение в отношении серьезного вопроса, такого как аборт или применение смертной казни, то достаточно этого, чтобы те, для кого он является авторитетом, изменили свои убеждения вслед за ним? Или, например, если религиозный авторитет существенно изменяет какое-либо вероучительное положение, то насколько оправданным будет ему следовать? Кажется очевидным, что при отсутствии убедительного и понятного для эпистемического





субъекта объяснения связи между такими изменениями в убеждениях авторитета и источником их истины следование за авторитетом было бы неоправданным. Традиционные модели обоснования авторитета представляются в этом отношении более оправданными, при условии, конечно, принятия их онтологических оснований. Например, с точки зрения верующих, принадлежащих к так называемым религиям Откровения, существенная связь между истиной и религиозным авторитетом обеспечивается специальными качествами божественной личности, такими как всеведение, всемогущество и всеблагость. Очевидно, что такое сочетание качеств божественной личности дает, с точки зрения верующего, абсолютную гарантию надежности источника его убеждения, передаваемого посредством авторитетного свидетельства. Более того, с точки зрения иудео-христианской традиции, сама божественная личность позаботилась о том, чтобы у верующих было надежное «подтверждение» того, что их человеческий авторитет подходящим образом связан с источником того учения, которое он утверждает. В качестве примера того, как работает такое подтверждение, можно привести рассказ из книги Исхода о даровании Закона иудеям. В нем в явной форме говорится, что Бог проявляет заботу о том, чтобы иудеи поверили Моисею как надежному свидетелю Его слов: «И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда» (Исх. 19:9).

С другой стороны, традиционная модель (религиозного) авторитета не столь ригористична по отношению к обязанности безусловно принимать его утверждения. Это так именно потому, что свои права этот авторитет получает из источника, который совпадает с источником истины. И в силу этого вместе с правом учить он получает и обязанность учить в соответствии с тем, что утверждает источником его авторитета. Таким образом, его право учить ограничивается открытой или открывшейся ему истиной. Отступление от нее означает для него лишение авторитета. Хороший пример того, как работает такой механизм, можно найти в римско-католическом учении о «низложении *ipso facto*» римского первосвященника в случае утверждения им еретического учения: «ибо сам судящий всех никем не судим, если только не уличен в уклонении от веры» (Decretum Gratiani, p. I, dist. 40, cap. 6.). Другими словами, отклоняясь от содержания авторитетной веры, авторитет, функцией которого является ее провозглашение, самым этим фактом утрачивает свою авторитетность. Таким образом, в традиционной модели авторитета отрицается принцип независимости содержания, утверждаемый Загзебски вслед за такими теоретиками либерализма, как Г.Л.А. Харт и Дж. Рац. Как представляется, этот принцип является одним из самых слабых мест во всей концепции эпистемического авторитета. В традиционной модели авторитет



существенным образом зависит от содержания, так как содержание предполагается в качестве истины, которая и делает авторитет авторитетом. В концепции Загзебски эта связь между истиной и содержанием авторитетного мнения оказывается разорванной, или, по крайней мере, неопределенной. А потому вопрос, что является источником авторитета  $Z$ , не имеет в ней удовлетворительного ответа.

### Список литературы

Плантига, 2014 – *Плантинга А.* Аналитический теист: антология Алвина Плантиги / Сост. Дж. Ф. Сеннет. М.: Яз. славян. культуры, 2014. 568 с.

Baril, 2013 – *Baril A.* Linda Trinkaus Zagzebski, Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford University Press, 2012, 279 p. // *Notre Dame Philosophical Reviews*. URL: <http://ndpr.nd.edu/news/41479-epistemic-authority-a-theory-of-trust-authority-and-autonomy-in-belief/> (дата обращения: 10.03.2017).

Nottelmann, 2007 – *Nottelmann N.* Blameworthy Belief. A Study in Epistemic Deontology. Dordrecht: Springer, 2007. xii+ 282 p.

Zagzebski, 2012 – *Zagzebski L.T.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. Oxford: Oxford University Press, 2012. 279 p.

### References

Baril, A. “Linda Trinkaus Zagzebski, Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford University Press, 2012, 279 pp.”, in: *Notre Dame Philosophical Reviews*. [<http://ndpr.nd.edu/news/41479-epistemic-authority-a-theory-of-trust-authority-and-autonomy-in-belief/>, accessed on 10.03.2017].

Nottelmann, N. *Blameworthy Belief. A Study in Epistemic Deontology*. Dordrecht: Springer, 2007. xii+ 282 pp.

Senneth, J. (ed.). *Analiticheskiy teist: antologiya Alvina Platigi* [The Analytic Theist. An Alvin Plantiga Reader]. Moscow: Yaziki slavianskoi kul'turi, 2014/ 568 pp. (In Russian)

Zagzebski, L. T. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 279 pp.

# МЫШЛЕНИЕ О БОГЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ: ОТ ФОРМАЛЬНОГО УКАЗАНИЯ К ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ\*

**Коначева Светлана Александровна** – доктор философских наук, доцент. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru



В статье исследуется специфика феноменологического и пост-феноменологического подходов в философии религии. В первой части статьи исследуется философия религии раннего Хайдеггера. Философия религии означает для него уход от теоретического пути для того, чтобы достичь непосредственного опыта жизни. Подробно анализируется формальное указание как ход мышления, преодолевающий теоретическое отношение. Во второй части рассматриваются методические вопросы феноменологически-герменевтической философии религии (Джон Капуто, Ричард Керни), демонстрирующие возможность философствовать о Боге *после* Бога, мыслить Бога иначе, чем онто-теологическим способом. В статье показано, что феноменологический и пост-феноменологический подход в философии религии объединяет понимание философии религии не как одного из разделов философии, обращенного к выделенной стороне человеческой жизни, а феномен религиозного опыта становится исходным моментом целостной системы философии. Основной задачей становится здесь феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности; философия религии должна исходить из нашей собственной исторической ситуации и фактичности.

**Ключевые слова:** феноменология, философия религии, формальное указание, радикальная герменевтика, редукция

## THINKING OF GOD IN PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF RELIGION: FROM FORMAL INDICATION TO ESCHATOLOGICAL REDUCTION

**Svetlana Konacheva** – DSc in Philosophy, assistant professor. Russian State University for Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

The article is devoted to the phenomenological and post-phenomenological approaches in philosophy of religion. In the first part of the article the author considers the early Heidegger's philosophy of religion. Heidegger understands the philosophy of religion within his philosophy of the facticity. He considers historical dimension as a key phenomenon of religion. The author focuses on the concept of formal indication as a particular attitude overcoming the theoretical approach. The formal indication achieves the enactment-aspect of phenomenon. In the second part the author deals with methodological issues of phenomenological-hermeneutical philosophy of religion (John Caputo, Richard Kearney), demonstrating the possibility to think of God after God, non-metaphysical thinking of God. It is analyzed Caputo's critique of metaphysics and his concept of "religion without religion". She examines also the notion of micro-eschatological reduction in

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии».



diacritical hermeneutics of Richard Kearney comparing this kind of reduction with transcendental (Husserl), ontological (Heidegger) and donological (Marion) reduction. The author argues that the phenomenological and post-phenomenological approaches in philosophy of religion unites the understanding of the philosophy of religion, not as one of particular section of philosophy, questioning about the specific region of human existence, rather, the phenomenon of religious experience becomes the starting point of an integrated system of philosophy. The main task here is phenomenological understanding of the original orientations of religious life in its facticity. It's argued that philosophy of religion should arise from our own historical situation and facticity.

**Keywords:** phenomenology, philosophy of religion, formal indication, radical hermeneutics, reduction

Феноменологический подход к религии возникает в начале XX в. и развивается в нескольких направлениях. На стыке религиоведения и феноменологии складывается феноменология религии (Г. ван дер Леу, Мирча Элиаде, Бред Кристенсен), которая стремится описать структуры религиозных феноменов, какими они являют себя в опыте. В ней не сосредотачиваются на исследовании религиозных идей и доктрин, не сравнивают религии как системы, но выделяют из исторического контекста сходные феномены, относящиеся к различным религиозным традициям, выявляют их сходство и различие, в попытке усмотреть сущность религиозных феноменов, инвариантное ядро религиозного опыта. Хотя здесь ставится вопрос о глубинной структуре феноменов, основной исследовательский интерес смещен к дескрипции разнообразных форм религиозного опыта. Наряду с этим вслед за Мерло-Понти можно говорить о феноменологическом подходе к религии как «манере или складе мысли», способе мышления о священном и божественном в рамках собственно феноменологической философии. К философской феноменологии священного можно отнести работы Макса Шелера, ранние работы Хайдеггера, «Религиозно-философские заметки» Райнаха, труды Бернхарда Вельте и философов его школы. Как показал М.А. Пылаев, «этот вид дискуссии о священном постепенно трансформировался в одну из форм современной философии религии» [Пылаев, 2011, с. 21]. Подобная философия религии имеет свои методологические презумпции и свои дискуссионные моменты. Не претендуя на полноту рассмотрения, мы анализируем определенные ходы мысли и понятия, характеризующие специфику феноменологического подхода в философии религии в начале его формирования и в современной пост-феноменологии.

Феноменологическая философия религии определяется двумя ключевыми моментами: рассмотрение религиозного опыта изнутри и понимание философии религии не как одного из разделов философии, обращенного к выделенной стороне человеческой жизни (наряду



с искусством, правом и т. д.), но как целостного философствования. В раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920/21) Хайдеггер подчеркивает, что философия религии не фундаментальна «определенным понятием философии, прежде всего научным» [Heidegger, 1995, p. 28]. **В противном случае понятие религии становится вторичным.** С точки зрения Хайдеггера, какое бы то ни было философское определение религии не может формироваться прежде принятия фактического подхода. Поэтому построение феноменологии религии неразрывно связано с проблемой историчности. В своем курсе лекций Хайдеггер с самого начала рассматривает историческое как основной феномен религии. И здесь философию религии постоянно подстерегает опасность падения в объективный мир науки, поскольку философия еще с древних времен в поисках вечных истин стремится защитить себя от историчности. Хайдеггер отказывается как от объективного идеализма гегелевского типа, так и от историзма и психологизма в духе Эрнста Трельча. Философия религии означает для него уход от теоретического пути для того, чтобы достичь непосредственного опыта жизни. Философия, включая философию религии, начинается и заканчивается в фактическом жизненном опыте. Только так появляется возможность противостоять теоретическому отношению и пролить свет на истинный динамизм самой жизни, раскрыть феномен озабоченности в фактическом жизненном опыте. Решая эту задачу, Хайдеггер разрабатывает специальную терминологию, характеризующую феноменологический подход в качестве средства сопротивления чисто теоретическому отношению к историчности. Он вводит понятие формального указания, которое само по себе относится к теоретическим аспектам феноменологии: «Проблема формального указания относится к самой “теории” феноменологического метода; в широком смысле, к проблеме “теоретического”, теоретического акта, феномена различения» [Heidegger, 1995, p. 55]. Сам Хайдеггер использует формальное указание как конкретный подход, что отличается от теоретического отношения, которое он стремится преодолеть. Философия должна исходить из «ситуации понимания», в которой философ обнаруживает себя. Способ бытия, из которого мы начинаем философствовать, – это и есть «ситуация» нашей философии, названная Хайдеггером фактичностью. Мы философствуем из нашей фактической ситуации. Философия, тем самым, принадлежит к прожитой непосредственности жизни; спрашивая о специфике и задачах философии, философ должен также исследовать способ бытия фактической экзистенции. Но фактический жизненный опыт может быть не только исходным моментом для философствования, но «именно тем, что существенно затрудняет само философствование» [Heidegger, 1995, p. 16]. Философия, как способ бытия фактической жизни, осложняется тенденцией, характерной для самой фактической жизни. Путь нашего



философствования свидетельствует о том факте, что теоретическое отношение встроено в опыт фактической жизни, который включает в себя наши действия, наши мечты, наши чувства. Описывая структуру фактического жизненного опыта, Хайдеггер показывает, каким образом теоретическое отношение затемняет наши способы обращения с другими сущими. Когда опыт становится феноменом, можно задать вопрос о содержании (Gehalt) этого опыта, потом о природе отношения (Bezug), в который нечто испытывается, и, наконец, о том, как это отношение осуществляется (Vollzug). Феномен всегда дается в этих трех направлениях. В трактовке Хайдеггера содержательный смысл (Gehaltsinn) всегда связан со смыслом отношения (Bezugsinn). Беспрепятственное сопряжение двух смысловых направленностей не означает, однако, что в теоретической ориентации сущее всегда характеризуется надлежащим образом. Это означает, что третья ориентация, осуществленный смысл (Vollzugssinn), остается сокрытым. Причиной потаенности этого акта стала первичная озабоченность философии ее объектом. Таким образом, тенденция фактической жизни, которая препятствует вхождению философии в фактичность, историю и религию, состоит в способе распоряжения философией в нашей повседневной жизни, тем, как мы погружаемся в мир, в сущее вокруг нас.

В своем стремлении изучать человеческое существование в его фактичности и историчности Хайдеггер порывает с классической структурой философии, в которой концепции и теории предпосланы описанию жизни. Хайдеггер был, пожалуй, первым, кто увидел, что философия может быть отчуждена от своей собственной ситуации, что она находится в постоянной опасности быть полностью поглощенной своей теоретической ориентацией. Фактичность человеческой экзистенции требует своих собственных специфических философских способов обращения. Формальное указание и становится тем способом, который позволяет избежать одностороннего внимания к содержанию и сокрытия смысла осуществления. Формальное указание не является понятием в обычном смысле этого слова. Это скорее отсылка или руководство, которое предлагает нам первый мгновенный взгляд на конкретный феномен. Формальное указание направляет нас к тому, что мы должны актуализировать в нашем ситуационном понимании мира. С этой точки зрения, формальное указание имеет две пересекающиеся функции. Во-первых, оно указывает на феномен таким образом, что сам феномен сопротивляется всем внешним определениям. Позднее в работе «Феноменологические интерпретации Аристотеля» Хайдеггер укажет, что формальное указание предотвращает любой дрейф в сторону автономных, слепых, догматических попыток зафиксировать категориальный смысл, попыток, отделенных от предпосылок интерпретации, от своих предпонятий, взаимосвязей и своего времени, претендующих на определение объективности в ней



самой, помимо всестороннего обсуждения его онтологического смысла [Heidegger, 2005]. Можно сказать, формальное указание выражает то, как не должен пониматься феномен. Поэтому в формальном указании всегда присутствует негативность, как мы увидим в хайдеггеровской интерпретации Августина (где реальная жизнь никогда не может рассматриваться как та или иная объективная вещь) и апостола Павла (где приход Христа нельзя ожидать как событие в какой-то момент в будущем). Эта негативная функция включает в себя второй аспект: предварительное указание феномена. Здесь формальное указание препятствует привычной объективации феноменов. То, что мы ищем, в реальной жизни или в бодрствовании в ожидании пришествия Христа, если взять пример апостола Павла, не может быть объективировано, но должно быть указано особым и предварительным способом.

Как правило, мы понимаем человеческое существование без необходимости задавать вопросы. Но для Хайдеггера само существование является вопросом, философия, прежде всего, спрашивает, а не предлагает какие бы то ни было ответы. Формальное указывание на характер философии служит тому, чтобы защитить ее собственную сущность как вопрошание. Эти формально указывающие понятия нуждаются в переосмыслении из конкретной исторической ситуации философа, поскольку понять что-либо философски можно только в перспективе собственной ситуации. Таким образом, формальное указание всегда вводится в игру в качестве отсылки к собственной исторической фактичности. Обращение Хайдеггера к формальному указанию не ставит целью избавиться от тех тенденций в философии, которые препятствуют нашему пониманию фактической жизни, скорее, он хочет обратить внимание на них именно как на блокирующие моменты. Если мы признаем их склонность препятствовать вопрошанию, философские понятия обеспечат доступ к тому, что они скрывают. Хрупкость и условность фактической и исторической жизни, тем самым, переходят в хрупкость и условность формального указывания философии. Характер фактической жизни таков, что она может указываться только таким хрупким, условным способом. Поэтому формальные указания всегда отсылают к конкретной исторической фактичности, из которых они собственно и возникают. Возвращаясь к религиозной проблематике, Хайдеггер отмечает: «Формальное указание отказывается от последнего понимания, которое может быть дано только в подлинном религиозном переживании» [Heidegger, 1995, p. 67]. Как философ, обращающийся к фактической жизни, он видит фактическую жизнь в религии, принадлежащей к ситуации, в которой он живет. Априори для него – это первичная ситуация, в которой он существует, а не общая сущностная структура, как у Э. Трельча и Р. Отто. Отто рассматривает религиозное чувство как религиозное априори: «Любая религия, желающая быть чем-то большим, чем про-



сто верой в традицию и в авторитет, исходящая из убежденности, из внутренней личностной позиции (именно это свойственно христианству более, чем всем прочим религиям), должны исходить из присущего ей способа познания истины и предполагать принципы познания, согласно которым она способна саму себя признавать истинной. Такие принципы должны быть априорными – их не дают ни опыт, ни “история”» [Отто, 2008, с. 257]. По словам Отто, эти априорные принципы, признанные истинными, являются свидетельством Святого Духа. Исходя из этого, он трактует свою философию религии именно как христианскую, принципы которой являются в первую очередь религиозными принципами. Формальное указание в этом смысле не религиозно; это понятие, используемое для получения доступа к тому, что является религиозным. Хайдеггерский отказ от религиозного априори указывает на то, что философ как философ в принципе может быть не ангажирован конкретным содержанием опыта, который он исследует. Экспликация посредством формального указания является необходимой, поскольку оно относится к мотивирующей ситуации, а не к ее данному содержанию. В этом качестве формальное указание выполняет ту же функцию, что гуссерлевское *epoché*, заключающее в скобки наши нерелективные предположения о реальности бытия. Хайдеггер делает подобный шаг, избирая в качестве своеобразной парадигмы для исследования фактического жизненного опыта раннехристианский религиозный опыт, и при этом отказываясь задавать вопрос, что же в христианском жизненном опыте предпослано содержанием верования. Позже в докладе «Феноменология и теология» проблема истины веры и содержания верования как того, что только и делает для христианина возможным кайрологический опыт жизни, предоставляется самой вере и связанной с ней науке – теологии [Heidegger, 1970]. **А это в свою очередь означает, что «формальная структура временности должна быть отделена от содержания христианства»** [Jung, 1990, p. 53]. Для того, чтобы формальное указание достигло цели, требуется понимание религии, свободное от теологически-метафизических структур. Отвечая на вопрос, какой специфический подход возникает в философии религии, когда она становится феноменологией религии, Хайдеггер утверждает, что она тоже должна стать философией фактичности, религия должна быть понята из фактической жизни. Феноменология должна подвергнуть деструкции философию и ее концептуальные рамки, чтобы религия понималась из своей собственной жизненной ситуации.

В конце своего курса Хайдеггер делает вывод, весьма значимый для современных феноменологических штудий в области философии религии: «Подлинная философия религии не должна основываться на предварительно сконструированных понятиях философии и религии. Напротив, возможность философского понимания возникает





из самой религиозности, – для нас христианской религиозности <...> Задача состоит в том, чтобы получить подлинное и изначальное отношение к истории, которое должно быть эксплицировано из нашей собственной исторической ситуации и фактичности <...> Только так мы приходим к возможности философии религии» [Heidegger, 1995, p. 124]. Мы не можем сформулировать четкие понятия философии и религии и затем приложить одно к другому, сделав религию вторичным объектом философского рассмотрения. Необходимо «позволить “философии” и “религии” резонировать под воздействием их взаимных контактов, которые не могут осуществляться в абстракции, но исходят из изначального источника – опыта религиозности» [Caputo, 2013, p. 59]. Тогда философия религии возникает из нашей собственной исторической ситуации и фактичности, мы не говорим о религии, но исходя из опыта феноменов, на допонятийном уровне решаемся быть «религиозными», начиная оттуда, где мы собственно есть.

В современной феноменологической мысли вопросы о религии и Боге также рассматриваются как интегральная часть философии. При этом многие нормативные вопросы традиционного теизма, например, дебаты о существовании Бога или божественных атрибутах, заключаются в скобки. В центре внимания оказываются вопросы, связанные со способами мышления о Боге: «Может ли Бог быть дан сознанию как феномен? К какому феноменам рода относится религиозный опыт? Какой тип феноменологического метода необходим для его описания?» [Manoussakis, 2006, p. XV]. В трудах французских феноменологов религиозная проблематика неотделима от вопросов о методе, переосмыслении субъективности, преодолении примата созерцания, нашедшего свое выражение в гуссерлевском «принципе всех принципов». Подобное расширение предметного поля феноменологии позволило некоторым критикам (Доминик Жанико) говорить о «теологическом повороте» в философии. Современные французские мыслители (Мишель Анри, Жан-Люк Марион, Жан-Луи Кретьен) стремятся развернуть религиозно-философский дискурс от метафизики к Богу, который превосходит традиционные онто-теологические категории. Основные философские стратегии мышления Бога во французской феноменологии достаточно подробно изучены в трудах отечественных исследователей (здесь можно упомянуть, прежде всего, работы А.В. Ямпольской) [Ямпольская, 2013]. Гораздо менее известна герменевтическая траектория в пост-феноменологии, представленная диакритической герменевтикой Ричарда Керни и радикальной герменевтикой Джона Капуто. Истоком этой линии, как и для французской феноменологии, была хайдеггеровская критика онто-теологии и его концепция «тавтологического мышления». Существенным моментом стали и дискуссии вокруг ранних работ Хайдеггера по феноменологии религии (60-й том собрания сочинений Хайдеггера «Феноменоло-



гия религиозной жизни» был опубликован в 1995 г. и достаточно широко обсуждался). В формировании философии религии Капуто значительную роль сыграла также теория деконструкции Жака Деррида, которая привела его к новому, постметафизическому пониманию «религии без религии» [Caputo, 2001], акцентирующему парадоксальную неразрешимость тайны Бога, бесконечную вопросительность и переводимость мышления о Боге. Диакритическая герменевтика Керни стремится преодолеть метафизику присутствия, не придавая инаковости Бога статуса радикальной неразрешимости. Однако при всех различиях в степени радикальности, оба философа разрабатывают философию религии «после религии». Остановимся на некоторых вопросах феноменологически-герменевтической философии религии, демонстрирующих возможность философствовать о Боге *после* Бога, мыслить Бога иначе, чем онто-теологическим способом.

В философии религии Джона Капуто, фундированной различием между именем и событием, феноменологическая герменевтика проходит через шлюзы деконструктивистской критики, стремясь преодолеть метафизику, понимаемую как желание зафиксировать смыслы, «завершить игру». Для Капуто, такая метафизика неверна жизни, реальности фактичного человеческого существования, она теряет саму жизнь в лабиринте спекулятивной мысли. Она неверна «другому», теряя конкретного человека в матрице универсальных законов. И, наконец, она не верна «вере», теряя подлинное религиозное отношение к Богу в своей фиксации на правильно сконструированных суждениях о божественном, где оно становится предметом для изучения. Метафизика упускает фактичный жизненный опыт, поскольку является абстрактной системой, отдающей преимущество статичному единству, стремясь обеспечить стабильную основу для жизни. Она придает знанию о реальности статус абсолютного знания – привилегированного доступа к действительности. Капуто видит в подобном метафизическом самовозвышении фундаментальную тенденцию философии как таковой. В своих основаниях метафизика – это, прежде всего, метафизика присутствия, провозглашающая «элегантные декларативные суждения о бытии и присутствии, даже если фактичное существование мечется по *physis* и *kinesis*» [Caputo, 1987, p. 1]. Радикальная герменевтика, напротив, верна потоку, *kinesis*, это герменевтика по ту сторону «герменевтики», жаждущей смысла и стабильности, по ту сторону «первой сущности» герменевтики. Возвращаясь к человеческой ситуации, радикальная герменевтика стремится подняться «до пределов ситуации, до иллюзий, на которые мы способны, до изначальной сложности нашей жизни» [Caputo, 1987, p. 97]. Задача радикальной герменевтики заключается в том, чтобы переосмыслить ситуацию (и ситуативность) человеческой экзистенции – «для воссоздания более радикализованного понятия того



сущего, которым каждый раз оказываемся мы сами» [Caputo, 2000, p. 12]. Это переосмысление человеческой экзистенции фокусируется на необходимости, неизбежности интерпретации. У нас нет никакого доступа к реальности за пределами интерпретации. Таким образом, радикальная герменевтика выступает как своего рода странный безосновный подвижный бастион, выстроенный для защиты от утверждений традиционной метафизики, давно изменившей фактичному человеческому существованию. Согласно Капуто, радикальная герменевтика обеспечивает минималистское понимание человеческого существования. Признавая, что никто не может полностью избавиться от метафизики в целом, он ищет «минималистскую метафизику», которая не переоценивала бы статус и возможности своих знаний. Она остается при скромных «конечных фактах», как они являются на поверхности опыта, не спекулируя об основаниях и глубинах [Caputo, 1993, p. 38]. Тем самым радикальная герменевтика предстает «метафизикой без метафизики», «постметафизической рациональностью», которая использует метафорику потока, движения, свободной игры, нестабильности, события, чтобы обеспечить адекватный словарь для разговора о реальности [Caputo, 2000, p. 28].

Если для традиционной метафизики характерно воспоминание как способ мышления, радикальная герменевтика придерживается повторения. Воспоминание ищет изначальное и чистое присутствие, которое не загрязнено произвольностью нашего слишком изменчивого человеческого существования. Повторение, напротив, видит во всяком «присутствии» эффект «повторения». Вслед за Деррида и Хайдеггером (и против Гуссерля), Капуто рассматривает «сущности», которые можно обнаружить в сознании, как, по сути, конституированные через всегда-различный лингвистический и исторический процесс. Повторение указывает на то, что в жизни любое единство и тождество вырабатывается, а не находится. При повторении (в отличие от метафизики) сохраняется возможность новизны и движения. Как ядро радикальной герменевтики, повторение пытается справиться с потоком жизни без метафизических «подтверждений» и лицом к лицу встречает сложности жизни [Caputo, 1987, p. 239].

Радикальная герменевтика стремится быть верной жизни, чтобы оставаться честной по отношению к ситуации, в которой мы обнаруживаем себя. В ней осуществляется «работа раз-очарования», которая освобождает нас от иллюзорного комфорта и оставляет открытыми трудной, но не жестко фиксированной истине. Радикальная герменевтика обеспечивает «урок смирения» в отношении завершенности и окончательности наших идей, она не наводит «оптимистический глянец» на наше понимание реальности, ибо «понимает власть потока, смывающего прекрасно выстроенные схемы метафизики» [Caputo, 1993, p. 224–225]. Скромность этого «аскетического идеала» приводит



радикальную герменевтику к «не-знанию» или «структурной слепоте», принципиальной неразрешимости в отношении того, кто мы и куда мы идем. Верность радикальной герменевтики нашему существованию вопреки метафизическим абстракциям открывает нашу экзистенцию в самом потоке, посреди суеты вещей, посреди темпорального становления. Наше *esse* мыслится здесь как *inter – esse*, «бытие-между», «бытие-посреди», что указывает на различие и инаковость, как пространства, в которых мы обнаруживаем себя посреди мира. Принимая различие, радикальная герменевтика уводит от стабилизирующих стратегий метафизики в направлении подлинного понимания трудности жизни. Фактичная жизнь трудна, поскольку экзистирующие индивиды вынуждены выносить суждения, но такие суждения или решения принимаются на фоне «неразрешимости». Неразрешимость, сигнализирующая о неизбежности потока, является условием возможности реального решения. Тем самым радикальная герменевтика как мышление о реальности после метафизики движется в противоположном от метафизики направлении: от абстрактного бегства от превратностей существования к заинтересованному участию в фактичной жизни. В ней отрицается возможность (и уместность) любого твердого знания о реальности, так что единственной приемлемой «метафизикой» оказывается та, что признает, что мы не знаем и не можем знать, кто мы и что происходит, или что истинно, т. е. «метафизика без метафизики».

Критика метафизики неразрывно связана с деконструкцией метафизической религии, которую Капуто описывает как абстрактную систему пропозиций, вписывающую Бога в онто-тео-логические рамки, где Бог функционирует как высшее сущее и первая причина. Она забывает, что религия является человеческой практикой и что все подобные онто-тео-логические структуры не более абсолютны, чем их конечные творцы. Метафизическая религия наносит вред подлинной религиозной вере тем, что она замещает религиозное существование метафизическим знанием, она заиклена на абстрактных положениях, путая религиозную жизнь с согласием с определенными пропозициями. Критика метафизической религии становится отправной точкой в поиске религии пост-метафизической или «религии без религии», которая верна Богу в той мере, в какой отрицает знание Бога и значение таких знаний для религиозной веры, и тем самым открывает путь страстной любви к Богу, воплощенной в любви к другому. Такая религия может быть названа «религией без религии», поскольку здесь можно «быть глубоко и неизменно “религиозным” с теологией или без нее, с религией или без нее», т. е. с какими-либо конкретными требованиями к религиозным знаниям или без них [Caputo, 2001, p. 3].

Подлинная религиозность фундаментально связана со страстным стремлением к невозможному, конституирующему структуры опыта. Эта структура опыта являет себя как устремленность к совершенно



другому, взламывающему присутствующий горизонт возможности, – невозможному. Капуто идет еще дальше, утверждая, что религиозное – это и есть то, что конституирует опыт как опыт; только невозможное делает опыт действительно чем-то новым. Эта «религиозная грань опыта», пишет Капуто, «понятие жизни на пределе возможного, на грани невозможного, представляет собой религиозную структуру, религиозную сторону каждого из нас» [Caputo, 2001, p. 11]. Если вернуться к трактовке повторения как фундаментальной структуры опыта, можно увидеть, что оно религиозно, поскольку подлинное повторение происходит только тогда, когда обнаруживается, что повторения невозможно достичь самостоятельно, когда мы видим, что повторение невозможно, а затем в трансформативном переживании открываемся тому, что вне нас. Вслед за Жаком Деррида Капуто именует эту фундаментальную страсть к невозможному в человеческом опыте «любовью к Богу». Для Деррида и Капуто «имя Бога» – это имя того, что мы желаем и любим без вопросов и сомнений. Страстная устремленность жизни, которая и есть любовь к Богу, влечет за собой глубокую со-устремленность к «другому». Бог как «невозможное» прежде всего являет собой «пришествие другого». Для Капуто пост-метафизическая религия неизбежно оказывается гетерологической. Гетеронономизм пост-метафизической религии проявляется в том, что Бог подлинной религиозной веры есть «абсолютная гетерогенность, что разрушает все самотождественные уверенности, в которых мы с комфортом укрываемся», коротко говоря, Бог – есть «Бог другого» [Caputo, 1997, p. 5].

В конечном итоге, философия религии Капуто выстраивается как путь мышления, выбирающий между «неверующей» метафизикой и подлинной религиозной верой – истинной религией, теснейшим образом связанной с фактической жизнью. Метафизическая религия преодолевается именно потому, что неверна жизни (тому, что мы есть), и тем самым искажает наши отношения с другими людьми и с Богом. Напротив, метафизика без метафизики, религия без религии совпадают в одном пути бытия – они верны существованию в потоке и обязательствам перед конкретным другим, что и означает быть верным Богу.

Стремление коснуться священного в его вовлеченности в сферу ординарных вещей характерно и для феноменологической герменевтики Ричарда Керни. Как он отмечает, «в нашем стремлении к алтарю всемогущества мы часто пренебрегаем теофанией простого и привычного» [Kearney, 2006, p. 3]. Для того чтобы увидеть священное вот-бытие вещей, выраженное Дунсом Скотом через категорию *haecceitas*, он предлагает совершить четвертую редукцию, предполагающую, что мы должны после события вернуться к событию. Это путь назад к моментам повседневности, попытка уловить случайные события, которые ускользают из сетей эссенциалистского схватыва-



ния. Подобное вопрошание выступает как эпилог, эхо, повторение. Четвертая редукция может привести нас назад к эсхатону, укорененному в самом сердце повседневного существования. Такое повторное возвращение к малым повседневным вещам, осуществляемое для того, чтобы восстановить голос и облик самого высокого в самом низком, Керни называет эсхатологической редукцией. Ее специфика особенно ярко проявляется в сравнении с предшествующими тремя. Первая редукция – трансцендентальная, описанная Гуссерлем, означала отказ от естественной установки и созерцание чистых феноменов. Вторая – онтологическая – редукция, разработанная Хайдеггером, предполагает переориентацию сознания от сущности бытия к бытию как бытию, внимание к онтологической дифференции между бытием и сущим. Третий вариант редукции представлен в трудах Мариона и выступает как возвращение к дару, движение за пределы гуссерлевской эпистемологии и хайдеггеровской онтологии – к «насыщенным феноменам». И, наконец, вводимая Керни «микро-эсхатологическая редукция», которая «ведет через горизонты сущности, бытия и дара – назад к повседневному, назад к естественному миру простой воплощенной жизни, где мы встречаем другого лицом к лицу» [Kearney, 2006, p. 6]. Здесь мы возвращаемся назад, лицом к лицу сталкиваясь с нашим обыденным миром. Эту способность увидеть лик незнакомо-го греки называли *prosopon*. *Persona/prosopon* понимается в контексте воплощения как путь ко встрече с Другим, который преодолевает свою трансцендентность и привносит свою имманентность в здесь- и сейчас- бытие.

Керни показывает отличия четвертой редукции от хайдеггеровского бытия-в-мире и левиначовского понимания Другого. Он подчеркивает, что хайдеггеровское *Dasein* не имеет ни тела, ни пола, ни бессознательного, ни уникального отношения к другому. *Dasein* остается универсальной, трансцендентальной структурой. Предел его подлинного существования – одинокое предстояние перед смертью. Бытие-с-другими отнесено Хайдеггером к области “*das Man*”. Наши повседневные социальные, моральные и политические отношения с другими людьми в основном отвлекают от сущностного вопрошания бытия. Как полагает Керни, *Dasein* существует в себе и для себя, и только во вторую очередь для других. Четвертая редукция двигается в ином направлении: «от онтологического назад к онтическому, от спекулятивного солипсизма назад к *sensus communis* нашего бытия-друг-для-друга» [Kearney, 2006, p. 6]. Подобная направленность отличается и от предложенного Левиначом перехода от онтологии к этике. В отличие от левиначовского понимания Лица Другого, эсхатологическая встреча с *prosopon* означает встречу с воплощенным другим. Каждая конкретная личность, понимаемая как *prosopon / persona*, наполняется конкретностью специфической нарративной иден-



тичности, контингентной истории, сознательной и бессознательной одновременно. *Prosopon* не может сводиться просто к слабому следу трансцендентности. Напротив, само божественное проявляется в «малых сих». Таким образом, если понятие Лица Другого у Левинаса ведет нас за пределы онтологии и эстетики к религиозной этике, фундированной асимметрией между собой и Другим, эсхатологическая редукция стремится согласовать этику с эстетикой и вернуть взаимосвязь блага и бытия. В понимании *prosopon* особенно значимо именно взаимодействие, диалог себя-как-другого и другого-как-себя, речь идет о симметричной встрече лицом к лицу. Кроме того, отмечает Керни, в четвертой редукции *prosopon* предстает как бытие-благо, что означает путь от онто-теологии к онто-эсхатологии, где поиск Бога осуществляется не по ту сторону бытия, а в нем самом: Бог в бытии, через него и для него.

Герменевтическая составляющая четвертой редукции позволяет избежать определенных издержек второй и третьей, где, по мнению Керни, интерпретация приносилась в жертву невыразимому возвышенному. Эсхатологическая редукция может вернуть нас к герменевтическим ресурсам речи за пределами эксцессов апофатического молчания. В отношении религии она может привести нас к Богу «последних и малых сих», к божеству, которое мы встречаем как воплощенную *prosopon*, так что после Бога мы находим себя возвращающимися к Богу, через творческое повторение заново обретаем то, что всегда было на первом месте, но оставалось незамеченным. Поэтому Керни называет четвертую редукцию переходом от мета-физики к ана-физике, т. е. возвращением к конкретному воплощенному феномену *prosopon* в его бесконечной способности быть. Тем самым, этот вид редукции дополняет три предшествующие, восстанавливая эсхатологическое пространство, которое делает возможной каждую редукцию, – пространство эсхатона, который держит и поддерживает «сущность», «бытие» и «дар». Задавая вопрос, можно ли считать четвертую редукцию религиозной, Керни отвечает на него положительно, но подчеркивает, что это религия по сторону религии, до религии и после религии. Это форма «ана-теизма», где «заново открывается пространство для свободного выбора между верой и неверием», как приглашение возвратиться к тому, что можно назвать «изначальной сценой религии – встрече с Незнакомцем, которого мы выбираем, или не выбираем, называть Богом» [Kearney, 2010, p. 7]. Религия в этом контексте становится движением нашей ординарной экзистенции к Богу повседневных вещей.

Эсхатологическая редукция предполагает также возвращение к поэтике. Такая поэтика обращается к изначальной сфере повседневной речи – высказываниям, предпосылкам, убеждениям, речевым актам и обязательствам, – той области первичной речи, которую три



первых редукции стремились различными способами заключить в скобки. Это означает не отказ от раскрытия сущности, бытия и дара, но попытку повернуть видение в сторону ординарного по ту сторону экстраординарного. Возвращение к поэтике не требует отказа от философии как строгой науки, скорее она устанавливает пределы концептуальной рефлексии. Поэтика приглашает нас к другому виду мышления, которое Керни вслед за Рильке называет пониманием сердца, отмеченным двойной верностью философии и поэзии. В подобном мышлении строгость разума соединяется с особым резонансом воображения, позволяющим избежать догматизма. Оно предельно далеко от гегелевского окончательного синтеза, четвертую редукцию Керни предлагает рассматривать как подвижное взаимодействие, поток, препятствующий попыткам зафиксировать взаимосвязь в телеологической иерархии прогрессивного осуществления. Но при этом четвертая редукция ничуть не менее, чем первая (гуссерлевская), стремится «вернуться к началу», снова и снова.

Феноменологической герменевтике, так же как и французской феноменологии, можно задать вопрос: не оказываются ли подобные ходы мысли переходом к теологии? Керни настаивает, что возвращение к религиозному остается делом философского мышления, герменевтическим упражнением, а не теологической апологетикой. Для герменевтического пространства, открытого четвертой редукцией, обязательна творческая зона конфликта интерпретаций. В этом контексте феноменологическая герменевтика остается именно философией религии, сохраняя определенное методологическое расстояние, как и полагается философии. Поэтому речь не идет о «теологическом повороте», эсхатологическая редукция открывает герменевтическое пространство, где философия и теология могут лицом к лицу столкнуться друг с другом в процессе взаимного обмена. Здесь дистанция сохраняется *в* и *через* сближение: «эсхатологический поворот позволяет теологии превзойти себя как теологии, так же, как позволяет феноменологии превзойти себя как феноменологии» [Kearney, 2006, p. 14]. Тем самым, феноменологическая герменевтика стремится расширить горизонты «теологии» и «философии», чтобы включить забытые возможности переживания божественности и сакральности, инаковости и трансцендентности, предельности и глубины. В ней происходит переход от метафизического понятия Бога как бестелесной причины, лишенной динамичности и желания, «к более эсхатологическому понятию Бога как возможности прийти; как возможного, которое призывает нас за пределы настоящего времени в направлении обещанного будущего» [Kearney, 1984, p. 3].

Подводя итоги, отметим, что феноменологический и пост-феноменологический подходы в философии религии сближает рассмотрение феномена религиозного опыта в качестве исходного момента





целостной системы философии. Благодаря этому философия религии не рассматривается как прикладная философия, «философия родительного падежа», по меткому определению В.К. Шохина, но становится парадигмальной моделью в поисках подлинного предмета философии и метода, позволяющего этот предмет описать. Основной задачей становится здесь феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности. Пост-феноменология еще более радикализирует эту направленность философии религии к фактичному жизненному опыту. Способ мышления феноменологической герменевтики, истолкованный как повторение, ведет нас назад – в священное пространство в самом сердце вещей. Метафизика отождествляет Бога с всемогущим сущим, первой и последней причиной. Феноменологическая герменевтика, напротив, стремится вернуться к Богу «малых вещей», святости повседневного, снимая различие между священным и профанным. В этом смысле она мыслит Бога после метафизики, после теологии, после бытия, после Бога. Речь идет об «эсхатологии священного» вне археологии и телеологии, повторном обнаружении Бога в пространстве повседневного.

### Список литературы

- Отто, 2008 – *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: АНО «Изд-во С. Петербург. ун-та», 2008. 272 с.
- Пылаев, 2001 – *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: Издат. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2011. 215 с.
- Ямпольская, 2013 – *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: Издат. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2013. 258 с.
- Caputo, 1987 – *Caputo J.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 p.
- Caputo, 1993 – *Caputo J.* Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 p.
- Caputo, 1997 – *Caputo J.* The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 p.
- Caputo, 2000 – *Caputo J.* More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 p.
- Caputo, 2001 – *Caputo J.* On Religion. L.; N. Y.: Routledge, 2001. 147 p.
- Caputo, 2013 – *Caputo J.D.* The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.
- Heidegger, 1970 – *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1970. P. 13–33.



Heidegger, 1995 – *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. P. 3–159.

Heidegger, 2005 – *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe. Bd. 62. Frankfurt a/M.: Klostermann, 2005. 451 p.

Jung, 1990 – *Jung M.* Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 197 p.

Kearney, 1984 – *Kearney R.* The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 p.

Kearney, 2006 – *Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology, in: *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. P. 3–20.

Kearney, 2011 – *Kearney R.* Anatheism: returning to God after God. N.Y.: Columbia University Press, 2011. 247 p.

Manoussakis, 2006 – *Manoussakis J.P.* Introduction // *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. P. XV–XX.

## References

Caputo, J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project.* Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 pp.

Caputo, J. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction.* Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 pp.

Caputo, J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 pp.

Caputo, J. *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are.* Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 pp.

Caputo, J. *On Religion.* London, New York: Routledge, 2001. 147 pp.

Caputo, J. *The insistence of God: a theology of perhaps.* Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 pp.

Heidegger, M. “Phänomenologie und Theologie”, in: *Phänomenologie und Theologie.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970, pp. 13–33. (In German)

Heidegger, M. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, in: *Heidegger, M. Phänomenologie des religiösen Lebens.* Bd. 60. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, pp. 3–159. (In German)

Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe.* Bd. 62. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005. 451 pp. (In German)

Jung, M. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger.* Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 197 pp. (In German)

Kearney, R. *The God who may be: a hermeneutic of religion.* Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 pp.



Kearney, R. “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro–Eschatology”, in: J. P. Manoussakis (ed.). *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, pp. 3–20.

Kearney, R. *Anatheism: returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2011. 247 pp.

Manoussakis, J.P. “Introduction”, in: Manoussakis J. P.(ed.). *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, pp. xv–xx.

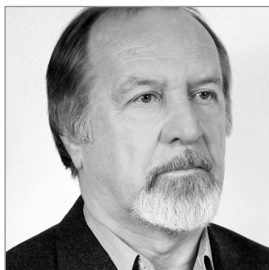
Otto, R. *Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nyim* [Das Heilige]. St. Petersburg: ANO “Izdatel'stvo SPb. Universiteta”, 2008. 272 pp. (In Russian)

Pylaev, M. A. *Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The category of “Holy” in phenomenology of religion, theology and philosophy of the XXth century]. Moscow: RGGU, 2011. 215 pp. (In Russian)

Yampol'skaya, A. V. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: the problems of method]. Moscow: RGGU, 2013. 258 pp. (In Russian)

## ОБ АВТОНОМИИ НАУЧНОГО И БОГОСЛОВСКОГО ДИСКУРСОВ

**Невважай Игорь Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор. Саратовская государственная юридическая академия. Российская Федерация, 410056, г. Саратов, ул. Чернышевского, 104; e-mail: igornevv@gmail.com



В статье обсуждается проблема соотношения научного и богословского дискурсов. Я оспариваю как тезис, что наука и религия взаимодополнительны, так и тезис, что они находятся в вечном конфликте. Я защищаю позицию, согласно которой богословие не может посягать на автономию науки и настаивать на приведении научных теорий в полное соответствие с устоявшимися богословскими доктринами, а наука не решает своими средствами проблемы, находящиеся в компетенции религии. Предметом исследования являются три фундаментальные философские проблемы, относительно которых расходятся пути их рационального осмысления в науке и богословии: возникновение мира, основания веры и знания, модальность научного и религиозного дискурсов. Наука и религия в вопросе возникновения Вселенной занимают несовместимые позиции, поскольку то, что существует для одной позиции – «внешний» наблюдатель в богословии, не существует для другой: в космологии существует только «внутренний» наблюдатель. Опыт в науке и «религиозный опыт» имеют разные источники, разные критерии оценки достоверности, обладают разной экзистенциальной значимостью. У религии и науки разные прагматические цели: господство над собой в религии и господство над внешним миром в науке. Поэтому религия и наука используют принципиально различные дискурсы: дескриптивный дискурс в науке и прескриптивный в религии. Поэтому я думаю, что диалог между религией и наукой не имеет никакого смысла ни для религии, ни для науки.

**Ключевые слова:** наука, теология, эволюционизм, креационизм, опыт, откровение, догма, дескриптивный, прескриптивный дискурс

## ON THE AUTONOMY OF SCIENTIFIC AND THEOLOGICAL DISCOURSES

**Igor Nevvazhay** – DSc in Philosophy, professor. Saratov State Law Academy. 104 Chernyshevskogo St., Saratov, 410056, Russian Federation; e-mail: igornevv@gmail.com

Author discusses the problem of the relation between scientific and theological discourses. He argues both against the thesis about science and religion as complementary parts as well as against the thesis that they stay in conflict. He defends the position of the strong separation of theology and science. The author considers three fundamental philosophical problems that mark the difference in rational consideration between science and theology: emergence of the world, foundations of belief and knowledge, modes of scientific and religious discourses. The author claims that the incompatibility in the understanding of the emergence of the world in science and religion lies in the concept of the observer: the “external” observer in theology and the “internal” observer in science. “Experience” in science and “religious experience” have different sources, different criteria for reliability, different existential meaning. Religion and science have different purposes: the domination of man over himself in religions and the domination of man over the outside world in



science. Therefore, religion and science use fundamentally various discourses: a descriptive discourse in science and prescriptive discourse in religion. Therefore, I think that the dialogue between religion and science doesn't make any sense neither for religion nor for science.

**Keywords:** science, theology, evolutionism, creationism, experience, revelation, dogma, descriptive, prescriptive discourse

Проблема соотношения науки и религии является наследницей многовековой проблемы соотношения веры и разума. Но эти две проблемы не тождественны друг другу, ибо и религию нельзя связывать только со способностью к вере, и науку нельзя видеть как реализацию чистого разума. В современных дискуссиях о соотношении научного знания и религиозной веры обычно отстаивается либо тезис об их взаимодополнительности [Ершова, Черносивтов, 2003], или тезис об их взаимной конфликтности [Докинз, 2008]. Я придерживаюсь позиции, согласно которой богословие не может посягать на автономию науки и настаивать на приведении научных теорий в полное соответствие с устоявшимися богословскими доктринами. Одновременно следует избегать такого научно-богословского синтеза, при котором все истины веры приводятся в соответствие с последними данными науки. Для обоснования такой позиции я хочу привести аргументы о том, что научный и религиозный дискурсы существуют в непересекающихся предметных областях так, что они не конфликтуют, не дополняют друг друга, а являются совершенно автономными и нейтральными по отношению друг к другу и друг в друге не нуждаются. Очевидно, что такая позиция не является мировоззренчески нейтральной. Это позиция ученого, который не видит «изнутри» науки точек соприкосновения с религией. Но эта точка зрения не навязывает религии свои представления о ней. В свою очередь, религия также имеет право на определенную оценку науки, на выражение определенного отношения к науке. Но это не затрагивает саму науку и ни к чему ее не обязывает. Осмыслить автономию науки и религии помогает философия, вернее, философский подход к осмыслению феноменов науки и религии и их сравнению по определенным критериям. Этому будет посвящена предлагаемая статья.

Ради конкретности рассмотрения поставленного вопроса возьмем три проблемы, по которым расходятся пути их рационального осмысления в науке и религии: проблема возникновения мира, опытное основание веры и знания, модальности научного и религиозного дискурса.



## Эволюционизм и креационизм

Первый сюжет касается онтологической проблемы. Проблема возникновения мира, которая всегда была традиционной для монотеистических религий, стала актуальной для науки второй половины XX в. связи с появлением в космологии модели Большого взрыва.

Одной из самых значимых особенностей монотеистической религии является то, что в ее основании лежит догма. Догматика в основном относится к сфере онтологии. Центральной онтологической догмой монотеизма является догма божественного творения мира. В монотеизме Творец трансцендентен сотворенному им миру, в то время как наука (современная космология) рассматривает в рамках модели Большого взрыва возникновение Вселенной, не прибегая к идее существования внешнего миру Творца. Теме космологического обоснования догмы креационизма посвящена настолько обширная литература, что ее перечень нецелесообразен в данной статье. Я укажу здесь лишь на работы известного американского философа науки Адольфа Грюнбаума, который специально проанализировал рассматриваемую здесь проблему и показал неоправданность надежд оправдания креационизма с помощью современной космологии [Грюнбаум, 1991].

В рамках данной статьи я ограничусь анализом лишь одной интересной идеи Стивена Хокинга, относящейся к рассматриваемой проблеме. Наблюдатель в космологии может быть только «внутренним», религия же исходит из представления о существовании «внешнего» для Вселенной наблюдателя. Различение «внешнего» и «внутреннего» имеет принципиальное значение для обсуждения проблемы начала Вселенной. В классической теории гравитации возможны лишь две картины описания Вселенной: либо Вселенная существовала в течение бесконечного времени, либо ее началом была сингулярная точка в какой-то определенный момент в прошлом. Признание сингулярной точки связано с популярностью теории Большого взрыва. Современная космология пытается решить труднейшую задачу объединения теории гравитации и квантовой теории. По мнению Стивена Хокинга, это объединение позволило бы космологии обойтись без гипотезы «внешнего» наблюдателя (Творца). В квантовой теории гравитации, как считает С. Хокинг, есть третья возможность, когда пространство-время конечны и не имеют сингулярностей, образующих границу или край Вселенной [Хокинг, 2000]. Как физик С. Хокинг хочет избежать ситуации, когда при обсуждении проблемы начала Вселенной мы будем вынуждены либо прибегать к идее Бога, либо к идее нового закона, который мог бы быть источником законов, действующих в рожденной Вселенной. Поэтому он предложил такую модель Вселенной, в которой граничное условие Вселенной состоит



в том, что для нее отсутствуют границы. В этой модели Вселенная никак не зависела бы от того, что происходит «снаружи», поскольку этого «снаружи» для науки не существует. В этом случае представление о сотворении и уничтожении Вселенной не имело бы смысла. Согласно С. Хокингу, математические сингулярности в теории можно устранить, если описывать процесс развития Вселенной не в привычном действительном времени, а в мнимом времени. Смысл мнимого времени для нас – «внутренних» наблюдателей – не ясен. Сам Хокинг интерпретирует его следующим образом: «так называемое мнимое время – это на самом деле есть время реальное, а то, что мы называем реальным временем, – просто плод нашего воображения» [Хокинг, 2000, с. 197]. Итак, теологический подход использует представление только о «внешнем» наблюдателе, а понятие «внутреннего» не имеет теологического смысла (если исключить пантеизм). Космология как наука не может описывать Вселенную с «внешней» точки зрения, т. к. это не имеет физического смысла, но способна описать процессы рождения и гибели конкретных форм Вселенной с точки зрения «внутреннего» наблюдателя, при этом наука не нуждается в представлении о «внешнем» наблюдателе. Более того, еще Павел Флоренский в своей работе «Мнимости в геометрии» обратил внимание на то, что невозможно описать переход от «внутренней» точки зрения к «внешней» через границу как реальный материальный процесс [Флоренский, 1991]. Флоренский предложил интерпретировать в геометрии мнимые величины как точки на одной стороне поверхности двумерной фигуры, на изнанке которой существуют действительные числа. Переход к мнимой величине соответствует операции «выворачивания» объекта наизнанку. Переход от действительной величины к мнимой есть прорыв на «другую сторону» мира. Таким образом, мнимая и действительная величины находятся по разные «стороны» пространственно-временной границы мира, переход через которую не может быть описан как реальный процесс.

В последние годы активно обсуждаются модели Вселенной, в которых допускается существование множества миров, множество разных вселенных. Можно напомнить, к примеру, «пузырчатую» модель Андрея Линде [Linde, 1990], **четырёхслойный универсум Макса Tegmark** [Tegmark, 2008]. Разные миры отличаются друг от друга фундаментальными характеристиками: значениями мировых констант, составом базовых законов, пространственными и временными характеристиками.

Идея о существовании одного универсума, охватывающего все, предполагает неявно существование одного «внешнего» наблюдателя, подобного Богу. Знание о единственности мира возможно только для такого наблюдателя, который дистанцирован от него и видит весь мир и все «миры» сразу все. Однако такой «внешний» наблюдатель может



быть лишь трансцендентным и подобен божественному. Поэтому представление о множестве миров возможно только для «внутреннего» наблюдателя, который может быть «внешним» по отношению к другим мирам. С теологической же точки зрения есть лишь один мир.

Таким образом, наука и религия в вопросе возникновения Вселенной занимают несовместимые позиции, поскольку то, что существует для одной позиции, не существует для другой. Представление об их дополнительности друг к другу также не имеет смысла, потому ни одна из позиций для своего оправдания не нуждается в другой и вместе они не создают целостную картину мира. Богословие и наука предлагают альтернативные модели Универсума, одна из них основана на догме, другая опирается на математические модели, которые должны описывать эмпирически проверяемые суждения.

## Откровение и опыт

Другая существенная особенность монотеистической религии фиксирована в понятии откровения. Божественная мудрость существует до человеческого познания и независимо от него. Наука же исходит из того, что знание – это человеческое изобретение, продукт конструктивной деятельности, который всегда относителен, подлежит критике и может быть отвергнут. Носителем знания является человек, а источником знания является человеческая деятельность.

Религиозное и научное знание отличаются характером, природой и способом существования. С религиозной точки зрения, Бог всегда знает все, мы всегда еще не знаем всего. Божественная мудрость существует до человеческого познания и независимо от него. Мы ограничены в возможности знать, но то, что мы можем знать, есть результат божественного откровения. Это знание верующему является, открывается. Бог иудеев сообщил всю полноту знаний Моисею, Аллах ниспослал Мухаммеду священное писание Коран, через Христа людям дан Новый завет. Вера в такой источник существует до знания его содержания. Наука же исходит из того, что знание – это человеческое изобретение, продукт человеческой деятельности, который всегда относителен, подлежит критике и может быть отвергнут. Носителем знания является человек. Источником знания является человеческая деятельность. Знание для ученого есть всегда нечто человеческое, изменяющееся и развивающееся.

Откровение и догма определяют тот тип знания, который принципиально отличается от научного. Если я доверяю Богу, то я ведь не проверяю его. Если бы я проверял его, то рассматривал бы его высказывания как описания мира, который отличен от самого этого





описания. Я бы тогда должен был сравнивать эти описания с самим миром. Человеку, таким образом, уже предлагается мир, в котором он будет мыслить и жить. При этом Откровение, будучи истиной с религиозной точки зрения, вовсе не является описанием мира в научном смысле. То есть откровение равнозначно тому, что человек есть лишь «внутреннее» этого божественного мира, он принадлежит этому миру, который определяет бытие человека. Мир, выраженный Словом, заданный Словом говорит человеку о том, кто он, откуда он, зачем и для чего существует. Если действительность представлена одним единственным «истинным» образом и она не представлена каким-то иным способом до этого представления, то она не есть предмет описания, не есть предмет «представления». Научное знание есть именно описание, или представление, объективной действительности, поскольку она может быть по-разному интерпретирована и представлена не только посредством научного языка.

Стоит отметить, что откровение может быть понято как специфический религиозный опыт общения человека с Богом. В апофатическом богословии существуют свидетельства и описания этого опыта, которые можно найти в работах Плотина, Эрхарта, Сведенборга и др. Павел Флоренский [Флоренский, 1992] и Сергей Булгаков [Булгаков, 1994] оставили описания собственного религиозного опыта, в которых им непосредственно являлся Господь. Нужно еще упомянуть знаменитую работу У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» [Джемс, 1910]. Описанные в указанных источниках опыты откровения характеризуются тем, что зависят от индивидуальной личности, испытывающей опыт, ее субъективных состояний, как предваряющих опыт, так и сопровождающих его, отсутствие технологии или метода религиозного опыта делает его непланируемым и невоспроизводимым. Разве можно от науки ждать тех же свидетельств, что дает религиозный опыт? В науке опыт характеризуется противоположными чертами: безразличие к духовным качествам и психическим состояниям субъекта опыта, воспроизводимость опыта независимо от времени и места, наличие метода, сохраняемость следов обнаружения реальности в предметной объективированной форме (то, что называется эмпирическими данными).

Таким образом, природа опыта как источника веры в богословии и природа опыта как источника знания в науке абсолютно не совместимы друг с другом, и ни один вид опыта не может свидетельствовать в пользу другого.

Далее я хотел бы продемонстрировать принципиально различные модальные значения онтологических моделей в науке и религии.



## Дескриптивный научный и перформативный религиозный дискурсы

Действительно важное отличие религии от науки лежит не в области умозрительных представлений о мире, а в области прагматики. Наука есть тип культуры, который обеспечивает возможность изменять, преобразовывать, обустривать окружающий нас материальный мир, осуществлять над ним господство. При этом сам человек подчиняется власти собственных потребностей, желаний, интересов. Делаясь господином над чем-то, люди остаются в подчинении у себя, зависимых от обстоятельств, которые порождают желания, потребности, интересы. Наука обеспечивает человека инструментами «негативной» свободы как независимости от внешнего мира. Религия как тип культуры выполняет совершенно другую задачу – господство человека над самим собой. Она дает человеку ту «архимедову точку опоры», которая позволяет человеку господствовать над самим собой, дает возможность человеку изменить самого себя. Воздействуя на собственную душу верой в Абсолют, поручая себя Всевышнему, человек освобождает себя от зависимостей внешнего материального мира, от зависимости от самого себя как существа желающего, имеющего потребности в силу внешних, например, природных обстоятельств. Доверие Богу, подчинение ему как авторитету помогает человеку за счет трансцендирования за пределы своего наличного бытия стать господином самому себе, т. е. быть «позитивно» свободным. Если мы признаем эти тезисы, то должны дорожить ценностями и науки, и религии, и не стремиться к тому, чтобы одни ценности подменять другими. Наука, как известно, ставит перед собой задачу объяснить процессы, происходящие в мире природы. Объяснение – не самоцель. Объяснение дает нам возможность осознавать необходимость возникновения тех или иных явлений, процессов, вещей. А это в прагматическом смысле позволяет быть готовым к появлению определенных событий и позволяет конструировать процессы, структуры и т. п., т. е. создавать технику как инструмент власти «над» миром вещей.

В области прагматики мы имеем дело не с абстрактной верой, а с конкретным доверием. Доверие – это установка личности на то, чтобы поручить себя кому-то или признать что-то без процедуры убеждения, например, доказательства. Доверить себя можно только личности, которая нам что-то сообщает, к чему-то призывает или против чего-то предостерегает. Это особый вид подчинения – подчинение авторитету. Религиозная вера, которая считается выше знания, – это подчинение власти Абсолюта. Божественное откровение – это высшее «знание», которое не требует доказательств. Оно абсолютно достоверное, всеобъемлющее, полное, это главное и самое важное для



человека знание обо всем. Религиозная вера выражается не высказыванием «верить в Бога», а гораздо точнее и глубже – словами «верить Богу». Согласно библейскому рассказу, Бог пожелал испытать силу веры Авраама и повелел ему принести своего любимого сына Исаака «во всесожжение» «в земле Мориа», «на одной из гор». Авраам, не колеблясь, повиновался. На третий день пути Авраам с Исааком взойшли на указанное Богом место. Придя на место, Авраам устроил жертвенник, связал Исаака, «положил его на жертвенник поверх дров» и уже занес над ним нож (поскольку жертву, приносимую Богу во всесожжение, следовало сначала заколоть, а затем сжечь), когда ангел воззвал к нему с неба: «Авраам! Авраам! <...> не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт. 22:11–12). Без такого вверения себя Богу никакой настоящей религиозности не существует. Людей, «верящих Богу», гораздо меньше, чем «верящих в Бога». От веры в Бога могут измениться лишь взгляды на мир, от доверия Богу изменяется система базовых ценностей и образ жизни.

Религиозная точка зрения на мир означает, что Творец через свое творение предписывает человеку образ мыслей, чувств и действий. Природа без Бога (деизм и атеизм) ничего человеку не предписывает. Сейчас среди верующих довольно широко распространен именно деизм. Многие допускают отрицание Творца, но сотворенный им мир, и Он сам ничего не предписывает человеку. Именно в деизме наука и религия могут мирно сосуществовать друг с другом.

Научные высказывания относительно явлений и закономерностей природы претендуют на то, чтобы быть дескриптивными, и таким образом говорят о том, что человек может и должен знать, но научный дискурс не нацелен на то, чтобы предписывать человеку, как он должен относиться к природе и какое поведение вытекает из знания ее законов. Наука, претендующая на знание объективных законов природы, исходит из того, что даже если мы не будем в своих поступках опираться на знания о природе, то все равно мы будем действовать согласно ее законам и никогда не сможем сознательно нарушить эти законы. Но в процессе жизни человек следует и другим законам. Если воспользоваться классификацией законов, предложенной еще И. Кантом, то мы должны говорить еще о законах прагматических и законах свободы (по его терминологии это также законы морали). В отличие от законов природы как законов необходимости, которые говорят о том, что реально происходит в мире, прагматические законы есть правила, которые говорят нам о том, что надо делать, чтобы достичь уже заданных целей. Прагматические законы формулируются с помощью прескриптивных суждений. Законы свободы говорят о том, что должно делать. В свободном поступке рождается сам закон и



определяется цель поступка. Свободный поступок сам в себе содержит цель, поскольку такого рода поступки мы совершаем ради того, чтобы они были совершены. Эти законы выражаются как прескриптивными, так и перформативными суждениями. С данной классификацией законов связаны знаменитые кантовские вопросы, на которые человек должен искать ответы. Это вопрос о том, что человек может знать, другой вопрос касается того, на что человек может надеяться и, наконец, вопрос о том, что человек должен делать. Круг этих вопросов замыкается фундаментальным вопросом о том, что такое человек как существо, которое ищет ответы на эти три вопроса. Особенность законов свободы (законов морали, по Канту) в том, что они указывают на то, что человек должен делать несмотря ни на что, ни на какие обстоятельства, и даже если это должное кажется невозможным с точки зрения реальных возможностей. То есть это законы того, что, может быть, никогда не происходит в окружающем нас мире. И если мы даем вербальное описание содержания такого закона, то это не есть описание того, что происходило бы в действительности. Хотя нечто и может произойти, но лишь благодаря нашим поступкам, а не само по себе. Поэтому можно сказать, что законы свободы выражаются в языке не дескриптивными суждениями, а суждениями прескриптивными и перформативными.

Итак, между онтологическими моделями мира в науке и религии имеется принципиальное различие, которое не позволяет даже ставить вопрос о равноправности их притязаний на то, чтобы описывать мир объективно. Связано это с тем, что религиозная модель мира сконструирована, на мой взгляд, с помощью прескриптивных и перформативных высказываний, а научная картина мира – дескриптивных. В науке можно говорить лишь что «человек есть», а в религии имеет смысл суждение «человек должен быть». Напомню, что согласно Дж. Остину, произнося перформативное высказывание, человек скорее совершает нечто, а не сообщает. Говоря «я клянусь», «я верю», «я есть» человек ничего не сообщает о себе в связи со своей клятвой, он просто дает клятву, декларирует свое доверие чему-то и манифестирует существование Я самим суждением «Я есть» и актом мышления: «Я мыслю». Очень часто высказывания, которые принимаются за описательные, не являются на самом деле сообщениями о фактах и не предназначаются для описания реальности. Перформативные высказывания не являются описаниями действий субъекта или утверждениями о совершении им действия, но само произнесение данных высказываний является осуществлением некоторого акта, или действия. Через прескриптивные и перформативные высказывания язык реализует функцию, близкую к ритуальной, т. е. они призывают к определенному эмоциональному отношению и действию. На мой взгляд, ряд «онтологических» теологических догматов могут



быть оценены как прескриптивные высказывания, например: «Бог – Личность», «Бог – Творец», «Бог – Всемогущ», «Бог знает все», «Бог любит всех» и т. п. Это не просто констатации, а скрытые предписания, обращенные к человеку. Признающий эти высказывания человек должен испытывать восхищение, трепет, почтение, покорность, благодарность Господу, ими он выражает соответствующее отношение к тому трансцендентному началу, которое он называет словом «Бог». Ветхозаветные представления о Боге как Творце должны показывать, почему Богу нужно доверять. Суггестивные функции речи ярче всего выражены в молитве. Deskриптивные высказывания, с помощью которых в науке задается картина мира, ни к чему человека не обязывают, не призывают. Они не захватывают душу человека, но лишь принуждают его рассудок к определенному видению действительности, к подчинению определенным принципам, которые рано или поздно будут пересмотрены.

С точки зрения философии, религиозные догмы нельзя рассматривать как deskриптивные суждения (хотя такова религиозная точка зрения), они являются предписывающими и обязывающими. Они говорят не о том, каков мир, в котором нет человека, а как надо человеку относиться к этому миру, что он должен делать в этом мире и каков смысл человеческого бытия в этом мире, если есть Бог и если душа бессмертна. Подобное содержание лежит за пределами научного дискурса, в котором, по-моему, невозможно найти натуралистическое обоснование добра, долга, совести, справедливости, сострадания, красоты и т. п. Научные суждения о мире удовлетворяют принципу (или гильотине) Юма, в соответствии с которым из суждений о сущем не следуют выводы о должном. Поэтому сущность человеческого лежит за пределами научного описания. Что касается религиозных догм, то они нарушают принцип Юма, поскольку они, будучи описанием сущего, одновременно утверждают это сущее в качестве должного.

Таким образом, богословие не может посягать на автономию науки и настаивать на приведение научных теорий в полное соответствие с устоявшимися богословскими доктринами. Из deskриптивных суждений логически не следуют прескриптивные суждения. В то же время все истины веры не должны быть приведены в соответствии с последними данными науки. Поэтому я думаю, что диалог между религией и наукой не имеет никакого смысла ни для религии, ни для науки.

Человек долгое время существовал, вверяя себя сначала Природе, затем Богу. Но современный человек стоит перед возможностью довериться себе в том смысле, что человек является творцом своих законов, что имел в виду Кант, когда говорил о человеке моральном как человеке свободном. Ф.М. Достоевский полагал, что если Бога нет, то «все позволено». Нам необходимо осмыслить новую ситуацию, но-



вую традицию, в которую мы неуверенно входим: может ли человек стать моральным, если Бога нет, человек свободен, но при этом «не все позволено»?

### Список литературы

- Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умонастроения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Джемс, 1910 – *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Изд. журн. «Русская Мысль», 1910. 154 с.
- Докинз, 2008 – *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008. 560 с.
- Ершова, Черносивитов, 2003 – *Ершова Г.Г., Черносивитов П.Ю.* Наука и религия: новый симбиоз? СПб.: Алетей, 2003. 368 с.
- Флоренский, 1991 – *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. 96 с.
- Флоренский, 1992 – *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992. 560 с.
- Хокинг, 2000 – *Хокинг С.* Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр. СПб.: Амфора, 2001. 268 с.
- Grünbaum, 1991 – *Grünbaum A.* Creation As a Pseudo-Explanation in Current Physical Cosmology // *Erkenntnis*. 1991. Vol. 35. P. 233–254.
- Linde, 1990 – *Linde A.D.* Inflation and Quantum Cosmology. Boston: Academic Press, 1990. 212 p.
- Tegmark, 2008 – *Tegmark M.* The Mathematical Universe // *Foundations of Physics*. 2008. Vol. 3. No. 2. P. 101–150.

### References

- Bulgakov, S. N. *Svet nevecherniy: sozertsania i umonastroenie* [Unfading Light: Contemplation and Speculations]. Moscow: Respublica, 1994. 415 pp. (In Russian)
- Dawkins, R. *Bog kak illuziya* [God as Illusion]. Moscow: KoLibri, 2008. 560 pp. (In Russian)
- Ershova, G. G., Chernosvitov, P. Y. *Nauka i religia: Noviy simbios?* [Science and Religion: a New Simbios?]. St. Petersburg: Aletheia, 2003. 368 pp. (In Russian)
- Florenskiy, P. A. *Mnimosti v geometrii* [Ostensibilities in Geometry]. Moscow: Lazur', 1991. 96 pp. (In Russian)
- Florenskiy, P. A. *Detiam moim. Vospominania proshlykh dnei. Genealogicheskie issledovania. Iz solovetskiy pisem. Zaveschanie*. [For my children. Memoires of the last days. Genealogical researches. From the Solovki letters. Will]. Moscow: Moscovskii rabochii, 1992. 560 pp. (In Russian)
- Grünbaum, A. "Creation As a Pseudo-Explanation in Current Physical Cosmology", *Erkenntnis*, 1991, Vol. 35, pp. 233–254.



Hawking, S. *Kratkaya istoria vremeni: ot bolshogo vzryva do chernyh dyr* [A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes]. St. Petersburg: Amfora, 2001. 268 pp. (In Russian)

James, W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [Variety of religious experience]. Moscow: Izdanie zhurnala "Russkaya Mysl", 1910. 154 pp. (In Russian)

Linde, A.D. *Inflation and Quantum Cosmology*. Boston: Academic Press, 1999. 212 pp.

Tegmark, M. "The Mathematical Universe", *Foundations of Physics*, 2008, Vol. 38, No. 2, pp. 101–150.

## THEISM, NATURALISM, AND SCIENTIFIC REALISM

**Джеффри Коперски** – доктор философии, профессор. Университет Сагино-Вэлли. 7400 Bay Road University Center, MI, 48710, США; e-mail: koperski@svsu.edu



Научное знание не заключается только в примирении теорий и законов с данными наблюдений. Научное знание предполагает существование определенного количества *метатеоретических формирующих принципов*, для того чтобы отделить правильные методы работы и теории от ложных. Некоторые из этих принципов носят метафизический характер (например, убежденность в единообразии природы), некоторые – методологический (например, требование повторяемости экспериментов). Одни формирующие принципы сохранились в неизменном виде еще во время научной революции, другие изменились под действием интеллектуальных сдвигов, как внутренних, так и внешних по отношению к научному знанию. Многие из этих принципов имеют теистические корни. Например, представление о том, что природа подчиняется математическим законам, непосредственно проистекает из принятой в раннее Новое время предпосылки о существовании божественного Законодателя. Эта связь между теизмом и формирующими принципами часто остается без внимания в дискуссиях о взаимоотношениях науки и религии. Сейчас, разумеется, сторонники натурализма отрицают влияние теизма на формирование научного знания и предпочитают развивать науку, оставаясь в пределах натуралистического мировоззрения. Но как доказывали Роберт Кунс и Алвин Плантинга, данное утверждение является более проблематичным, чем это обычно принято считать. В частности, они доказывают, что метафизический натурализм вступает в противоречие с некоторыми метатеоретическими формирующими принципами, в особенности с такими объяснительными достоинствами, как простота, а шире – и с научным реализмом. В настоящей статье я рассмотрю эти аргументы, а также возможные возражения на них. В конечном счете я покажу, что теизм может предоставить обоснование философским основаниям научного знания, чего не в состоянии сделать натурализм.

**Ключевые слова:** законы природы, натурализм, научный реализм, простота, теизм

## ТЕИЗМ, НАТУРАЛИЗМ И НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ

**Jeffrey Koperski** – PhD in Philosophy, professor. Saginaw Valley State University. 7400 Bay Road University Center, MI, 48710, USA; e-mail: koperski@svsu.edu

Scientific knowledge is not merely a matter of reconciling theories and laws with data and observations. Science presupposes a number of *metatheoretic shaping principles* in order to judge good methods and theories from bad. Some of these principles are metaphysical (e.g., the uniformity of nature) and some are methodological (e.g., the need for repeatable experiments). While many shaping principles have endured since the scientific revolution, others have changed in response to conceptual pressures both from within science and without. Many of them have theistic roots. For example, the notion that nature conforms to mathematical laws flows directly from the early modern presupposition that there is a divine Lawgiver. This interplay between theism and shaping principles is often unappreciated in discussions about the relation between science and religion.





Today, of course, naturalists reject the influence of theism and prefer to do science on their terms. But as Robert Koons and Alvin Plantinga have argued, this is more difficult than is typically assumed. In particular, they argue, metaphysical naturalism is in conflict with several metatheoretic shaping principles, especially explanatory virtues such as simplicity and with scientific realism more broadly. These arguments will be discussed as well as possible responses. In the end, theism is able to provide justification for the philosophical foundations of science that naturalism cannot.

**Keywords:** laws of nature, naturalism, scientific realism, simplicity, theism

Science and religion, we often told, have had a poor and sometimes hostile relation for several centuries. Between rigorous empirical methods and the discovery of the laws of nature, theism is left with no real intellectual work to do. This and more is the received wisdom of naturalism<sup>1</sup>. But is it true?

To answer that question, let us begin with a simple pyramid model for the overall structure of science. The base constitutes “the data”: observations, experiments, and simulations. The second layer organizes and explains what is in the first by way of laws, theories, and models. For present purposes, the top level is the most important and also the least recognized, what I call *metatheoretic shaping principles*<sup>2</sup>. This is where the philosophy of science and science proper blend into one another. Among other things, such principles help determine what good theories look like, as well as how one should proceed in their development. Some shaping principles are metaphysical. Foremost among these is the primacy of laws: The universe is governed by a set of regularities, the laws of nature. Philosophers actively debate different ways of understanding laws, sometimes reducing them to something more basic, sometimes deflating them to be less metaphysical. Whatever one’s views, the utility of laws in science must be accounted for one way or another.

A related shaping principle is the uniformity of nature. This is uniformity across space and time. This principle says that the laws of nature are the same now as they always have been, and the laws are the same here as they are everywhere else in the universe. In other words, nature does not make dramatic changes, at least at the level of laws. This provides the stability required for induction and successful predictions.

Shaping principles regarding causation have changed over time. The early modern period starts with the rejection of Aristotelian causes other than efficient causation. Under the new mechanical philosophy, nature

<sup>1</sup> Throughout this paper, ‘naturalism’ refers to the metaphysical thesis that there are no supernatural entities. I am not referring to the weaker idea of methodological naturalism that says science should proceed without reference to supernatural entities, regardless of whether they exist.

<sup>2</sup> That term and this model has its roots in the work of Del Ratzsch. See [Ratzsch, 2001, chap. 7] and [Koperski, 2015, chap. 1].



was thought to work only by way of contact forces. (This is the principle that Newtonian gravitation seemed to violate, much to the dismay of Newton's contemporaries.) There was also Leibniz's Law of Continuity, which says that "nature makes no leaps." Change from one system state to the next is always continuous. While that principle was important for the development of differential equations, it was overthrown by quantum mechanics.

Epistemic shaping principles include the demand for repeatable observations and procedures for conducting experiments. This is also where the so-called "explanatory virtues" are found. Good explanations embody simplicity, testability, fit with background knowledge, empirical adequacy, and in some sciences mathematical elegance. Richard Swinburne has argued that among these simplicity is the most important, especially for resolving cases of under determination of theory by data [Swinburne, 1979, p. 55]. For my part, I do not see that any particular virtue trumps any of the others.

That there are such principles that govern the development of science is not news to philosophers. What we often pass by, however, is that many have theistic origins. The laws of nature themselves are the clearest examples. For the early moderns, the existence of laws was straightforward: kings proclaimed the laws for a country; God decreed the laws for nature. This was a radical change from Greek thought. Of course, Aristotle believed in the orderliness of reality, but he attributed it to the internal essences of things. Rocks fall straight down because that is what their essence dictates. Fire goes up because that is what it does by nature. But laws are not part of that picture. Laws in Greek thought were matters of politics. Nature is one realm; government is completely different. The idea of a "natural law" was something of an oxymoron.

Matters had changed dramatically by the 17<sup>th</sup> century. Between theism and mechanistic philosophy, the idea that God designed the universe by way of mathematical laws became the norm. Those were the principles in Newton's *Principia*. The uniformity of those laws, Newton argued, is due to God's omnipresence [*Opticks*, 1730: Query 31]. That they do not change over time, said Descartes, is because of God's immutability (*Principles of Philosophy*, 1644: II 36).

Simplicity and parsimony were also defended on theological grounds throughout the modern era (Sober, 2015, p. 22–51). This is somewhat ironic, given how Ockham's Razor is used against theism these days. Earlier thinkers tended to start with God and then infer parsimony as something we should expect from a rational creator. By the 19<sup>th</sup> century, the inference was flipped. Now the simplicity of the laws was used as an argument for God's existence.

More surprising is how theism motivated empirical observation and experimentation. It begins with the idea that God had many options available in creation, including which laws to ordain and which specific mecha-



nisms to employ. Since these choices were rooted in God's will rather than his intellect, the only way to discover them was through observation. Natural philosophers could not merely reason out the implications of this or that substantial form, as mathematician Roger Cotes put it in the preface of the 2<sup>nd</sup> edition of Newton's *Principia*:

[This] world, so diversified with that variety of forms and motions..., could arise from nothing but the perfectly free will of God directing and presiding over all.

From this fountain it is that those laws, which we call the laws of Nature, have flowed, in which there appear many traces indeed of the most wise contrivance, but not the least shadow of necessity. These therefore we must not seek from uncertain conjectures, but learn them from observations and experiments [Cotes, Newton, (1687), 1962, p. XXXII].

In other words, empiricism itself originally had a theological basis<sup>3</sup>.

For this to work, God had to design our reason and senses so that we could make discoveries, something like what the Medievals called the "adequation of the intellect to reality" [Plantinga, 2011, p. 269]. Kepler put it this way: "Those laws are within the grasp of the human mind. God wanted us to recognize them by creating us after his own image so that we could share in his own thoughts..." [Plantinga, 2011, p. 277]. Between the rational design of the universe and our God-given ability to discern it, early modern thinkers got very close to what is now called scientific realism.

There are other examples, but these are sufficient to make the point: several of the foundational metaphysical and epistemological principles that scientists still accept as "the way things are" and the best means of proceeding had their roots in theism.

So then, what happens if that foundation is removed? What is the naturalistic philosopher to do with the laws of nature, for example? Nancy Cartwright gives one clear answer:

I think in the concept of law there is a little too much of God. We try to finesse the issue... [but] in the end the concept of a law does not make sense without the supposition of a law-giver [Cartwright, 1993, p. 299].

Some, like Cartwright, try to find a surrogate for laws. They might appeal to causal powers or dispositions as metaphysically fundamental. Laws would supervene on such things. Many philosophers of science hope to deflate laws into mere law-statements, the Mill-Ramsey-Lewis view being the most prominent example. M-R-L laws function as something like axioms in our overall best system of scientific knowledge, but have no metaphysical significance. They are not part of reality itself, which eliminates the need to explain their origin.

<sup>3</sup> This generalization fits Newton and his followers better than Leibniz or Descartes. For Leibniz, God's choices were constrained by the Principle of Sufficient Reason. And while Descartes was an arch voluntarist, he thought we could make valid inferences about the laws of motion based on God's immutability. See [Harrison, 2013].



Robert Koons argues that while many shaping principles are explained by theism, the naturalist must merely accept them as brute facts [Koons, 2003: 81–84]. That the cosmos has an intelligible, stable structure must be taken as a given. Simplicity, elegance, and other explanatory virtues can be reliable indicators of truth if they track the choices made by an intelligent agent. But what if there is no such agent?

Consider an analogy. The reverse engineering of cars works because engineers from rival companies can rightly assume that new cars are designed with particular desiderata in mind. They know that the designers wanted a combination of speed, power, and reliability. Engineers from competing companies proceed by looking for how these ends are cashed out in a new vehicle. That is just what reverse engineering is.

But what if, going back to the science question now, there is no designer? The explanatory virtues work, but there would be no particular reason *why* they should work. If their usefulness is all just a happy coincidence, how could they be reliable? As Koons says, “[The] materialist has no adequate explanation of how the fundamental laws of nature are so constituted as to be learnable through experience” [Koons, 2003, p. 85].

Matters are worse according to Alvin Plantinga’s evolutionary argument against naturalism [Plantinga, 2011, chap. 10]. Say that our cognitive faculties are reliable only if they mostly produce true beliefs. Colorblind people do not have reliable perceptions about color; Alzheimer patients do not have reliable memory. But normal, healthy people have generally reliable faculties, leading to true beliefs most of the time.

Neo-Darwinian evolution, in contrast, is very good as producing one thing: beings that survive in a given environment. Survival can be improved along four axes: getting food, keeping oneself from becoming food, fighting when necessary, and reproducing. Natural selection selects traits that further one of those four. Plantinga’s key point is that truth is not on that list.

For any advanced species that survives over a long period of time, its cognitive faculties will be adapted to its environment. The species’ neurological traits will determine both (i) the content of its beliefs—if it has any<sup>4</sup>, and (ii) its behavior. But why think, asks Plantinga, that the content of a creature’s beliefs will be true? *We* desire truth, but all that matters for fitness is whether the creature behaves the right way in a given set of circumstances. If a creature has beliefs at all, their content is irrelevant so long as they induce behavior that helps the creature survive. Clearly a deer has to behave in the right way when facing a predator: it needs to run. But that does not entail that the deer has to have true beliefs about the predator. Its cognitive faculties merely have to produce adaptive behavior.

<sup>4</sup> This claim presupposes that naturalistic evolution would only produce material beings. There would therefore be no immaterial souls or minds that might be involved in the belief forming process.



The same is true for all of our pre-human ancestors. Natural selection favored primates that behaved in ways that promoted survival. The upshot is that, under naturalistic evolution, there is nothing special about our cognitive faculties. As far as natural selection is concerned, there is no particular reason why the contents of our beliefs should be true. Our cognitive faculties are adaptive, and so useful in promoting survival, but a high degree of fitness only entails something about behavior. It need have nothing to do with true beliefs. But if our cognitive faculties are not typically producing true beliefs, then the truth of scientific beliefs is also in doubt. Hence the naturalistic Darwinist has a defeater for his/her own beliefs.

Surprisingly, there are naturalists that sympathize with this this line of thinking. Darwin himself worried about it and Thomas Nagel caused something of an uproar when agreeing that unlike divine benevolence, the application of evolutionary theory to the understanding of our own cognitive capacities should undermine, though it need not completely destroy, our confidence in them. ...Evolutionary naturalism implies that we shouldn't take any of our convictions seriously, including the scientific world picture on which evolutionary naturalism itself depends [Nagel, 2012, p. 27–28].

There are many replies to Plantinga's argument and I will not attempt to analyze them here. Instead, consider a narrower conclusion. Say that one believes two things: we live in an orderly, stable cosmos and our cognitive faculties are generally reliable. These are necessary conditions for scientific realism. As we have seen, the theist has reasons for believing them. Plantinga's argument, at the very least, raises some doubts for the naturalist. True scientific beliefs might be possible in a world where the Blind Watchmaker of natural selection rules, but they do not seem likely.

One might wonder if this is just a philosopher's problem. Perhaps science itself can help to resolve the matter. In fact, cognitive scientists at the University of California, Irvine and Rutgers University recently published a paper that is getting some attention across disciplines. They begin by showing that textbook evolutionary theory contradicts Plantinga. Our perceptions are "a detailed and accurate view of reality, exactly as we would expect if truth about the outside world helps us to navigate it more effectively" [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1481]. Perceptual mechanisms that were not veridical would be weeded out by natural selection. (Note that when they use words like 'truth' and 'veridical', they are not talking about the content of beliefs. Their view is about accurate mental representations. The way these researchers use it, birds have veridical perceptions even though they have no beliefs in the propositional sense.)

Of course, not all animal perceptions are veridical. Frogs do not detect flies. They detect moving black spots of a particular size [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1481]. Some frogs can be surrounded by edible, recently deceased flies and not detect them. Moreover, male jewel beetles do not see females. They detect a particular glossy shade of brown that



corresponds to the female's wing casings. This explains why male beetles will swarm empty beer-bottles, ignoring the females in the process and causing at least one population to collapse. In these and many other cases the perceptions were not based on veridical information, "but rather on heuristics that worked in the niche where they evolved" [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1481]. Perceptions like these, based on fallible heuristics, are "good enough" in the sense that they usually promote survival.

The irresearch question is this: When does natural selection favor the veridical over the merely heuristic? Should we expect frogs to one day see flies and not merely moving spots? If so, under what circumstances and how prevalent will such an adaptation be? Using evolutionary game theory and genetic algorithms, one can calculate how different "perceptual strategies" compete with one another. These will show which traits can coexist, which will dominate a population, and which will go extinct.

The studies simulated a wide range of visual perceptions. At one end is what they called "omniscient realism," which would include perfectly accurate perceptions from across the electromagnetic spectrum. That is an idealization, but one thought to be important for the study. Several, less-accurate perceptions were also simulated. The one most like human perception is "hybrid realism." This allowed for the veridical detection of shape and motion – what are often thought of as primary qualities – but also color, which they take to be merely phenomenological. At the far extreme they included the "interface perceptual strategy" in which no perceptions are veridical. For such a creature, none of the properties that it perceives to be in its environment exist in reality. If there are any primary qualities in the mind-independent world, that creature does not perceive them.

One might think that this final option is doomed to the heavy hand of natural selection. The reason they chose to include it is this. Consider the "save" button in a word processor. The icon probably looks like a 3½ inch floppy disk. While colleges student know what floppy drives are, none of their computers have them. In a few years, they might not have any memory of such things. As Hoffman points out, however, that need not be a problem. Clicking on the icon will still work just fine even though there is no such thing as a floppy drive in the computer. The interface perceptual strategy takes all of a creature's perceptions to function similarly. None of the properties that it perceives are literally out there in the world, although what it does perceive is correlated in such a way that it allows that creature to interact with its environment. That is sufficient, they argue, to include it in evolutionary simulations.

Their studies thus included a range of realist options of perception and one anti-realist one—the interface view. These were cast as competing traits in game-theoretic evolutionary simulations, as if they were different species each with a different range of perception. So then, when do the realist options out-compete the anti-realist one? Never. As Hoffman put it,



“According to evolution by natural selection, an organism that sees reality as it is will never be more fit than an organism of equal complexity that sees none of reality but is just tuned to fitness. Never” [Gefter, 2016]. More precisely, various studies apart from their own show that when interface perceptual strategies compete with any realist strategy, the former will drive the latter into extinction [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1487]. Not co-existence, which is an option. Extinction. The lone exception is a specially constructed environment where evolutionary advantage is forced to change in lockstep with truth. In other words, the deck can be stacked so that anti-realist perceptions do not win, but that is not the generic case. They conclude, “The key insight from these evolutionary games is this: Natural selection tunes perception to payoffs, not to truth” [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1487].

One might think of their work as “Kantian evolution”. If Kantian categories, which operate on sense-data to produce our phenomenal experience, were subject to evolutionary pressures, then natural selection is far more likely to give us categories that produce an adequate, representational phenomenal realm, rather than one that accurately depicts noumenal reality. They even explicitly mention the idea that “our perception of physical objects in space-time no more reflects reality than does our perception of a flat and stationary earth” [Hoffman, Singh, and Prakash, 2015, p. 1491].

Let’s put this in context. The question is the status of meta theoretic shaping principles, especially those related to scientific realism. For our purposes, we can ignore the larger issue of whether naturalistic evolution is ultimately self-defeating. Even so, there does still seem to be a tension between natural selection and scientific realism. According to Hoffman and his colleagues, when realist perceptual mechanisms have to compete with anti-realist, heuristic ones, the latter win. Perceptual anti-realism drives realism into extinction. Internal, mental representations need only be reliable:

We’ve been shaped to have perceptions that keep us alive, so we have to take them seriously. If I see something that I think of as a snake, I don’t pick it up. If I see a train, I don’t step in front of it. I’ve evolved these symbols to keep me alive, so I have to take them seriously. But it’s a logical flaw to think that if we have to take it seriously, we also have to take it literally [Gefter, 2016].

In short, naturalistic evolution produces *reliable* perceptions—correlated with reality. It does not produce *realistic* perceptions, showing us how things actually are.

Reliable with respect to what? The answer, in terms of natural selection, is our environment. Clearly our perceptions—and our cognitive faculties more generally—do help us navigate everyday situations. In terms of physics, that means medium-sized objects moving relatively slow. Our ancient ancestors were very good at finding berries, hunting animals without lethal claws, and avoiding animals that had them. But there is no particular





reason, in terms of evolution, that we should be able to understand Planck-level physics or relativity. Quantum effects are generally hidden behind a very classical-looking world. And relativity only becomes apparent at cosmic scales or when objects are traveling over half the speed of light. Such phenomena cannot manifest themselves so as to influence our evolutionary development and so could do no work in shaping our cognitive faculties. A naturalist might rightly wonder, then, how reliable our cognitive faculties are when it comes to abstract physics.

To sum up, most theists believe that God wants us to have access to truth, rather than merely survive. Guided, theistic evolution provides a means to ensure that our senses, reason, and memory are up to the task. From a naturalistic point of view, however, scientific realism about fundamental physics has no such grounding. Without some sort of buttress or hidden variable – some principle alongside natural selection that has a preference for truth – evolution is not likely to produce realistic theoretical beliefs.

If one is a naturalist and rejects the theistic basis for the rational structure of nature or the reliability of our faculties for understanding that structure, what options are available?

One could appeal to chance. After all, nothing here shows that nature *cannot* have a rational structure or that reliable faculties are nomologically impossible. In terms of naturalistic evolution, such things are merely unlikely, but unlikely things happen. This seems to be philosopher Jerry Fodor's approach. In his view, reliable conscious intelligence was a "hopeful monster," a term made popular by paleontologist Stephen J. Gould [Fodor, 2002, p. 31]. A hopeful monster is an unlikely macro-evolutionary change that just happened to work in its environment. It is not something that a good Darwinian would have expected, but it is still possible given enough time.

These sorts of arguments are notoriously hard to evaluate. In principle, any nomologically possible event can be explained away by appeal to chance. If we live in the right kind of infinite multiverse, for example, then there must be some universe like this one that beat the evolutionary odds. There will also be one in which my book sells a million copies, and one where a massive diamond meteorite falls in our yard. Given sufficient probabilistic resources, even the most fanciful event might be nothing more than a matter of chance with no further explanation needed.

One might instead simply reject scientific realism. Perhaps science is not about discovering the deep truths of physical reality. Both the history and philosophy of science provide reasons to think this might be the case. After all, there are many examples of successful theories that were eventually overthrown. Scientists, it seems to me, are naively overconfident about this question, dismissively rejecting anti-realism out of hand. But as Kyle Stanford has argued [Stanford, 2006], textbook science depends on what options scientists could come up with at a given point in time. What





counts as a scientific truth depends very much on historical happenstance. Niels Bohr preferred the Copenhagen approach to quantum mechanics that Einstein opposed. Decades later, Bohmian mechanics was developed: an empirically equivalent, deterministic quantum theory with no collapse of the wave-function. Many physicists see the Bohmian approach as an ad hoc way of fitting quantum phenomena into a more classical framework. But what if Bohmian mechanics had been developed in 1923? Would we now be thinking of *it* as the standard view and that the Copenhagen approach was the odd alternative? Would anyone now believe that nature contained an element of irreducible randomness? This illustrates Stanford's challenge: if some of the things we believe about quantum physics are only because Bohm failed to get there first, why should we take standard quantum mechanics realistically? In short, there are reasons for a scientific realist to tread lightly.

Nonetheless, it would be difficult for most naturalists to embrace global anti-realism given that the success of science, understood in realist terms, is often touted as the best argument for naturalism in the first place. Naturalism says that only natural entities exist. What are those? The sorts things that the natural sciences study. Questions about fundamental ontology are left to science itself. But if science is not in the business of discovering what really exists, as the anti-realist says, then it would be in no position to answer those questions.

The best option for the naturalist, it seems to me, lies elsewhere. Say that Koons and Plantinga are right: Naturalists tend to believe in both scientific realism and evolutionary biology, but the two seem to be in tension with one another. Beliefs at the level of evolutionary biology are in conflict with more abstract beliefs in epistemology and the philosophy of science.

While this can be uncomfortable from a cognitive point of view, it is also quite common. There are all sorts of conceptual tensions with no resolution in sight, some within physics itself. The one between quantum mechanics and general relativity is the best known, but there are many more. These tensions and mismatches are the main reason why full-blown reductionism has failed [Koperski, 2015, chap. 6]. Forget about reducing psychology to neuroscience. There may never be a completed reduction of thermodynamics to atomic physics or of classical chaos to quantum mechanics. The reductionist dream of a fully unified science is a promissory note that will not be paid off.

Matters only get worse when trying to square physics with metaphysics. Do you believe that the past and future are intrinsically different? If so, space-time physics will present some difficulties. How about free will? It maybe that some sort of soft determinism is the best that science itself can accommodate. That is not to say that one should immediately give up libertarian freedom or the passage of time if science seems to be in conflict with such views. The point is merely that there are tensions between science and



common philosophical beliefs that many of us hold. There are, of course, strategies for reconciling these matters. Or one might hope that there must be *some* way to reconcile fundamental science and more abstract beliefs, even if no solution is currently known.

The naturalist can make a similar move. Even if neo-Darwinism and scientific realism are in tension, there is still a great deal of conceptual distance between the two. Plantinga thinks we can clearly see how evolution impinges on philosophy. Perhaps the naturalist, or at least the naturalist who has rejected reductionism, should be skeptical. Medical science has failed to sort out the causal links between eggs, consumed cholesterol, blood cholesterol, heart disease, and longevity. Perhaps we just are not smart enough to understand how evolution could produce creatures with veridical cognitive abilities.

Call this response *skeptical naturalism*, based on a similar strategy in philosophy of religion known as *skeptical theism*. The latter is the view that while general truths about God are knowable, one cannot know in any individual case why God acts in any particular way. So the skeptical theist believes there are good answers to the problem of evil from a God's-eye point of view, but those reasons are not knowable in any specific case. The skeptical naturalist is a scientific realist who believes in evolutionary biology, but does not believe that we can clearly understand all of the connections between them, weaving through epistemology, psychology, neurophysiology, and the rest. The skeptical naturalist believes that somehow it all meshes together, but we are not in a position to grasp the causal relations. In my view, this is an expression of faith, in this case faith in naturalism. This is not a defect, since I do not think that finite creatures can get around in the world without faith, regardless of what naturalists typically say about such things.

Putting realism to the side, let's circle back and briefly consider some other shaping principles.

Koons says that the naturalist has to accept many principles that they have inherited from theism as brute. Is that a problem? Perhaps it does not matter how scientists stumbled on ideas like the uniformity of nature. The point is that they work. Shaping principles are not algorithms; they are rules-of-thumb. If these principles stop being useful with respect to future science, they will be replaced with new ones. That is what happened when quantum mechanics came along, despite Einstein's objections.

However, the naturalist will have a harder time with explanatory virtues like simplicity and elegance. Two things need to be explained: (i) why there are laws, symmetries, etc., that have such properties; and (ii) how we are able to reliably discern them.

One approach is to treat the aesthetic virtues the way a Humean treats causation. Hume was fine with events, like pushing a book and the book falling on the floor. What Hume famously denied was that there is something over and above those events: causation itself. For a good Humean,



the sense that the pushing caused the book to fall is nothing more than a psychological projection. Causation is not out there in the world to be discovered.

The Humean might take a similar approach to the aesthetic shaping principles. On this view, beauty is in the eye of the beholder. Scientists are not detecting anything in mathematical physics that corresponds to elegance. They have instead mistaken their projections for discoveries.

Like all projectivist accounts, realists are not likely to accept this story. The dialectic is by now quite common. The projectivist explains away, say, ethical obligation or religious experience as being merely in us. We are told that we have mistakenly mapped our phenomenology onto the world itself, and that there is no God to experience or obligations apart from our feelings. Ethical realists and most theists reject this reduction. They complain that, upon reflection, they are not naively projecting their feelings onto the desert landscape of natural events, and that projectivist accounts do not take their experiences and arguments seriously.

I tend to think that Newton, Einstein, and Steven Weinberg would have much the same reaction to projectivist accounts of aesthetic shaping principles. They are not imposing elegance and simplicity onto mathematical descriptions of the universe; they are discovering those properties. Weinberg suggests that it was the beauty of general relativity that led him and others to embrace it before there was good evidence [Plantinga, 2011, p. 47]. If beauty were merely a matter of human psychology, how could it be useful in the hard sciences? Putting beauty and mathematical elegance to the side for the moment, there are plausible naturalistic accounts of simplicity available. As Elliot Sober has argued, in some cases simplicity can be understood in terms of Bayesian likelihoods (2015, chap. 2). If  $e$  is some evidence,  $h_s$  a simple hypothesis, and  $h_c$  a more complex one, then  $e$  favors  $h_s$  when the probability of  $e$  given  $h_s$  is greater than the probability of  $e$  given  $h_c$ ,  $\Pr(e|h_s) > \Pr(e|h_c)$ . In order to invoke simplicity, says Sober, one need only argue in favor of these relative likelihoods. In other cases, it can be justified purely as a matter of predictive success, the idea being that simpler models tend to be influenced less by noise in the data. Without going into the details, it does seem to me that simplicity can largely be defended in ways amenable to naturalism.

What about other aesthetic properties? While elegance cannot be reduced to probability, one might be able to naturalize it. This is Theo Kuipers's approach when defending appeals to beauty in science [Kuipers, 2002]. He allows that there is something real that scientists are calling 'elegance.' What it is, precisely, is less clear. Consider Weinberg's claim: "Through countless false starts, we have gotten it beaten into us that nature is a certain way, and we have grown to look at that way that nature is as beautiful" [Weinberg, 1992, p. 158]. The properties that Weinberg is talking about are not intrinsically beautiful, on this view, as if beauty were a Platonic form



that might be instantiated here and there. Aesthetic properties in physics are things that scientists pick up by exposure. Physics students are given examples of the laws of nature and then come to see them as beautiful. The naturalist can allow that there is something in the mathematics to be detected, which through experience one comes to sense as beauty.

That, it seems to me, is the most plausible approach to these questions that the naturalist has to offer. What it does not explain is why there is anything out there to detect in the first place. What is this property that physicists come to recognize as elegance and why does it exist? That unanswered question makes many philosophers of science reluctant to allow aesthetic properties any place in a material world. In fact, when Kuipers presented his paper titled “Beauty: A Road to Truth” several years ago at the British Society for the Philosophy of Science, the audience was extremely hostile. They recognized that even a naturalized view of elegance did not fit well in a material world.

This paper started with the well-established idea that science depends on philosophical assumptions. That these assumptions had theistic roots, in contrast, is often overlooked. Early modern scientists believed that God both ordered the cosmos in a law like way and provided humanity with the ability to discover that order. It is no surprise, then, that their tacit philosophy of science most closely resembles realism. As Plantinga and Koons have argued and as cognitive science now seems to suggest, naturalism lacks the resources to likewise provide support for realism. A similar conclusion holds for explanatory virtues such as simplicity and elegance. They are imperfect guides, no doubt, but the fact that they work well at all seems to require an explanation. Once again, theism provides a rationale for their use while naturalism struggles to accommodate them.

Naturalists will complain that theism is a weak explanation. While that is debatable, one thing is clear: theism made tangible contributions to the rise of modern science, which cannot be written-off as artifacts of a more religious age. That should tell us something about the relation between science and theology, and whatever that is, it is not that the two have been at war for the past 400 years.

### Список литературы

Cartwright, 1993 – *Cartwright N.* Is Natural Science ‘Natural’ Enough? A Reply to Phillip Allport // *Synthese*. 1993. Vol. 94. P. 291–301.

Cotes, Newton, (1687) 1962 – *Cotes R., Newton I.* Preface // *Principia Mathematica* / Ed. by F. Cajori. Trans. by A. Motte. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1962.

Fodor, 2002 – *Fodor J.* Is Science Biologically Possible? // *In Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument Against Naturalism* / Ed. by J. Beilby. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002. P. 30–42.



Gefter, 2016 – *Gefter A.* The Evolutionary Argument Against Reality // *Quanta Magazine*, 2016, April 21. URL: <https://www.quantamagazine.org/20160421-the-evolutionary-argument-against-reality/> (дата обращения: 10.08.2016).

Harrison, 2013 – *Harrison P.* Laws of Nature in Seventeenth-Century England: From Cambridge Platonism to Newtonianism // *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives* / Ed. by E. Watkins. N. Y.: Oxford University Press, 2013. P. 127–148.

Hoffman, Singh, and Prakash, 2015 – *Hoffman D.D., Singh M., Prakash C.* The Interface Theory of Perception // *Psychonomic Bulletin & Review*. 2015. Vol. 22. No. 6. P. 1480–1506. (doi:10.3758/s13423-015-0890-8.)

Koons, 2003 – *Koons R.* Science and Theism: Concord, Not Conflict // *The Rationality of Theism* / Ed. by P. Copan, P.K. Moser. N. Y.: Routledge, 2003. P. 72–90.

Koperski, 2015 – *Koperski J.* The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2015. 288 p.

Kuipers, 2002 – *Kuipers Theo A.F.* Beauty, a Road to the Truth// *Synthese*. 2002. Vol. 131. No. 3. P. 291–328.

Nagel, 2012 – *Nagel Th.* Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. N. Y.: Oxford University Press, 2012. 144 p.

Plantinga, 2011 – *Plantinga A.* Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. Oxford: Oxford University Press, 2011. 376 p.

Ratzsch, 2001 – *Ratzsch D.* Nature, Design, and Science. Albany: SUNY Press, 2001. 232 p.

Sober, 2015 – *Sober E.* Ockham's Razors: A User's Manual. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 322 p.

Stanford, 2006 – *Stanford P.K.* Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives. N. Y.: Oxford University Press, 2006. 248 p.

Swinburne, 1979 – *Swinburne R.* The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1979. 376 p.

Weinberg, 1992 – *Weinberg S.* Dreams of a Final Theory. N. Y.: Pantheon Books, 1992. 352 p.

## References

Cartwright, N. "Is Natural Science 'Natural' Enough? A Reply to Phillip Allport", *Synthese*, 1993, Vol. 94, pp. 291–301.

Cotes, R., Newton, I. "Preface", in: F. Cajori (ed.), A. Mode (transl.). *Principia Mathematica. Vol. I.* Berkeley: University of California Press, 1962, pp. 14–38.

Fodor, J. "Is Science Biologically Possible?", in: J. Beilby (ed.). *Is Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002, pp. 30–42.

Gefter, A. "The Evolutionary Argument Against Reality", *Quanta Magazine*, 2016, April 21. [<https://www.quantamagazine.org/20160421-the-evolutionary-argument-against-reality/>, accessed on 10.08.2016].



Harrison, P. “Laws of Nature in Seventeenth-Century England: From Cambridge Platonism to Newtonianism”, in: E. Watkins (ed.). *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2013, pp. 127–148.

Hoffman, D. D., Singh, M., Prakash, C. “The Interface Theory of Perception”, *Psychonomic Bulletin & Review*, 2015, Vol. 22, No. 6, pp. 1480–1506. (doi:10.3758/s13423-015-0890-8.)

Koons, R. “Science and Theism: Concord, Not Conflict”, in: P. Copan, P.K. Moser (eds.). *The Rationality of Theism*. New York: Routledge, 2003, pp. 72–90.

Koperski, J. *The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2015. 288 pp.

Kuipers Theo, A. F. “Beauty, a Road to the Truth”, *Synthese*, 2002, Vol. 131, No. 3, pp. 291–328.

Nagel, Th. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press, 2012. 144 pp.

Plantinga, A. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press, 2011. 376 pp.

Ratzsch, D. *Nature, Design, and Science*. Albany: SUNY Press, 2001. 232 pp.

Sober, E. *Ockham’s Razors: A User’s Manual*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 322 pp.

Stanford, P. K. *Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*. New York: Oxford University Press, 2006. 248 pp.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1979. 376 pp.

Weinberg, S. *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon Books, 1992. 352 pp.

## СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

**Михайлова Лариса Борисовна** – кандидат философских наук, доцент. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119435, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1/1; e-mail: mikhaylovalb@gmail.com



Статья посвящена анализу специфики религиозного сознания в постсекулярном социокультурном пространстве. Основное внимание сосредоточено на исследовании характера и динамики религиозности в постсоветском российском обществе. Осуществлено уточнение семантического объема дихотомических пар «верующий – неверующий», «религиозный – нерелигиозный», проанализированы особенности функционирования этих понятий в рамках массового религиозного сознания. Предпринята попытка выявления латентных процессов, влияющих на результаты религиозной идентификации. Для этого использован обширный материал конкретно-социологических исследований, проведенных в России за последние десятилетия. В числе основных специфических черт современного религиозного массового сознания выделены следующие: внешний характер религиозности, этноконфессиональный редукционизм, эклектичность и контаминационность религиозных воззрений, магическое восприятие сакрального, виртуализация религии, мировоззренческая интолерантность, обусловленная преобладанием верующих первого поколения.

**Ключевые слова:** религиозное сознание, религиозность, верующий, неверующий, религиозная идентификация, этноконфессиональный редукционизм

## SPECIFICS OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE POST-SOVIET SOCIO-CULTURAL REGION

**Larisa Mikhaylova** — PhD in Philosophy, associate professor. Moscow State Pedagogical University. 1/1 Malaya Pirogovskaya St., Moscow, 1119435, Russian Federation; e-mail: mikhaylovalb@gmail.com

The author analyses the specifics of religious consciousness in the post-secular socio-cultural space. The main focus is the study of the nature and dynamics of spirituality in the Post-Soviet Russian society, clarifying the semantic contents of the dichotomous variables “believer – non-believer”, “religious – non-religious”, and explaining the functioning of these concepts in the mass religious consciousness. Based on the extensive material of sociological studies conducted in Russia over the past decades, the author attempts to identify covert processes that affect the results of religious identification. Among the main features of the modern religious mass consciousness are the following: external nature of spirituality, ethno-confessional reductionism, eclecticism of religious beliefs, magical perception of the sacred, virtualization of religion, religious intolerance, as a result of predominance of the first-generation believers.

**Keywords:** religious consciousness, religiosity, believer, non-believer, religious identification, ethno-confessional reductionism





Изучение специфики религиозного сознания – одна из ключевых проблем в области религиоведческого и социологического анализа религии. Залог успешного продвижения в этом направлении коренится в оптимальном сочетании философско-теоретического и конкретно-социологического подходов, позволяющих исследовать не свободный от реальности абстрактный конструкт религиозного сознания, и не статистическое описание отдельной социальной группы, а живой, исторически и культурно детерминированный, но философски осмысленный феномен. То, что в «понимающей» социологии М. Вебера получило название «идеального типа», выступающего в качестве главного средства познания и понимания [Вебер, 1990]. Именно М. Вебер заложил основания такого подхода к изучению религии, при использовании которого идеальные типы не «изобретаются», а выделяются из самой действительности, при мыслительном усилении определенных элементов, что позволяет, с одной стороны, избежать беспочвенного теоретизирования, а с другой стороны – не увязнуть в конкретике эмпиризма и описательности [Вебер, 1994].

## **Проблема религиозности в контексте «понимающей» социологии**

Взгляд на религиозное сознание с позиций «понимающей» социологии неизбежно устремлен к осмыслению категории «религиозности», обладающей высокой степенью операционализации. Это означает, что категория может быть соотнесена с непосредственным объектом социологического исследования, что, в свою очередь, позволяет в ходе теоретического анализа этого соотношения выявить и зафиксировать важнейшие признаки религиозности исследуемого сообщества. К вопросам философско-теоретического осмысления религиозности вслед за М. Вебером и Э. Дюркгеймом обращались такие яркие представители социологии религии, как Г. Зиммель, П. Бергер, Т. Лукман, Т. Парсонс, Б. Малиновский, А.Р. Редклифф-Браун, Р. Мертон, Н. Луман, Дж. М. Йингер, Р. Белла. Разработке конкретных критериев религиозности уделяли внимание Г. Ленски, Г. Вернон, Ч. Глок, Р. Старк. В отечественной социологии религии исследованиями религиозного сознания и религиозности занимались Ю.А. Левада, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, М.П. Мчедлов, В.Ф. Чеснокова, К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман.

Вместе с тем, приходится признать, что, несмотря на значительный объем накопленных научных знаний, теоретическое и практическое изучение специфики современного религиозного сознания находится все еще в самом начале своего пути. Об этом свидетельствует





тот факт, что к какому бы термину мы ни обратились в своем стремлении понять современного человека в его отношении к религии – религиозность, светскость, духовность, вера, верующий, культ, конфессиональность, постсекулярность, – нас ждет множество противоречивых определений, диаметрально противоположных суждений и взаимоисключающих высказываний, каждое из которых имеет свои аргументационные основания.

Анализ данных, полученных в рамках конкретных социологических исследований религиозного сознания, демонстрирует нам еще более сложную картину. Статистика опросов в ряде случаев выглядит обескураживающе: верующими называют себя около 60 % россиян, религиозными – приблизительно 20 %, конфессионально определившись, т. е. причисляющими себя к православию, католицизму, протестантизму, исламу, иудаизму и буддизму – свыше 85 %, но при этом 25 % респондентов верят в Бога не исповедуя никакой религии, 20 % колеблются между верой и неверием и почти 15 % считают себя неверующими<sup>1</sup>.

Таким образом, попытка исследования характера и динамики современной религиозности определенно нуждается и в уточнении семантического объема понятий, и в анализе особенностей функционирования этих категорий в рамках массового религиозного сознания, и в поиске латентных процессов, влияющих на результаты религиозной идентификации.

При всей кажущейся простоте понятий, так или иначе связанных с анализом религиозного сознания, в современном информационном пространстве их смысловой объем зачастую искажается, неоправданно расширяясь или, напротив, сужаясь до самых примитивных значений. Причины этого во многом обусловлены глубоко укоренившимися стереотипами массового сознания, разрушить которые, конечно, практически невозможно, но предпринять попытку интеллектуальной коррекции все же стоит. Вспомним знаменитый конфуцианский призыв – начинать с исправления имен: «Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. <...> Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять» [Конфуций, 2009, с. 224].

<sup>1</sup> В статье используются обобщенные результаты исследований ВЦИОМ, Левада-Центра, ФОМ, ИСПИ РАН, аналитической службы «Среда» и других социологических лабораторий. Данные разнятся в зависимости от методик и программ социологических опросов, используемых исследовательскими центрами, но при этом в целом не выходят за рамки 5 % расхождений.



## Кто такие «верующие» и «неверующие»: уточним понятия

Кого мы сегодня называем «верующим» человеком и какое отношение он имеет к религии? Может ли верующий быть нерелигиозным, а религиозный человек – неверующим? Всегда ли религиозный человек причастен к жизни церкви? Является ли конфессиональная принадлежность обязательным признаком религиозности? В качестве ответов на эти и множество других подобных вопросов приходится использовать название знаменитого трактата Пьера Абеляра – «Да и нет». Оба варианта, положительный и отрицательный, будут иметь свои аргументы и основания.

Обратимся к понятийной дихотомии «верующий – неверующий». При всей смысловой близости к паре «религиозный – нерелигиозный», эти термины обладают своей собственной явной и неявной контекстуальностью. На первый взгляд может показаться, что понятие «верующий» конфессионально нейтрально обозначает любого носителя религиозного сознания. Хотя чуткое ухо, угадывая происхождение слова, конечно, услышит начало общехристианского Символа Веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...».

На специфически христианское смысловое поле этого понятия указывает и отсутствие аналогов в контексте других религий. Так, например, в иудаизме человек религиозный называется «шомер мицвот» (исполняющий заповеди), в исламе – «муслим», «мусульманин» (покорившийся, покорный), в буддизме – «принявший прибежище», «триратну»: Будду, дхарму, сангху. В этом проявляется типологическое различие религий, относящихся либо к ортопраксическому типу, либо к ортодоксальному<sup>2</sup>. (Заметим, что в данном контексте слово «ортодоксальный» не означает «традиционный», «консервативный», а указывает на смещение акцентов в область вероучения, в отличие от «ортопраксического» акцентирования культовой практики.) В христианстве, религии ортодоксальной, важно прежде всего «правильно верить», поэтому «религиозный» – это и есть «верующий», т. е. признающий истинными основные христианские догматы.

В современном религиоведении эти термины, как правило, воспринимаются в качестве синонимов, указывающих на очевидную взаимосвязь понятий «религия» и «вера». Религиозен тот, кто обла-

<sup>2</sup> Этимологически термины связаны с греч. *ὀρθός* – правильно, *δόξα* – думать, верить, *πράξις* – делать. По аналогии с «ортодоксией» – правильно верить, образовано понятие «ортопраксия» – правильно делать. Используются в религиоведении в качестве типологических категорий, указывающих на придание особого значения доктринальному или деятельностному компоненту в той или иной религии.



дает религиозной верой. Смысловые нюансы в рамках общего семантического поля, конечно, есть. Суть их состоит в том, что понятие «верующий» смещает акценты в сторону личностных качеств, а термин «религиозный» характеризует скорее поведенческие установки, обусловленные религиозной верой. То есть наличие религиозной веры является главным атрибутивным признаком как «верующего», так и «религиозного» человека.

Но в массовом сознании эти понятия далеко не равнозначны. В соответствии с данными, представленными различными исследовательскими службами, «религиозными» считают себя приблизительно 20 % россиян, а «верующими» – почти 60 %. (Заметим, что при этом «православными» себя называют свыше 70 % респондентов.) Причина такого разрыва показателей, скорее всего, коренится в отождествлении религиозности и воцерковленности.

А вот с соответствующими антонимами – «неверующий» и «нерелигиозный» – ситуация диаметрально противоположная.

## Является ли «неверующий» «не верящим»?

Как показывает анализ социологических опросов, большинство респондентов, не являющихся носителями религиозного сознания, легко соглашаются считать себя людьми «нерелигиозными», но, как правило, не готовы назвать себя «неверующими», интуитивно улавливая скрытые смысловые коннотации.

Во-первых, указывая на синкретическую неразделимость религии и веры, термины «верующий» и «неверующий» зачастую безосновательно отождествляются со словами «верящий» и «не верящий», имплицитно подменяя религиозную веру верой вообще. Многие современные словари (Словарь синонимов Тришина, Словарь русских синонимов, Современный толковый словарь русского языка Ефремовой и др.) упорно настаивают на синонимической тождественности понятий «неверующий» и «не верящий», фиксируя тем самым свойственную массовому сознанию терминологическую путаницу.

В результате осуществляется фактическая подмена смысловых значений. «Верующий» (обладающий религиозной верой) превращается в «верящего», в общем-то, обычного человека, доверяющего не только рациональному, но и интуитивному знанию, готового принять некоторые суждения без достаточных оснований. А вот «неверующий» (не обладающий религиозной верой) соответственно отождествляется с «не верящим», т. е. весьма ограниченным, не верящим ни во что и не доверяющим никому человеком, в лучшем случае – скептиком, в худшем – подозрительным нигилистом. То есть понятие



«религиозная вера», обозначающее лишь один из видов веры (наряду с научной и философской) расширяется до понятия веры как таковой, являющейся неотъемлемой частью духовной жизни любого человека. И в этом смысле отсутствие религиозной веры интерпретируется как неспособность верить, как признак духовной и психической ущербности. На этом неоправданном отождествлении, в частности, базируется одно из распространенных суждений о том, что «каждый человек в какой-то степени верующий».

Во-вторых, в обыденном массовом сознании значение слова «неверующий» часто уподобляется понятию «атеист», что, конечно же, тоже неверно. Атеист – лишь один из типологических вариантов неверующего (т. е. нерелигиозного) человека, наряду с агностиками и апатеистами<sup>3</sup>. Очевидно, что понятие «неверующий» обладает более широким смыслом и соотносится с термином «атеист» так же, как соотносятся понятия «вера» и «религиозная вера».

Само слово «атеист» сегодня оказывается предпочтительнее его русскоязычной кальки «безбожник». Это обусловлено не только историческими коннотациями, напоминающими о «Союзе воинствующих безбожников» и журнале «Безбожник», но и более глубокими семантическими ассоциациями, ясно выраженными в известном фразеологизме «без бога в сердце, без царя в голове». То есть «безбожник» воспринимается как человек атрибутивно беспринципный, лишенный каких либо представлений о высших ценностях, нравственном и социальном порядке, непредсказуемый, ненадежный, в общем-то, бесчеловечный.

Следовательно, результаты социологических опросов в значительной степени могут зависеть от того, какой терминологический ряд будет использован в формулировках вопросов и сопроводительных пояснениях, что, в свою очередь, является еще одним способом целенаправленного воздействия на получение ожидаемых результатов. Поэтому в ряде случаев только значительный объем исследований, проведенных разными социологическими службами, позволяет выявить приближенные к реальным характеристики изучаемого объекта, в данном случае, массового религиозного сознания.

Вместе с тем очевидно, что какими бы методиками опросов не пользовались социологи, провести четкую границу между людьми религиозными и нерелигиозными сегодня практически невозможно. Эта демаркация не осуществима не только в силу довольно значительной доли колеблющихся между религиозной верой и неверием (20 %), но и в связи с наличием взаимоисключающих ответов, свидетельствующих о проблемах самоидентификации респондентов. Зачастую люди, называющие себя «неверующими» или «атеистами»,

<sup>3</sup> Апатеизм – мировоззренческая позиция, характеризующаяся полным безразличием (апатией) по отношению к религии.



утверждают, что верят в Бога. А среди тех, кто определяет себя в качестве «верующих», «православных», «мусульман», встречаются такие, кто в Бога не верит [Каарияйнен, Фурман, 2007].

Здесь мы сталкиваемся с одной из ключевых проблем в исследовании религиозного сознания: можно ли считать верующим (т. е. религиозным) любого человека, утвердительно отвечающего на вопрос «верите ли Вы в Бога?» Ясно, что это условие из числа необходимых, но вот является ли оно достаточным? Можно ли причислить к «верующим» всех итсистов, то есть представителей внеконфессиональной религиозности? Ведь среди них есть сторонники абстрагированных вариантов (например, христиане вообще, без конфессиональной конкретизации), есть носители локальных или индивидуальных форм религиозной веры, и есть, по сути, нерелигиозные люди, для которых «вера в Бога» тождественна суждению «что-то там такое есть», а это уже гораздо ближе к апатеизму, чем к религиозной вере. В области теоретического религиоведения этот вопрос остается по-прежнему дискуссионным и ответ на него во многом зависит от критериев определения религиозной веры, степени ее экзистенциальной значимости для индивида, ее влияния на аксиологические установки, мотивацию и поведенческие характеристики человека [Glock, Stark, 1970; Угринович, 1985; Яблоков, 1975; Чеснокова, 2005].

## **Динамика религиозности в постсоветское время**

Социологические исследования специфики религиозного сознания свидетельствуют о том, что критерии определения религиозности могут изменяться и корректироваться в зависимости от социокультурного контекста, в рамках которого осуществляется формирование религиозных и нерелигиозных воззрений. Поэтому рост или снижение процентных показателей религиозно-конфессиональной самоидентификации респондентов не является объективным маркером динамики религиозности. Убедиться в этом можно, обратившись к исследованию основных тенденций трансформации религиозного сознания в условиях российского постсоветского социокультурного пространства.

Согласно социологическим опросам, в начале перестроечного периода к числу верующих себя относили около 15 % россиян, а свыше 75 % считали себя неверующими и атеистами. За четверть века, отделившую нас от 1990-х, это соотношение стало диаметрально противоположным: сегодня верующими называют себя около 70 %, а неверующими – приблизительно 15 % россиян. При этом определенно увеличилось число тех, кто затруднился с выбором ответа на



этот вопрос. Что скрывается за этими цифрами? Каков характер изменений религиозности, стремительный рост которой осуществился на наших глазах?

Для одних исследователей «религиозное возрождение» в постсоветском социокультурном пространстве – это возврат к почти утраченным дореволюционным религиозным традициям, и прежде всего, традициям православным. Для других – формирование нового типа верующих, не столько возрождающих утраченное, сколько создающих новые нормы, правила и принципы жизни, далеко не всегда созвучные вневременным христианским идеалам. Это крайние точки зрения. Накопленный массив религиоведческих данных свидетельствует о том, что метаморфозы религиозного сознания современного верующего гораздо сложнее и вариативнее. Попробуем разобраться в этом, обратившись к анализу, прежде всего, православной религиозности. (Процентная доля представителей других религий и конфессиональных направлений среди россиян не превышает 8 %, что не позволяет анализировать данные в обобщенном виде в силу большей зависимости от статистической погрешности.)

Конечно, анализируя данные социологии, не будем абсолютизировать эти показатели, учитывая неизменное фоновое присутствие социокультурного прессинга, под воздействием которого определенная часть респондентов вынужденно скрывает свои взгляды. Если в годы «застоя» это относилось к религиозным убеждениям, то в постсоветской реальности скорее связано с атеистическими взглядами.

В советское время, несмотря на все усилия атеистической пропаганды, в российском обществе всегда сохранялось так называемое «неистребимое ядро» – приблизительно 10 % стойких носителей религиозного сознания, прежде всего последователей православия, не готовых изменить свою религиозную идентичность ни при каких условиях. Именно это меньшинство на протяжении всей советской эпохи и в постсоветские времена является носителем той непрерывающейся религиозно-культурной традиции, в рамках которой основы православного вероучения и культовой практики усваиваются с самого детства, что называется «с молоком матери». Как показывают социологические опросы, 52 % воспитанных в православных семьях детей на всю жизнь сохраняют свои религиозные взгляды. А среди той части православных, которые в возрасте 20–30 лет отступают от своих убеждений, увлекаясь естественнонаучной картиной мира, большинство возвращается к религии детства в более зрелом возрасте, с приближением старости и смерти.

К началу 2000-х гг. перемены в российском обществе существенно изменили ситуацию: стремительно увеличивая цифры социологических опросов, православная религиозность постепенно стала таким же идеологическим клише, каким раньше был атеизм. Из «общества,



свободного от религии» современная Россия постепенно превращается в «общество всеобщего православия», в котором такие понятия, как «вера», «духовность», «патриотизм», «нравственность» все чаще ограничиваются исключительно религиозным контекстом.

## Новые православные: прихожане или «захожане»?

Сегодня для большинства религиоведов очевиден демонстративный характер религиозности значительной части российского общества.

**Внешний характер религиозности** – первая и основная черта современного массового религиозного сознания. Для одних – это форма социально-политического конформизма (быть православным – быть с большинством) и привычного патернализма, когда ожидание заботы государства дополняется или заменяется заботой Церкви. Для других – осознание и проявление этнокультурной идентичности. А зачастую и то и другое вместе. Именно этим объясняются данные статистики, согласно которым 11 % респондентов, называющих себя «православными», не верят в Бога (вспомним заявление А.Г. Лукашенко: «я – православный атеист»); 30 % считают религию «не важной» или «не очень важной» сферой жизни; 55 % православных вообще не посещают богослужения, 60 % никогда не причащались, только 4 % верующих могут назвать все 10 заповедей и знают Символ веры [Дубинин, 2012].

В публицистической журналистике внешний характер современной религиозности получил выразительное название «православие-лайт». Не осталось незамеченным это явление и в профессиональной среде православных клириков. Священники и служители церкви, по-своему фиксируя эту специфику массового религиозного сознания, используют для обозначения значительной части прихожан слово «захожане». Это те, кто время от времени заходит в церковь для того, чтобы поставить свечку, оставить поминальную записочку, освятить пасхальный кулич или набрать крещенской воды.

Еще одной специфической особенностью современного религиозного сознания является *этноконфессиональный редукционизм*. Фактическое отождествление и взаимозаменяемость религиозной принадлежности и этнокультурной идентичности неизбежно влечет за собой «националистическую узурпацию» христианства, формирующую в массовом религиозном сознании устойчивый стереотип: подлинное христианство – это православие, подлинное православие – это русское православие. Свыше 60 % верующих православных респондентов уверены, что «при наличии православных церквей у других народов, истинную православную веру можно найти только в России». С высказы-





ванием о том, что «русский человек, даже если он не крещен и не ходит в церковь, все равно православный в душе», согласны 90 % «верующих» и 47 % «атеистов». А 50 % респондентов из числа «православных» убеждены, что «нерусский человек, даже если он крещен и ходит в церковь, все равно никогда не станет по-настоящему православным» [Каарияйнен, Фурман, 2007]. Так в рамках православной религиозности проявляются черты, свойственные этноориентированным национальным религиям и новым религиозным движениям в стиле «родноверия». Одна из основополагающих христианских идей, выраженная в словах апостола Павла: «нет ни Еллина, ни Иудея...» явно вступает в диссонанс с такими представлениями.

Называя себя православными, эта категория верующих, как правило, не знакома с основами христианского вероучения и догматики: никогда не читали Библию 36 %; лишь фрагментарно знакомы с библейским текстом 40 %; и только 9 % православных прочли Библию полностью [Каарияйнен, Фурман, 2007]. Как свидетельствуют опросы, для большинства верующих регулярное участие в богослужениях не является потребностью. Лишь 18 % православных бывают на литургии не реже одного раза в месяц.

Столь поверхностный характер массовой религиозности россиян в некоторой степени служит объяснением того, почему не наблюдается изменений уровня морально-этической ответственности в связи с массовым ростом религиозности. Анализ социологических данных показывает, что, вопреки ожиданиям, никакой корреляции между отношением к религии и морально-этическими установками нет. Между верующими и неверующими почти нет никаких различий в оценках допустимого и недопустимого поведения, в отношении к семье, к деторождению, к абортam, к смертной казни и т. д. Очевидно, что изменив свое отношение к религии, значительная часть россиян не готова в своей повседневной жизни руководствоваться христианскими ценностями и нормами, которые должны были бы стать доминантами действительно религиозного сознания.

Как ни парадоксально, но эта же оценка применима и к определенной части священнослужителей, массовая потребность в которых привела к существенному снижению критериев отбора достойных для посвящения в сан. Сегодня в рамках самой церкви существует немало проблем, связанных и с областью профессиональной этики, и с уровнем профессиональной компетентности клира. (Это так называемое «младостарчество», некоторые специфические аспекты практики духовничества, монастырской жизни и др.) Не приходится удивляться тому, что многие священники крестят, венчают и причащают практически всех желающих независимо от степени их духовной готовности и мотивации. В результате участие в таинствах фактически перестает быть надежным маркером религиозной веры.





Как справедливо замечает немецкий философ и социолог А.Н. Крылов, посвятивший немало работ изучению религиозной идентичности в постиндустриальном обществе, у современного человека отношение к религии и церкви формируется, прежде всего, в рамках религиозного субъективизма, обусловленного отчуждением от церковных традиций и соответствующих им жизненных ориентиров [Крылов, 2014].

## Религиозное и магическое в современном массовом сознании

Поверхностное знакомство с богатством христианской культуры в определенной степени обуславливает другую черту современной массовой религиозности – **эклeктичность и контаминационность воззрений**. Среди сегодняшних представителей православия только 19 % воспринимают Бога как Личность (а это базовый постулат всех авраамических религий), для 34 % респондентов Бог – это «дух или безличная жизненная сила», а 25 % вообще не знают, что они подразумевают под словом «Бог» [Каарияйнен, Фурман, 2007]. Основопологающий христианский догмат о Троице в состоянии хоть как-то пояснить лишь 9 % православных христиан. (Заметим, что это, видимо, и есть те самые 10 % подлинно верующих, число которых осталось по сути неизменным еще с советских времен.) При этом подавляющее большинство современных православных убеждены, что обладают необходимым объемом знаний об основах православия.

Фрагментарные и несистематизированные христианские представления легко уживаются в массовом сознании современных православных с астрологией, оккультизмом, суевериями, идеями реинкарнации и кармической зависимости. Если в воскресение мертвых верят только 10 % православных, то в переселение душ – 21 %. Астрологическим прогнозам и гороскопам доверяют 42 % верующих, а в возможности колдовства убеждены 47 % современных представителей православия (и только 25 % «атеистов») [Каарияйнен, Фурман, 2000, с. 17–18]. Хотя некоторые исследователи религии оценивают эклектизм современных верующих как движение в направлении к подлинной религиозности, с этим вряд ли можно согласиться [Синелина, 2001]. По сути, конструируется та самая индивидуальная субъективная религиозность, оторванная от укорененной религиозной традиции, на которую обращают внимание П. Бергер и Т. Лукман [Бергер, Лукман, 1995].

Контаминационные конструкции религиозного сознания зачастую приводят современного верующего к созданию собственной эклектичной системы воззрений, сочетающей в себе элементы раз-



личных религий с архаическими формами ранних религиозных верований, свойственных мифологическому сознанию. В результате формируется *магическое восприятие сакрального*, когда непостижимая мистическая связь священных объектов и действий воспринимается как механическое проявление закона партиципации. Такие люди убеждены, что «освящение» автомобиля автоматически уберезет его от угона, окропление «святой водой» офиса будет способствовать успеху в делах, а наличие иконки на лобовом стекле, в сумочке или кошельке исполнит роль талисмана и оберега. Спрос, как известно, рождает предложение. Ассортимент церковных лавок наглядно это демонстрирует: ювелирные изделия, кошельки, обложки для паспорта и брючные ремни украшены специальными молитвами, а многочисленные брошюры объясняют неопитам кому и каким образом молиться для избавления от зубной или головной боли, от бессонницы или для обнаружения пропаж. На это обращают внимание и сами священники: «Они совершенно не пытаются понять ее как Церковь Христову. Многие из них всего лишь надеются, что плохо работающее здравоохранение, соцобеспечение, правоохранительные органы Бог компенсирует им через “шаманов-священников”, способных оказывать соответствующую помощь» [Митрофанов, 2012].

Именно в этом отношении кроются причины магической реинтерпритации христианских таинств. Церковное разрешение на повторный брак в рамках массового религиозного сознания порождает представления о том, что венчание может быть отменено «развенчанием», а крещение «раскрещением». То есть фактически утрачивается христианский смысл таинства как непостижимого преобразования человеческой природы силой Божественной благодати. Вместо этого моделируется система магически равноценных действий противоположной направленности: венчание – развенчание. Так же зачастую воспринимается и таинство крещения, особенно если оно совершено во младенчестве. В этом контексте таинство интерпретируется как необратимая инициация, магический обряд, превращающий посвящаемого в христианина, и тем самым лишаящий его права выбора другой религии или нерелигиозного типа мировоззрения. Поэтому не удивительно, что в молодежной среде, в информационном пространстве социальных сетей довольно часто обсуждается тема «раскрещения» – действия, совершенно невозможного с точки зрения традиционного христианского понимания самой природы таинства и неотъемлемости свободы выбора, делающей человека «образом и подобием Божиим».

Тесно граничат с магической фетишизацией и те новые формы почитания святых, которые формируются, к примеру, вокруг культа Матроны Московской: поверья о том, с какими цветами приходить, как засушить и где хранить полученный на выходе освященный цветок, как испечь хлеб из особой «матрониной» закваски и т. д.



Архаика магического отношения к сакральному легко уживается в сознании верующего с плодами развития науки и техники, обуславливающих неизбежность *виртуализации религии*. Современному человеку даже в дни больших праздников не обязательно физически присутствовать на богослужении в храме, вполне возможно принимать участие онлайн, посредством телетрансляции или через Интернет. С помощью гаджетов можно осуществить дистанционное пожертвование храму или монастырю, заказать требы о здравии и о упокоении, отправив соответствующую оплату в виде пожертвования почтой, банковским переводом или воспользоваться любой электронной платежной системой. Там же, во Всемирной Сети можно прослушать различные проповеди, прочесть Библию и ее толкования, пообщаться на форумах с единомышленниками или поспорить с оппонентами. Таким образом, непосредственное социальное общение уступает место виртуальным формам. Многие православные священники сегодня прекрасно осознают действенность виртуальных проповедей и бесед, а некоторые даже допускают возможность исповеди по Интернету. Поэтому в перечне издаваемой Московской Патриархией литературы все чаще стали появляться руководства для работы с Интернет-ресурсами.

Наряду с сайтами традиционных религий и церковью виртуальное пространство активно заполняется специфическим контентом, способствующим формированию новых религиозных воззрений, связанных с феноменом «киберрелигиозности» [Киберрелигия, 2012].

### «Сектантские» черты современной религиозности

В значительной степени специфика современной религиозности связана с радикальным изменением социального состава верующих. Статистика фиксирует значительное увеличение числа молодежи и лиц среднего возраста, повышение образовательного статуса прихожан. Но главное отличие связано с тем, что подавляющее большинство современных последователей православия – это *верующие первого поколения*, не получившие в детстве соответствующего воспитания, пришедшие к религии и (или) в церковь уже в сознательном возрасте, т. е. в буквальном смысле «новые» православные. В традиционных религиях число неопитов, как правило, невелико и несопоставимо с числом верующих, включенных в религиозную жизнь с самого рождения. В постсоветском социокультурном пространстве ситуация диаметрально противоположная: новообращенные православные составляют подавляющее большинство. С точки зрения социологии религии такая специфика социального состава



характерна не для традиционных конфессий, а для НРД (новых религиозных движений). Среди верующих первого поколения всегда значительно выше процент фанатизма и радикализма, граничащего с агрессивными формами отстаивания своих убеждений и навязывания их другим. (Заметим, что подавляющее большинство радикальных православных активистов, ведущих борьбу за «духовную чистоту» жизни общества, особенно в сфере выставочного искусства, театральной деятельности и кинопроизводства, являются новообращенными, т. е. верующими первого поколения.)

Свойственный многим религиям эксклюзивизм в сознании неопифитов часто принимает гипертрофированные формы *мировоззренческой интолерантности*, столь характерной для сектантских новообразований. Эта нетерпимость проявляется как в отношениях к другим религиям и конфессиям, так и в оценках нерелигиозных типов мировоззрения. Сегодня не только от рядовых мирян, но и от церковных иерархов можно услышать рассуждения о «недоразвитости» сознания атеистов и агностиков, об их «духовной слепоте» и неспособности выйти за рамки примитивного материализма. В социокультурном пространстве современного российского общества, к сожалению, пока еще невозможно представить себе публичный диспут на тему религии, хоть в какой-то степени приближающийся по уровню дискуссионной культуры к «Диалогам о вере и неверии» Умберто Эко и кардинала Мартини [Эко, Мартини, 2011].

## Итоги

Подводя итоги, приходится признать, что не только на уровне массового восприятия, но и в рамках научного дискурса сегодня не существует единообразия в понимании и интерпретации ключевых для анализа религиозного сознания понятий и категорий (таких как «верующий», «неверующий», «религиозный», «нерелигиозный»), что, конечно же, затрудняет работу с социологическими данными. Детальная разработка этой проблематики еще ждет своих исследователей. Но все-таки некоторые выводы можно сделать уже сейчас.

Проведенный анализ специфики религиозного сознания в постсоветском социокультурном пространстве позволяет считать, что значительная часть тех, кто сегодня называет себя православными, по сути, не являются верующими, религиозными людьми. Интерес к внешней обрядовой стороне православия мотивирован поиском собственной этнокультурной, прежде всего этноконфессиональной, идентичности, без потребности в реальной перестройке мировоззренческой парадигмы, а следовательно, системы ценностей и образа жизни. Этим объ-



ясняется внешний поверхностный характер религиозности, этноконфессиональный редукционизм, мировоззренческая интолерантность в жестком противопоставлении «свой-чужой». Это означает, что, вопреки высоким показателям социологических опросов, реального увеличения числа действительно верующих православных христиан пока еще не происходит. Процесс возрождения религиозной жизни в рамках традиционной конфессиональности находится в самом начальном состоянии и развивается крайне медленно. По сути, под видом православия формируется новый контаминационный тип религиозного сознания, одинаково далекий и от идеализированной христианской традиции, и от живой православной культуры.

### Список литературы

Бергер, Лукман, 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

Вебер, 1990 – *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.

Вебер, 1994 – *Вебер М.* Социология религии: типы религиозных сообществ / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист. 1994. С. 78–308.

Дубинин, 2012 – *Дубинин Б.* Образ православного верующего в современной России. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405> (дата обращения: 13.12.2016).

Каарийнен, Фурман, 2000 – Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2000. 248 с.

Каарийнен, Фурман, 2007 – *Каарийнен К., Фурман Д.Е.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // *Общественные науки и современность.* 2007. № 2. С. 78–95.

Киберрелигия, 2012 – Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2012. 208 с.

Конфуций, 2009 – *Конфуций.* Беседы и суждения: Трактат / Пер. с кит. В.А. Кривцова. М.: Мир книги; Литература, 2009. 352 с.

Крылов, 2014 – *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Изд-во ИКАР, 2014. 356 с.

Левада, 1965 – *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. 261 с.

Митрофанов, 2012 – Россияне о религии и Церкви. Комментарии экспертов. URL: <http://www.pravmir.ru/rossiyane-o-religii-i-cerkvi-opros-ob-orose/> (дата обращения: 16.12.2016).



Синелина, 2001 – Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социол. исслед. 2001. № 7. С. 89–96.

Угринович, 1985 – Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. 270 с.

Чеснокова, 2005 – Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Акад. проект, 2005. 304 с.

Эко, Мартини, 2011 – Эко У., Мартини К.М. Диалог о вере и неверии / Пер. с итал. Н. Холмогоровой. М.: Библейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2011. 144 с.

Яблоков, 1997 – Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. 180 с.

Glock, Stark, 1970 – Glock Ch., Stark R. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. Berkley: University of California Press, 1970. 246 p.

## References

Berger, P., Luckmann, T. *Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge]. Moscow: Medium, 1995. 323 pp. (In Russian)

Chesnokova, V. F. *Tesnym putem: protsess votserkovleniya naseleniya Rossii v kontse XX veka* [In a close way: the process of the churching of the population of Russia at the end of the 20th century]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2005. 304 pp. (In Russian)

Confucius. *Besedy i suzhdeniya: Traktat* [Conversations and opinions: Treatise]. Moscow: Mir knigi; Literatura, 2009. 352 p. (In Russian)

Dubinina, B. *Obraz pravoslavnykh veruyushchego v sovremennoy Rossii* [The image of an Orthodox believer in modern Russia]. [<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405>, accessed on: 13.12.2016] (In Russian)

Eco, U., Martini, K. M. *Dialog o vere i neverii*. [Dialogue on faith and disbelief. Translation of *In cosa crede chi rum crede?*]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2011. 144 pp. (In Russian)

Glock Ch., Stark R. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. Berkley: University of California Press, 1970. 246 pp.

Kaariainen, K., Furman, D. E. “Religioznost' v Rossii na rubezhe XX–XXI stoletiy” [Religiousness in Russia at the turn of the XX–XXI centuries], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, 2007, No. 2, pp. 78–95. (In Russian)

Krylov, A. N. *Religioznaya identichnost'. Individual'noe i kollektivnoe samosoznanie v postindustrial'nom prostranstve* [Religious Identity. Individual and collective self-consciousness in post-industrial space]. Moscow: Izdatel'stvo IKAR, 2014. 356 pp. (In Russian)

Levada, Yu. A. *Sotsial'naya priroda religii* [The social nature of religion]. Moscow: Nauka, 1965. 261 pp. (In Russian)

Rossiyanе o religii i Tserkvi. *Kommentarii ekspertov*. [<http://www.pravmir.ru/rossiyanе-o-religii-i-cerkvi-opros-ob-oprose/>, accessed on: 16.12.2016] (In Russian)

Sineliina, Yu. Yu. “O kriteriyakh opredeleniya religioznosti naseleniya” [On the criteria for determining the religiosity of the population], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2001, No. 7, pp. 89–96. (In Russian)



*Starye tserkvi, novye veruyushchie. Religiya v massovom soznanii postsovetskoy Rossii* [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia]. Moscow, St. Petersburg: Letnij sad, 2000. 248 pp. (In Russian)

Ugrinovich, D. M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to Religious Studies]. Moscow: Mysl', 1985. 270 pp. (In Russian)

Weber, M. "O nekotorykh kategoriyakh ponimayushchey sotsiologii" [About some categories of understanding sociology], in: Weber M. *Izbrannye proizvedeniya*. [Selected works]. Moscow: Progress, 1990, pp. 495–546. (In Russian)

Weber, M. "Sotsiologiya religii: tipy religioznykh soobshchestv" [Sociology of religion: types of religious communities], in: Weber M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva*. [The image of society. Selected works.]. Moscow: Jurist, 1994, pp. 78–308. (In Russian)

Yablokov, I. N. *Sotsiologiya religii* [Sociology of religion]. Moscow: Mysl', 1979. 180 pp. (In Russian)

Zabiyako, A. P. (ed.). *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsiy* [Cyber religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo AmGU, 2012. 208 pp.



## ОБОСНОВАННОСТЬ ВЕРЫ В БОГА: ЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД

**Храмов Александр Валерьевич** – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт им. А.А. Боросяка РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; e-mail: a-hramov@yandex.ru



С позиций реформатской эпистемологии, дополненной идеями эволюционной когнитивистики, в статье обсуждается проблема обоснованности веры в Бога откровения. Так как наши познавательные способности являются продуктом эволюции, есть основания полагать, что вне их досягаемости оказались сущности, которые не имеют прямого или косвенного отношения к задачам выживания. Если в число этих сущностей входит могущественная и благая личность, иначе говоря, Бог, то можно ожидать, что Он не оставит нас без знания о Себе, даже если мы не в состоянии убедиться в Его существовании силами своего разума. Можно представить, что с целью внушить нам веру в Себя, Бог в дополнение к сверхъестественному откровению воспользовался заранее предвиденным Им стечением естественных обстоятельств. Таким образом, если Бог существует и я верю в Него, то сама моя вера наверняка является результатом предусмотренных Им процессов порождения истинных верований и потому может считаться обоснованной даже при отсутствии соответствующих доказательств.

**Ключевые слова:** реформатская эпистемология, Алвин Платинга, релейабиллизм, эволюционная эпистемология, религиозное откровение

## WARRANT FOR BELIEF IN GOD: EVOLUTIONARY APPROACH

**Alexander Khramov** – PhD in Biology, senior research fellow. Borissiak Paleontological Institute of the Russian Academy of Sciences. 123 Profsoyuznaya St., Moscow, 117647, Russian Federation; e-mail: a-hramov@yandex.ru

The author applies reformed epistemology supplemented by some ideas from evolutionary cognitive science to consider the problem of justification of belief in the God of revelation. He argues that since our cognitive faculties are the result of evolution by natural selection, we have strong reasons for supposing that those spheres of reality which bore neither direct nor indirect relations to the survival needs of our ancestors lie outside our natural knowledge. If there is a certain mighty and benevolent agent, that is, God, which belongs to this unknowable reality, we can expect that he would not leave us ignorant of his existence, even if we are not able to learn about him by ourselves. It could be supposed that God, in order to make us believe in Him, uses the conjunctions of natural circumstances foreseen by Him, in addition to the revelation given in a supernatural way. Therefore, if God exists and one believes in Him, one's religious belief is a product of reliable belief-forming processes installed by God. So, this belief could be regarded as warranted even without appropriate evidences.

**Keywords:** Reformed epistemology, Alvin Plantinga, reliabilism, evolutionary epistemology, religious revelation





Вопрос об обоснованности веры в Бога, каким бы он ни казался избитым на первый взгляд, весьма активно обсуждается в современной аналитической философии религии. Главная заслуга в этом принадлежит основоположнику реформатской эпистемологии американскому философу Алвину Плантинге [Карпов, 2014], который, как считается, «предложил наиболее влиятельную концепцию *рационального* религиозного верования за последние 30 лет» [Clark, Barrett, 2011]. Хотя Плантинга открыто рассуждает с позиций христианского эксклюзивизма, силу его аргументов был вынужден признать даже такой далекий от религии философ, как Ричард Рорти. По словам последнего, Алвин Плантинга и его единомышленник Николас Волтерсторф «сделали много для того, чтобы мы, атеисты, прекратили хвастаться перед теистами своей “рациональностью”. Мне кажется, что они вполне правы в данном вопросе» [Louthan, 1996].

В настоящей работе я попытаюсь показать, что Рорти справедлив в своей оценке: реформатская эпистемология (несмотря на название и частые отсылки Плантинги к Кальвину, она имеет вполне надконфессиональный характер) действительно предлагает довольно убедительные аргументы в пользу обоснованности христианской веры. Однако я буду излагать эти аргументы с целым рядом поправок, а также несколько иным образом, нежели это делает сам Плантинга. А именно, я помешу их в контекст эволюционного подхода к познанию, который всегда находился на периферии основного эпистемологического проекта этого философа.

## Постановка проблемы: Бог и чайник Рассела

Итак, имеются ли рациональные основания для веры в Бога, причем не просто в абстрактного Бога философов, а в Бога Авраама, Исаака и Иакова, со всем комплексом сопутствующих представлений (о рае, грехопадении, искуплении и пр.)? Или же в религиозной вере есть какой-то изъян, интеллектуальный дефект, что-то недостойное по-настоящему рассудительного человека? В конце концов, примеры иррациональных верований можно найти чуть ли не у каждого встречного: кто-то верит в теорию заговоров, кто-то – в приметы или пользу гомеопатии. Встречаются даже убежденные сторонники представлений о плоской Земле. Не являются ли примером чего-то подобного и христианские убеждения? Для удобства я буду говорить именно о них, хотя, как мы увидим ниже, все, сказанное в отношении христианской веры, вполне справедливо и применительно и к другим религиям откровения, таким как ислам и иудаизм.



Придерживаться всех выше перечисленных верований нерационально, поскольку против них имеются весомые контрдоводы – например, вероятность раскрытия масштабного заговора крайне высока, а то, что Земля круглая, видно из космоса. Допустим, подобные доводы против существования Бога или против основных христианских догматов, изложенных в Никейском символе веры, отсутствуют. Кажется, за 2000 лет никому не удалось доказать, что Иисус Христос не существовал как историческая личность или что он не воскрес из мертвых, и вряд ли разумно ожидать, что такие доказательства появятся в будущем. Но, разумеется, отсутствие доводов против тех или иных взглядов само по себе не означает, что их следует принимать на веру. Представим вслед за Бертраном Расселом, что на орбите между Марсом и Землей вращается маленький фарфоровый чайник, или что на другом конце Вселенной живет невидимый розовый единорог. Никто не может ни доказать, ни опровергнуть эти суждения. Но было бы разумно в них верить?

Очевидно, что нет – даже если предмет подобных верований и в самом деле существует. Чтобы претендовать на рациональное согласие с нашей стороны, суждение должно быть не только истинным, но и *обоснованным* (оставим за скобками парадокс Геттиера). Например, мне нравится число три, и потому я внушил себе, что в стопке билетов моментальной лотереи третий снизу является выигрышным. Я прошу продавщицу продать мне этот билет, стираю защитный слой и выигрываю крупную сумму денег. Таким образом, мое суждение «третий снизу билет является выигрышным» оказалось истинным. Но от этого оно не стало обоснованным – ведь я пришел к нему совершенно случайным образом, с помощью цепочки произвольных ассоциаций, не имеющих никакого отношения к выработке истинных суждений о выигрышности лотерейных билетов.

Аналогично, если людям, допустим, под действием галлюциногенных грибов, вдруг взбрела в голову мысль о невидимом розовом единороге, то вера в него была бы иррациональной и необоснованной даже в том случае, если, о чудо, такой единорог и в самом деле обитал бы где-то на задворках Вселенной. Нельзя ли сказать нечто подобное и про веру в христианского Бога? Даже если предположить, что Бог существует, не состоит ли наш долг как разумных существ в том, чтобы воздерживаться от веры в столь недоказуемые вещи? У Рассела как-то поинтересовались, что бы он ответил Богу, если бы после смерти тот спросил его: «почему ты в Меня не верил»? «Слишком мало доказательств, Боже, слишком мало доказательств», – последовал ответ. Не должен ли занять эту же позицию по отношению к религиозной вере всякий здравомыслящий человек?



## Откровение и естественное богословие

Как нетрудно заметить, вся эта линия рассуждений построена на допущении, что Бог, по сути, подобен всем остальным объектам познания, которым абсолютно безразлично, что и как мы о них знаем. Например, экзопланетам или холерным вибрионам нет никакого дела о нашей с вами осведомленности на их счет. Люди узнали об их существовании исключительно благодаря своим собственным усилиям. Что касается объектов, относительно существования которых у нас нет доказательств ни за, ни против, мы обречены на неведение. Даже если бы расселовский чайник и розовый единорог существовали, у нас не было бы никаких оснований надеяться, что они каким-то образом постараются дать о себе знать. Более того, даже если бы розовому единорогу очень хотелось бы, чтобы люди догадались о его существовании, то как бы он мог этого добиться?

Все эти соображения абсолютно неприменимы к библейскому Богу, который, выражаясь словами св. Филарета Московского, «создал человека с тем, чтобы он познавал Бога, любил и прославлял Его». То есть само христианское понятие о Боге предполагает, что, *если он существует, то наверняка не оставит людей без знания о себе*. Собственно, эта простая мысль и лежит в основе реформатской эпистемологии: «если теистические верования верны... то существует такая личность как Бог., Который любит нас и желает, чтобы мы знали и любили Его... Если это в самом деле так, то в Его намерения, конечно, входит, чтобы мы были осведомлены о Его присутствии и знали что-то о Нем» [Plantinga, 2000, p. 188].

Давайте сделаем шаг навстречу оппонентам религии и признаем, что не существует никаких известных фактов, которые нельзя было бы объяснить сугубо натуралистически, не прибегая к представлению о Боге. Эмпирически доступный нам мир абсолютно самозамкнут и не содержит никаких определенных указаний на Творца. Доказательств в пользу существования Бога в нашем распоряжении очень мало или нет вообще. Но неужели эта ситуация стала бы для Бога непреодолимым препятствием? Будучи всемогущим, разве Бог не нашел бы массу самых разных способов сообщить людям информацию о себе? Если по той или иной причине люди не могут удостовериться в существовании Бога путем умозаключений, неужели Бог не силах привести их к вере в себя каким-то иным образом?

Христианство утверждает, что Бог избрал для этого путь откровения. А именно, Бог внушил пророкам, апостолам и святым представления, отсылающие к тому, то выходит за пределы возможного человеческого опыта, но при этом выраженные в понятных нам образах. Затем он устроил так, чтобы масса других людей поверила тому, что



говорят апостолы и святые. Конечно, традиционно многие верующие полагали, что помимо *специального* откровения людям доступно еще и так называемое *общее* откровение, записанное в книге природы. Например, св. Афанасий Великий указывал, что подобно тому, как по статуям Фидия можно судить о самом это скульпторе, хотя его нет перед глазами зрителей, «так и из порядка в мире можно познать Творца и Создателя его, Бога, хотя и невидим Он телесным очам».

Тем не менее далеко не все выдающиеся богословы прошлого признавали возможность естественного богопознания. Например, св. Григорий Палама писал: «ожидать от нее [внешней науки] каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге» [Григорий Палама, 1996, с. 21]. Мирские познания, указывал святитель, не приближают нас к постижению истины о Боге и спасении, которая может быть дана только в откровении. Этому же мнения придерживался и Кальвин. «Невидимое божественное величие», писал он, «отражается во вселенной, как в зеркале, однако наши глаза неспособны увидеть его, пока не просветит их таинственное откровение свыше» [Кальвин, 1997, с. 61]. **Иными словами, исходя из доступной нам реальности, мы не в состоянии придти к сколько-нибудь определенной мысли о Боге, мы можем получить представление о нем только при помощи откровения.** Кальвин сравнивал человечество с подслеповатым стариком, который не может ничего прочесть в открытой перед ним книге без помощи очков. Только когда мы взглянем на мир через очки Писания, мы увидим в нем творение Бога, но без этих очков мир будет казаться не имеющим никакого отношения к деятельности разумной Первопричины.

В XX в. самым известным критиком естественного богословия был Карл Барт. Благая весть, указывал Барт, «будучи вестью об ограниченности известного мира другим, неизвестным», «находится вне конкуренции со всеми остальными попытками открыть внутри известного нам мира относительно неизвестные более высокие уровни бытия и сделать их доступными» [Барт, 2005, с. 214]. **Все поиски Бога в собственной душе или в окружающем мире увенчиваются лишь созданием идолов или философских абстракций.** Предмет доказательств бытия Божьего не совпадает с Богом откровения. Истинный Бог находится по ту сторону известного нам порядка вещей и может лишь сам открыть себя нам.



## Эволюционные пределы познания

Почему мы должны думать, что целые сферы бытия, о которых говорит христианское откровение – т. е. Бог, ангелы, рай – оказались вне досягаемости нашего познания? Не проще ли предположить, что их не существует вовсе? Такое предположение было бы уместно только в том случае, если бы у нас имелась гарантия, что наш познавательный аппарат охватывает всю существующую реальность или хотя бы значительную ее часть. Но у нас есть все основания предполагать обратное.

На возможную ограниченность наших познавательных способностей указывали еще философы XVII столетия. Так, Д. Локк писал, что в других частях мироздания могут обитать существа, обладающие дополнительными чувствами вдобавок к нашим пяти. Отрицать это, учитывая обширность Вселенной, было бы «большим самомнением». Шестое, седьмое или восьмое чувства открывали бы этим существам такие стороны сущего, о которых мы могли бы знать столь же мало, «как мало знает запертый в ящике стола червяк о чувствах и разуме человека» [Локк, 1985, с. 170].

Когда в XIX в. стало ясно, что наш мозг и органы чувств являются продуктами эволюции, тезис о *принципиальной неполноте* представлений человека об окружающем мире из разряда философских гипотез перешел в разряд доказанных фактов. Впрочем, кажется, он не привлек до сих пор достаточного внимания. В связи с эволюционным происхождением наших познавательных способностей обсуждалось главным образом не то, насколько они ограничены, а то, насколько они надежны. Сам Ч. Дарвин был скорее пессимистичен в этом вопросе: «... я не могу питать особенного доверия к так называемым интуициям человеческого разума, поскольку я убежден, что он развился из такого же разума, каким обладают животные, а какую ценность имели бы их убеждения?» [Дарвин, 1950, с. 288]<sup>1</sup>. Напротив, такие приверженцы эволюционной эпистемологии, как К. Лоренц, К. Поппер, Т. Кэмпбелл и У. Куайн, были более оптимистичны, полагая, что естественный отбор отсеивал организмы с ошибочными суждениями о реальности: «создания, часто ошибающиеся в своих индуктивных умозаключениях, имеют печальную, но достойную похвалы тенденцию умирать, не оставив потомства» [Quine, 1991, p. 164].

Но даже если мы примем вторую из этих точек зрения, мы все равно должны допустить, что естественный отбор способствовал закреплению только тех механизмов познания, которые прямо или косвенно были связаны с задачей выживания. Организм, который бы обзавелся познавательными способностями, выходящими за пределы

<sup>1</sup> На основе этих сомнений Дарвина (“Darwin’s Doubt”) Плантинга развил свой знаменитый эволюционный аргумент против натурализма [Храмов, 2013].



этой узкой задачи, оказался бы в проигрышном положении. Как известно, любой сенсорный орган и любой анализатор требуют дополнительных затрат – так, было подсчитано, что у рыб на поддержание работы одних только глаз приходится до 15 % (!) всего энергетического баланса организма [Moran et al., 2015]. Как только появляется такая возможность (например, при переходе к пещерному образу жизни или паразитизму), живые существа сразу же избавляются и от сложной нервной системы, и от дополнительных органов чувств. Даже за самые элементарные когнитивные навыки приходится расплачиваться – например, было показано, что мухи-дрозофилы, обладающие долговременной памятью, при прочих равных быстрее погибают в стрессовых условиях [Дьяконова, 2015].

Поэтому особи, способные воспринимать присутствие Бога или слышать пение ангелов на небесах, если это не дает никаких преимуществ в земной жизни, но требует лишних затрат энергии, немедленно пали бы жертвой естественного отбора. С учетом того, что эволюция ограничила интеллектуальный горизонт всех порожденных ей существ необходимым минимумом, наша неспособность естественным путем постигать все те истины, который составляют исключительный предмет откровения, выглядит в высшей степени понятной. Конечно, можно возразить, что в сфере науки или искусства человек демонстрирует такие умения, которые еще несколько тысяч лет назад едва ли могли понадобиться ему в борьбе за выживание. Если тот самый мозг, который предназначался для охоты на мамонтов, способен создать и проверить общую теорию относительности, почему он не может таким же путем прийти к познанию Бога?

Тем не менее научное познание, как и все остальные побочные продукты эволюции нашего мозга, является производным по отношению к базовым носителям значения, из которых складывается жизненный мир человека как биологического вида. Термином «носители значения» (Bedeutungsträger) немецкий зоопсихолог Якоб фон Иксюль обозначал стороны реальности, важные для выживания того или иного организма и потому воспринимаемые им. В процессе эволюции живые существа отбирают из окружающего мира свои «носители значения», игнорируя все остальное. В результате каждый вид оказывается заперт в своем собственном «жизненном мире» (Umwelt), который всегда уже всей совокупности сущего [Агамбен, 2012, с. 51–59].

Например, для иксодового клеща, свисающего с ветки в летний день, не существует окружающего его буйства красок, пения птиц, благоухания цветов. Жизненный мир этого существа ограничивается всего несколькими носителями значения, например, запахом масляной кислоты, содержащейся в поту млекопитающих, а также фактурой их кожи, ориентируясь на которую, клещ находит наиболее нежные участки в паху или в подмышках. Жизненный мир человека,



безусловно, шире, чем у клеща, но не находится ли он в таком же отношении ко всеобщей реальности? Кажется, из всех приверженцев эволюционной эпистемологии в этом отдавал отчет только Конрад Лоренц, отмечавший, что наш образ действительности «грубым утилитарным образом упрощен: у нас развились “органы” лишь для тех сторон Сущего-в-себе, какие важно было принимать в расчет для сохранения вида... Мы должны допустить, что Сущее-в-себе имеет и множество других сторон..., но для нас эти стороны не имеют жизненного значения» [Лоренц, 1998, с. 249].

То, что довольно абстрактные сущности, о которых говорит современная наука, оставили свой «след» в нашем жизненном мире, совершенно не означает, что в нем должны содержаться также намеки и на существование Бога. Например, наши предки должны были обладать хотя бы зачаточным представлением о гравитации, чтобы не свалиться с ветки. Поэтому научному познанию человека оказались доступными объекты, относящиеся к этому носителю значения, вроде гипотетической темной материи. Если представить, что темная материя, на которую приходится чуть ли не четверть всей массы-энергии Вселенной, вдобавок к своей неспособности взаимодействовать с квантами света не участвовала бы и в гравитационном взаимодействии, мы бы никогда не узнали о ее существовании, даже будучи окружены ею со всех сторон. Но что мешает нам допустить, что с Богом и прочими богооткровенными реалиями дело ровно так и обстоит?

## **Вера в Бога – чудо или стечение обстоятельств?**

Итак, у нас есть все основания думать, что помимо порядка вещей, доступного нашему познанию, существует более или менее обширная реальность, скрытая от нас своеобразным «занавесом неведения». Далее, поскольку даже среди довольно узкого круга известных нам вещей встречаются разумные целенаправленно действующие личности, коими являемся мы сами, то было бы странно утверждать, что таких личностей не может быть и по ту сторону занавеса неведения. Если к их числу относится как минимум одна личность, желающая сообщить нам нечто об этой неизвестной реальности и обладающая соответствующими возможностями, то мы имели бы полное право ожидать, что она внушит нам некоторые убеждения относительно «вещей невидимых» (Евр. 11:1) и непознаваемых.

И действительно, многие люди располагают такими убеждениями, а именно, верой в религиозное откровение. Под верой я понимаю в данном случае состояние твердой убежденности в существовании Бога, ада, спасения и всего прочего, что выходит за пределы возмож-





ностей человеческого познания, но, как считается, было открыто Богом в Библии и церковном учении. Сторонники реформатской эпистемологии постоянно подчеркивают, что вера в откровение, подобно перцептивным суждениям и суждениям памяти, имеет *базовый* характер. Она не является ни выводом из каких-либо предпосылок, ни гипотезой для объяснения каких-либо внешних фактов или внутреннего религиозного опыта. Иными словами, вера – это не результат умозаключений типа: «мир столь разумно устроен, что я должен верить в сотворившего его Бога», или: «заходя в церковь, я испытываю благоговейный трепет, и так как Бог служит правдоподобным объяснением испытываемых мной чувств, то я верю в Него». Нет, я просто вижу, что учение о Боге, умершем за наши грехи – истинно, просто это так и все, вне зависимости от наличия или отсутствия фактов, свидетельствующих в пользу этого утверждения.

Поскольку вера в откровение принадлежит к разряду базовых убеждений, она лишена характера добровольности, или, по крайней мере, лишь в ограниченной степени может стать предметом добровольного выбора. Так, Плантинга пишет: «эти [теистические] верования скорее формируются в нас, в типичном случае мы не можем сознательно выбрать эти верования. Напротив, мы находим себя с ними, ровно как мы находим себя с перцептивными суждениями и суждениям памяти. (Вы не выбираете и не можете просто выбрать такое убеждение, и тем самым приобрести его)» [Plantinga, 2000, p. 172–173]. Кстати, Ричард Докинз со своей атеистической колокольни утверждает тоже самое: «я, по крайней мере, не могу верить только потому, что так решил. Я могу на основании моего решения ходить в церковь, читать Никейский символ веры... но все это не делает меня верующим» [Докинз, 2008, с. 151].

Каким же образом Бог вселяет в людей веру? Плантинга считает, что это происходит сверхъестественным путем. Святой Дух совершает в сердце человека маленькое чудо, заставляя его поверить в спасительные истины, которые он ранее сообщил авторам библейских книг и учителям церкви. Таким образом, вера – это дар, «но не в том смысле, в каком подарком является чудесный осенний денек, но особый дар, тот, который мы не можем получить с обычным ходом вещей, который предполагает сверхъестественное и выходящее за рамки обычного действие со стороны Бога» [Plantinga, 2000, p. 269].

В данном вопросе с Плантингой сложно согласиться. Бесспорно, полностью возможность чуда исключать нельзя. Бог путем сверхъестественного вмешательства мог привести к вере отдельно взятых людей – вспомним чудесное обращение апостола Павла ко Христу по пути в Дамаск или обращение французского еврея Альфонса Ратисборна, случившееся, когда он зашел в католический храм. Тем не менее любое чудо по своей природе нерегулярно и единично. Напротив,





вера в откровение – это вполне повторяющееся массовое явление, известное нам на примере многих миллионов людей. Все они верят в вещи, недоступные человеческому познанию, но само состояние убежденности в существовании этих вещей ничем не отличается от всех остальных психических состояний и потому является эмпирическим фактом в ряду всех прочих.

Чтобы не превращать учение о Святом Духе в квазинаучную гипотезу, объясняющую возникновение религиозной веры, нам следует прибегнуть к более естественным объяснениям. Вера вполне может быть результатом действия естественных причин, подобно солнечному осеннему дню, здоровью, преуспеянию и всему остальному, в чем обычно верующие также видят дары Божьи. Непонятно, зачем вообще Плантинга обращается здесь к понятию сверхъестественного. В другом месте он сам справедливо отмечает: «Показать, что имеются естественные процессы, порождающие религиозные верования – еще не значит дискредитировать их; возможно, Бог задумал нас таким образом, чтобы посредством этих процессов мы узнавали о нем» [Plantinga, 2000, p. 145]. Например, если однажды в мозгу будут найдены участки, стимулируя которые, можно сделать человека верующим, то дискредитирует ли это веру? Едва ли – ведь существование методов нейростимуляции, способных вызывать возникновение определенных зрительных образов или воспоминаний, тем не менее не дискредитирует зрение или память.

Последние исследования в области когнитивного религиозоведения показывают, что *способность* к религиозной вере в широком смысле – это врожденная особенность любого нормального человеческого сознания [Barrett, 2004]. Тем не менее, чтобы возникла вера в откровение, требуется не только общая предрасположенность к вере в Бога или богов, но и наличие дополнительных стимулов, которые бы заставили человека поверить в христианское учение, о котором он каким-то образом узнал. Эти стимулы могут родиться из пересечения самых разных обстоятельств. Возможно, в их число могут входить и те факторы, действием которых противники христианства объясняют его популярность: чувство «ресентимента» (Ницше), влияние патриархального отца (Фрейд), обман со стороны эксплуататоров (Маркс).

Например, разве не мог Бог воспользоваться моей подсознательной потребностью в отцовской опеке, чтобы побудить меня к вере в услышанное мной свидетельство церкви о Нем? Теоретически, Бог мог использовать самые разные цепочки причин и следствий, чтобы заставить избранных Им людей приходить к твердому убеждению в истинности библейского откровения. Окажись я в другом месте и в другое время, я бы не уверовал в Бога. Сам причинно-следственный ряд, результатом которого является моя вера, можно проследживать неопределенно долго в прошлое. Здесь нет места для сверхъестественного вмешательства



благодати. Но всемогущий Бог, находясь по ту сторону доступного нам мира явлений, мог задумать *весь* этот ряд причин и следствий от начала и до конца именно с той целью, чтобы я поверил в него.

Эта модель вполне согласуется, например, с учением Августина. Вера, подчеркивает этот учитель церкви, есть суть дар благодати, ничем не заслуженный со стороны человека. Почему, задается вопрос он, «когда проповедуется Евангелие, некоторые веруют, а другие не веруют» [Августин, 2008, с. 340]? Потому что в случае первых «Бог действует в человеческих сердцах... чтобы не напрасно слышали Евангелие» [Августин, 2008, с. 370], а в случае вторых – нет. Тем не менее Августин допускал, что во многих случаях избрание по благодати реализуется посредством естественных обстоятельств: «Некоторые в числе своих врожденных способностей естественным образом имеют Божественный дар разума, которым они продвигаются к вере, если слышат слова или наблюдают знамения, соответствующие их уму, и однако если они по высшему суду Божию не отделены предопределением от массы погибели, то не встречаются им эти самые Божественные слова или действия, благодаря которым они могли бы уверовать» [Августин, 2008, с. 415–416].

## Обоснованность веры

Допустим, Бог организовал цепочку событий таким образом, что мне встретились слова и действия, заставившие поверить в него. Можно ли считать такую веру обоснованной? Если следовать релейабиллистскому подходу к проблеме обоснования знания, популярному в современной эпистемологии, то да. Говоря вкратце, релейабиллизм рассматривает обоснованность суждения как функцию от надежности процесса, который привел к его возникновению в моей голове. Согласно определению Алвина Голдмана, самого влиятельного сторонника релейабиллизма, «суждение (belief) оправдано тогда и только тогда, когда оно является результатом (и/или поддерживается) надежным процессом порождения суждений или последовательностью таких процессов» [Goldman, 1999, p. 129]. **Плантинга с некоторыми оговорками** следует Голдману, утверждая, что суждения можно считать обоснованными, если они «порождены когнитивными процессами, функционирующими должным образом в подходящей среде согласно изначальному замыслу, успешно нацеленному на порождение истинных суждений» [Plantinga, 2000, p. 284].

Например, суждение «эта машина – красная» будет обосновано только в том случае, если процессы, лежащие в основе работы моего зрения, надежны и протекают должным образом. Если я знаю за



собой склонность к зрительным галлюцинациям или если мои глаза, как у собаки, вообще не предназначены для восприятия цветов, то суждение «эта машина – красная» было бы необоснованным, даже окажись оно истинным в силу счастливого совпадения. Между моим суждением и реальной расцветкой машины не было бы связи, тогда как ее наличие является необходимым условием любого надежного познавательного процесса: «[субъект] S обладает знанием [обоснованным суждением] о р, только если его вера в р связана с р причинно-следственной связью» [Goldman, 1967]. Именно по причине заведомого отсутствия такой связи было бы необоснованно верить в розового единорога и тому подобное. То, что на нашей планете возникли галлюциногенные грибы, вызывающие веру в розового единорога, и то, что я попробовал эти грибы – чистая случайность, никак не зависящая от существования розового единорога на другом конце галактики.

Но ситуация с верой в библейского Бога принципиально иная. Если Бог действительно существует, то моя вера в него самым непосредственным образом связана с фактом его существования, т. к. именно он позаботился мне ее внушить, пусть даже воспользовавшись для этого на первый взгляд случайными или низкими обстоятельствами. Представим, что Богу было угодно открыть себя людям при помощи галлюциногенных грибов. Тогда бы он организовал ход событий так, что такие грибы выросли, и чтобы затем избранные Им люди их гарантированно попробовали. Всемогущий Бог предусмотрел бы малейшие нюансы, так что сочетание всех этих, на первый взгляд, не связанных между собой процессов вело бы к возникновению истинных суждений о нем со стопроцентной надежностью. Религиозные верования, возникающие в моем мозгу под действием грибов – или любых других предназначенных для этого естественных факторов – были бы не менее обоснованы, чем суждения о цвете и форме предметов, возникающие при попадании света на сетчатку.

Отсюда следует главный вывод реформатской эпистемологии: «если христианская вера истинна, то она также и обоснована» [Plantinga, 2000, p. xii]. Для многих других верований это не так: даже если расселовский чайник или розовый единорог существуют, то моя вера в них, будучи истинной, не становится от этого более обоснованной. Напротив, если Бог – Бог в христианском понимании – существует, то моя вера в него наверняка является результатом предусмотренных им процессов порождения истинной веры и потому может считаться обоснованной. Конечно, нельзя исключать возможность, что Бога нет, и тогда вера в него – это лишь плод причудливой, хотя и очень распространенной, аберрации человеческого сознания. Но если я наделен верой в непознаваемого Бога откровения, то какой смысл мне произвольно заменять ее столь же бездоказательной верой в его несущ-



ществование, тем более что последняя исходит из по-видимому ошибочного предположения, что пределы нашего познания совпадают с границами всей существующей реальности? Таким образом, если я нахожу в себе веру в истинность откровения, то я имею полное право в то же время считать ее обоснованной.

## Возможные возражения

**1. И все же, а где доказательства?** Можно ли сказать, что реформатская эпистемология просто отодвигает проблему доказательности вместо того, чтобы решить ее? Допустим, человек не может прийти к познанию Бога путем доказательств, но лишь через веру в откровение, и мы в самом деле обнаруживаем в ее в себе. Но где доказательства, что эта вера была внушена Богом? Где доказательства, что откровение правдиво, что относящаяся к непознаваемой реальности личность, от которой откровение исходит, не обманула нас? Нельзя ли отбросить веру в откровение, руководствуясь знаменитой максимой Уильяма Клиффорда: «неправильно всегда, везде и для всех верить во что-либо в отсутствие достаточных доказательств» [Clifford, 1877]?

Проблема с этой максимой в том, что она самопротиворечива – доказательств в ее пользу, кажется, представлено до сих пор не было, следовательно, руководствуясь ей же самой, мы должны отказать ей в нашем доверии. Кроме того, вера в откровение по своему характеру гораздо ближе к набору рамочных верований, присущих каждому человеку, распространять на которые требование доказательности нет никаких оснований. Например, мы верим в то, что воспринимаемый нами мир в действительности примерно таков, каким он нам представляется. Но как это доказать? Может быть, вещи в себе не имеют ничего общего с явлениями, данными нам в чувственном опыте? Учитывая эволюционное происхождение наших познавательных способностей, такие сомнения небеспочвенны. Естественный отбор поощряет адаптивное поведение, но где гарантия, что оно всегда сопровождается истинными представлениями о мире?

С точки зрения выживания важно, какие сигналы по каким нейронам проходят, и какие реакции организм демонстрирует на выходе. Те образы, какие возникают в сознании при прохождении этих сигналов, могут вообще не иметь отношения к окружающему миру. Клещ может ползти по человеческой коже, но при этом представлять, что он отправляется на коктейл-пати в Принстонском университете. То, что творится в голове (точнее, в головогруди) у клеща, абсолютно безразлично для естественного отбора, важно лишь, насколько быстро он переставляет конечности в реальном мире. Не находимся ли мы в си-



туации этого клеща? Вспомним фильм «Матрица» – кто знает, каков на самом деле реальный мир и что мы делаем в нем, в то время как нам кажется, что мы идем на работу или читаем книгу?

По-видимому, доказать, что нашим представлениям о мире соответствует адекватная им действительность – совершенно невозможно. Во всяком случае, это столь же недоказуемо, как и то, что за религиозным откровением действительно стоит Бог. Но если мы верим в первое, почему бы нам не принять на веру и второе? Более того, Вселенная, на адекватность представлений о которой мы претендуем, согласно нашему собственному понятию о ней, наполнена холодным безразличием к человеку. Вселенной нет никакого дела до того, в каких образах мы ее представляем. Напротив, понятие о Боге предполагает, что ему отнюдь не все равно, что мы о нем думаем, и что Он не допустит, чтобы все мы ошибались относительно него. Поэтому возможно, что наше знание о Боге – это вообще самая надежная из всех соломинок, за которые мы можем ухватиться в том зыбком океане сомнений, куда нас погружает нас критическое рассмотрение оснований нашего познания.

Представьте, что вы получили два письма. Отправителем первого из них указан пес Барбос, второе подписано мэром Москвы. Вы не можете проверить ни происхождение, ни правдивость ни того, ни другого письма. Но, согласитесь, достоверность письма за подписью мэра вызывает все же меньше сомнений, ведь вероятность того, что заслуживающее доверия письмо способна написать собака, гораздо ниже. Аналогично, вера в откровение, исходящее от разумного и всеблагого Бога, выглядит даже более обоснованной, чем вера в представления, которые слепая и неразумная Вселенная внушила нам о себе самой.

**2. Бог и бритва Оккама.** Если все те вещи, о которых говорит христианская религия, бесполезны для понимания окружающей действительности, то какой смысл имеет вера в них? Происхождение Вселенной, происхождение самого человека и даже возникновение самих религиозных верований можно объяснить действием естественных причин, допущение о существовании Бога при этом не требуется. Но тогда не является ли Бог и все остальное, что составляет содержание откровения, примером тех самых сущностей, плодить без необходимости которые запрещает нам бритва Оккама? Не находится ли вера в откровение в противоречии с принципом экономии мышления?

Вопрос опять-таки состоит в сфере применимости этого принципа. Возможно, он уместен при сравнении альтернативных научных гипотез. Но должны ли мы заботиться об экономии мышления, когда речь идет о рамочных верованиях? Например, если признать, что все наши восприятия – не более чем продукт нашего собственного сознания, то мы сможем обойтись без предположения о существовании





можно считать прямым доказательством, что таких существ нет или, как минимум, что им нет никакого дела до нашей уверенности в их существовании.

**4. Разнообразие религий.** Разумно ли верить в откровение в условиях, когда сразу несколько противоречащих друг другу религиозных традиций заявляют свое право на единоличное обладание им? Например, христианство учит о троичности Бога, тогда как иудаизм и ислам отрицают это. Чтобы не увязнуть в неразрешимых противоречиях между различными религиями, не лучше ли отвергнуть их все? Но даже если свидетели расходятся в показаниях, это не значит, что среди них нет ни одного, кто говорит правду. Легко можно представить, что приверженцы одной из нескольких религий, претендующих на обладание божественным откровением, действительно им обладают, тогда как остальные заблуждаются на этот счет. Такая ситуация могла сложиться, например, если истинное откровение, полученное от Бога, было искажено людьми, не имеющими к нему никакого отношения. Так, св. Иоанн Дамаскин утверждал, что Мухаммед составил свое учение на основе искаженной информации, почерпнутой из Библии и у одного арианского монаха. Иудеи выдвигали схожие обвинения в плагиаризме в адрес христианства.

Как же решить, какая из религий на самом деле представляет собой послание, исходящее из непознаваемой реальности, а какая – выдумку лежпророков? Как выбрать истинное религиозное учение? Как уже говорилось, согласно модели, которая предлагается реформатской эпистемологией, вера – это не предмет выбора. Бог сам по своему усмотрению или приводит, или не приводит человека к вере. Поэтому если вы в ошеломлении стоите перед кричащим разнообразием религий, будучи не в состоянии примкнуть ни к одной из них, то, возможно, благодать веры вам просто не дана. Если же вас неодолимо тянет к какой-то определенной религии откровения (хотя бы потому, что вы в ней воспитаны), то разумнее считать, что к ней вас привела именно та всемогущая божественная личность, только от которой подобное откровение и может исходить.

Конечно, нет никаких гарантий, что исповедуя данную религию, вы не пали жертвой заблуждения. Может быть, истинное откровение заключается в учении, которое исповедует ваш сосед. Но тут существует только две возможности. Если на то есть воля Бога, рано или поздно он обязательно поставит вас в такие обстоятельства, что вы обратитесь к вере в спасительные истины, и вам остается только ждать, когда это произойдет. Если же Бог по каким-то причинам не захотел внушить вам веру в себя, то сделать все равно ничего нельзя. Выражаясь словами Евангелия, «никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44). И в том, и в другом случае наиболее разумной стратегией будет опять-таки оставаться при сво-





их религиозных убеждениях на данный момент, делая ставку на их истинность. «В религии, как и везде, мы должны рисковать, понимая, что можем заблуждаться, страшно заблуждаться. Здесь нет никаких гарантий, религиозная жизнь – это риск, глупая и пагубная ошибка всегда возможна. Но, если мы можем заблуждаться, значит, мы можем также оказаться правы» [Plantinga, 2000, p. 63].

### Список литературы

- Августин, 2008 – *Августин, Бл.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М.: АС-Транс, 2008. 480 с.
- Агамбен, 2012 – *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. М.: Изд-во РГГУ, 2012. 112 с.
- Барт, 2005 – *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005. 580 с.
- Григорий Палама, 1996 – *Григорий Палама, Св.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1996. 384 с.
- Дарвин, 1950 – *Дарвин Ч.* Избр. письма. М.: Изд-во иностр. лит., 1950. 392 с.
- Докинз, 2008 – *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: Колибри, 2008. 560 с.
- Дьяконова, 2015 – *Дьяконова В.* Сколько стоят когнитивные способности? // Рос. журн. когнитив. науки. 2015. Т. 2. С. 70–77.
- Кальвин, 1997 – *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Кн. I–II. М.: Изд-во РРГУ, 1997. 582 с.
- Карпов, 2014 – *Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Платинги // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. 2014. № 54. С. 64–79.
- Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 621 с.
- Лоренц, 1998 – *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. 493 с.
- Храмов, 2013 – *Храмов А.В.* Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2013. № 2. С. 161–177.
- Barrett, 2004 – *Barrett J.L.* Why Would Anyone Believe in God? Lanham: Alta Mira Press, 2004. 152 p.
- Clark, Barrett, 2011 – *Clark K.J., Barrett J.L.* Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion // *Journal of the American Academy of Religion.* 2011. Vol. 79. P. 639–675.
- Clifford, 1877 – *Clifford W. K.* The Ethics of Belief // *Contemporary Review.* 1877. Vol. 29. P. 289–309.
- Goldman, 1967 – *Goldman A.I.* A Causal Theory of Knowing // *The Journal of Philosophy.* 1967. Vol. 64. P. 357–372.
- Goldman, 1999 – *Goldman A.I.* Knowledge in a social world. Oxford: Clarendon Press, 1999. 407 p.
- Louthan, 1996 – *Louthan S.* On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga, and Nicholas Wolterstorff // *Christian Scholars Review.* 1996. Vol. 26. P. 177–183.





Moran et al., 2015 – *Moran D., Softley R., Warrant E.J.* The energetic cost of vision and the evolution of eyeless Mexican cavefish // *Science Advances*. 2015. Vol. 1, e1500363 URL: <http://advances.sciencemag.org/content/1/8/e1500363> (дата обращения: 30.01.2017).

Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. N. Y.: Oxford University Press, 2000. 508 p.

Quine, 1991 – *Quine W.V.* Natural Kinds // *The Philosophy of Science* / Ed. by R. Boyd, Ph. Gasper, J.D. Trout. Cambridge: MIT Press, 1991. P. 159–170.

## References

Agamben, G. *Otkrytoe* [The Open]. Moscow: RGGU, 2012. 112 pp. (In Russian)

Augustine, St. *Antipelagijskije sochinenija pozdnego perioda* [Later Antipelagian writings]. Moscow: AS-Trans, 2008. 480 pp. (In Russian)

Barrett, J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press, 2004. 152 pp.

Barth, K. *Poslanie k Rimljanam* [The Epistle to the Romans]. Moscow: BBI, 2005. 580 pp. (In Russian)

Calvin, J. *Nastavlenija v hristianskoj vere* [Institutes of the Christian Religion]. Vol. I–II. Moscow: RGGU, 1997. 582 pp. (In Russian)

Clark, K. J., Barrett, J. L. “Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 2011, Vol. 79, pp. 639–675.

Clifford, W. K. “The Ethics of Belief”, *Contemporary Review*, 1877, Vol. 29, pp. 289–309.

Darwin, Ch. *Izbrannye pis'ma* [Selected letters]. Moscow: Izd-vo Inostrannoï literatury, 1950. 392 pp. (In Russian)

Dawkins R. *Bog kak illjuzija* [The God Delusion]. Moscow: Izd-vo Inostrannoï literatury, 2008. 560 pp. (In Russian)

Dyakonova, V. “Skol'ko stojat kognitivnye sposobnosti?” [On the Cost of Cognitive Functions], *Russian Journal of Cognitive Science*, 2015, Vol. 2, pp. 70–77. (In Russian)

Goldman, A. I. “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, 1967, Vol. 64, pp. 357–372.

Goldman, A. I. *Knowledge in a social world*. Oxford: Clarendon Press, 1999. 407 pp.

Gregory Palamas, St. *Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolstvujushchih* [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]. Moscow: Kanon, 1996. 384 pp. (In Russian)

Karpov, K. “Epistemologicheskie predposylki teisticheskoi filosofii A. Plantinga” [Epistemological Presuppositions for the Theistic Philosophy of A. Plantinga], *Vestnik PSTGU. Serija 1*, 2014, No. 54, pp. 64–79. (In Russian)

Khramov, A. V. “Sovmestimy li naturalizovannaya epistemologija i evoljutsionizm?” [Are Naturalized Epistemology and Evolutionism Compatible?], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2013, No. 2, pp. 161–177. (In Russian)



Locke, J. *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding]. Moscow: Mysl', 1985. 621 pp. (In Russian)

Lorenz, K. *Oborotnaja storona zerkala* [Behind the Mirror]. Moscow: Respublika, 1998. 493 pp. (In Russian)

Louthan, S. "On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga, and Nicholas Wolterstorff", *Christian Scholars Review*, 1996, Vol. 26, pp. 177–183.

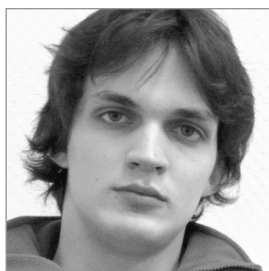
Moran, D., Softley, R., Warrant, E. J. "The energetic cost of vision and the evolution of eyeless Mexican cavefish", *Science Advances*, 2015, Vol. 1, e1500363 [<http://advances.sciencemag.org/content/1/8/e1500363>, accessed on 30.01.2017]

Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000. 508 pp.

Quine, W. V. "Natural Kinds", in: R. Boyd, Ph. Gasper, J. D. Trout (eds.). *The Philosophy of Science*. Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 159–170.

## ДЖОН ГЕНРИ НЬЮМЕН И ЕГО ЛЕКЦИЯ «О ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ ОПРАВДЫВАЮЩЕЙ ВЕРЫ»

**Мишура Александр Сергеевич** – преподаватель. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: alex.mishura@gmail.com



В данной статье кратко описывается интеллектуальный контекст, в котором возникла лекция «О предназначении оправдывающей веры» Джона Генри Ньюмена. Ньюмен – выдающийся английский теолог, писатель и философ, оказавший огромное влияние на развитие Англиканской и Римско-католической церквей в XIX и XX вв. Именно Ньюмен стал одним из лидеров так называемого Трактарианского движения. Трактарианцы предложили радикальное переосмысление отношения Англиканской церкви и других вселенских церквей. Самым известным выражением этого переосмысления стала теория ветвей (branch theory), в рамках которой Англиканская церковь является одной из трех ветвей единой вселенской Церкви наряду с Римско-католической и Православной церквями. В «Лекциях об оправдании» Ньюмен раскрывает свою идею *via media*, стремясь продемонстрировать специфику Англиканской церкви и ее отличие, прежде всего, от протестантизма. Лекция «О предназначении оправдывающей веры» является в этом смысле весьма характерным примером проведения позиции среднего пути.

**Ключевые слова:** Ньюмен, оправдание, вера, трактарианское движение, *via media*

## J. H. NEWMAN'S LECTURE "THE OFFICE OF JUSTIFYING FAITH"

**Alexander Mishura** – lecturer. National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000 Russian Federation; e-mail: alex.mishura@gmail.com

This paper briefly surveys the intellectual context of the lecture "The Office of Justifying Faith" by John Henry Newman. Newman is an outstanding English theologian, writer and philosopher, who had a great influence on the development of the Anglican and Roman Catholic churches in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Newman became one of the leaders of the so-called Tractarian Movement. Tractarians offered a radically new understanding of the relation between the Anglican Church and other ecumenical churches. The most famous expression of this rethinking was the branch theory. According to this theory, the Anglican Church is one of the three branches of a single universal Church alongside the Roman Catholic and Orthodox churches. According to the Newman's doctrine of *via media*, Anglican Church represents the middle way between Roman Catholic Church and Protestant Churches. In the "Lectures on Justification" published in 1838, Newman applies the doctrine of *via media* to the set of problems that concern the Christian idea of justification. The lecture "The Office of Justifying Faith" is in this sense a very characteristic example of the doctrine of *via media*. Here Newman demonstrates the difference between the doctrines of the Anglican Church about the relationship between justification and faith and the doctrine of the Protestants about justification by faith only.

**Keywords:** Newman, justification, faith, Tractarian movement, *via media*



Джон Генри Ньюмен (1801–1890) – выдающийся английский теолог, писатель и философ, оказавший огромное влияние на развитие Англиканской и Римско-католической церквей в XIX и XX вв. Именно Ньюмен стал одним из лидеров так называемого Трактарианского движения, оказавшего глубочайшее влияние на духовную жизнь Великобритании в XIX в.

Непосредственной причиной возникновения в Оксфорде Трактарианского движения стала реформа Ирландской церкви, которую начало в 1833 г. проводить либеральное правительство вигов, пришедшее к власти в Англии в 1830 г. после долго периода парламентского доминирования тори. Особенное возмущение вызывало упразднение 10 епископатов в Ирландской церкви. Государство, упраздняющее епископаты, вмешивается не просто в некую бюрократическую систему, оптимизируя ее структуру по своему разумению<sup>1</sup>, но в сакральную целостность вселенской церкви. 14 июля 1833 г. Джон Кибл читает проповедь, в последствии опубликованную под названием «О национальном отступничестве» (*National Apostasy*) в Церкви Святой Девы Марии в Оксфорде, викарием которой с 1828 года был Ньюмен. Именно этот день сам Ньюмен, вернувшийся в Оксфорд буквально за несколько дней до этого, впоследствии считал началом «религиозного движения 1833 г.» [Newman, 1864, p. 35]. Кибл критикует текущее состояние Англиканской церкви, безразличие к собственной религии и к религиозным взглядам окружающих людей, потворствование этим тенденциям со стороны правительства<sup>2</sup>, национальное отступничество от истинной веры. Проповедь Кибла не вызвала какой-либо существенный резонанс, однако в сентябре того же года формируется основной печатный орган Трактарианского движения – «Трактаты для нашего времени». Всего в период с 1833 по 1841 г. было опубликовано девяносто «Трактатов», треть из которых составил Ньюмен. Помимо Кибла и Ньюмена в Трактарианское движение входили уже упомянутый Э.Б. Пьюзи и близкий друг Ньюмена Р.Х. Фроуд.

В начале основной задачей движения было утверждение самостоятельности церкви и ее независимости от внутренней политики политических партий, защита епископата от либеральных реформ,

<sup>1</sup> Либерализм, как его определяет Ньюмен (см. сноску 3 выше), собственно и основан на применении разума к вещам, в отношении которых он не может быть сообразно своему устройству применен.

<sup>2</sup> Отдельным камнем преткновения, впрочем, не очень интересным для самого Ньюмена, стала проблема эмансипации католиков. Спустя много лет Ньюмен прочтет серию лекций о положении католиков в современной ему Англии (см. [Newman, 1851]). Среди множества дискриминирующих католиков установлений стоит особенно отметить невозможность до 1871 г. (*Universities Tests Act 1871*) обучаться в Оксфорде и Кембридже. Отсюда становится ясней, почему интеллектуальная оппозиция должна была возникнуть внутри самого англиканства, – главные кузницы интеллектуалов страны были просто закрыты для инакомыслящих.



однако в последствии программа стала расширяться<sup>3</sup>. Сторонники Трактарианского движения, протестовавшие против либеральных реформ вигов, оказались не просто консервативными защитниками *status quo* Англиканской церкви. Напротив, трактарианцы начали радикально переосмыслять отношения Англиканской церкви и других вселенских церквей. Самым известным выражением этого переосмысления стала теория ветвей (*branch theory*), в рамках которой Англиканская церковь является одной из трех ветвей единой вселенской Церкви на ряду с Римско-католической и Православной церквями<sup>4</sup>. Сам Ньюмен в 1837 г. публикует книгу «Лекции о пророческом служении церкви», где формулирует доктрину *via media*, среднего пути между двумя крайностями, которым идет и должна идти, по его мнению, Англиканская церковь. Крайностями, между которыми необходимо пройти, являлись, с одной стороны, реформаторство, с его радикальной критикой церковных иерархий, с другой стороны, «романство», с его сверхиерархичным папизмом. При этом если протестантизм и папизм были вполне ясно сформулированными позициями, позиция Англиканской церкви еще нуждалась в оформлении и прояснении своего *via media*. Кризис, приведший к либеральным реформам, в этой перспективе понимался как результат забвения этого среднего пути и погружение в догматическую индифферентность, выражением которой и был популярный протестантизм, апеллирующий к личным переживаниям и эмоциям верующих, пренебрегая доктринальными особенностями собственно Англиканской церкви.

Первая из «Лекций об оправдании» была прочитана Ньюменом 13 апреля 1837 г., а последняя 1 июня того же года в часовне Адама де Брома Церкви Святой Девы Марии в Оксфорде. Лекции были опубликованы в виде книги 30 марта 1838 г. после мучительного для их автора процесса переработки материала. В письме сестре от 29 января 1838 г. Ньюмен пишет: «Моя книга об оправдании занимает немислимое количество времени. Я уже изрядно устал от пра-

<sup>3</sup> Ш. Гили отмечает парадоксальность этого стремления трактарианцев к утверждению самостоятельности Церкви: «...движение началось среди архи-консервативных тори, традиционно привязанных к понятиям священной монархии и Британской конституции, согласно которой церковь и государство едины. Таким образом, представители высокой англиканской церкви могли протестовать против вавилонского пленения церкви, и стремится сделать церковь общественной силой, однако они никогда бы не согласились с желательностью отделения церкви от государства, которое могло бы ослабить церковь, дав ей ее свободу» [Gilley, 2009, p. 6].

<sup>4</sup> Уильям Палмер состоял в переписке с А.С. Хомяковым, приезжал в Россию, общался с обер-прокурором синода графом Н.А. Протасовым и митрополитом московским Филаретом. Об этом посещении Палмер оставил записки, впоследствии опубликованные Ньюменом. См. [Palmer, 1882].



вок. Однако мне и в самом деле кажется, что каждая правка делает ее лучше, и что я не трачу время на чрезмерные изыски и не делаю книгу хуже, чем она была. Могу только сказать, что возможности для правки неисчерпаемы. Я пишу, пишу, пишу третий раз за шесть месяцев, потом беру третий вариант и буквально испещряю бумагу правками, так что другой человек не смог бы ее прочесть. Затем я переписываю ее на чистовик для печати, откладываю, беру снова и начинаю опять править, – не годится, изменения множатся, страницы переписываются, новые строки втискиваются и огибают старые, вся страница изуродована, и я пишу снова» [Strange, 2015, p. 107]. В лекциях Ньюмен раскрывает свою идею *via media*, стремясь продемонстрировать специфику Англиканской церкви и ее отличие, прежде всего, от протестантизма. Лекция «О предназначении оправдывающей веры» является в этом смысле весьма характерным примером проведения позиции среднего пути.

Здесь мы находим плоды долгой эволюции взглядов Ньюмена на природу оправдания и его связи с верой. Т.Л. Шеридан выделяет несколько стадий этой эволюции [Scheridan, 2009, p. 98–117].

1) 1816–1822 – формирование исходной евангелической позиции Ньюмена. Согласно этой позиции, оправдание происходит только благодаря вере, оно связано с религиозным обращением верующего, но никак не связано с крещением, люди четко делятся на оправданных (переживших религиозное обращение) и неоправданных, что определяется волей Бога и никак не зависит от их усилий, оправданные относятся к невидимой церкви, которая весьма отлична от церкви видимой.

2) 1822–1825 – постепенный отход от евангелических убеждений. Ньюмен осознает роль традиции в передаче христианской веры и обращает внимание на повсеместное соблюдение обряда крещения на протяжении всей истории церкви. Возникает необходимость осмыслить роль крещения и его связь с оправданием. В одной из своих проповедей Ньюмен формулирует эту роль следующим образом: «Крещение переводит человека в состояние благоволения таким образом, что Бог впредь связывается этим заветом (**is bound by covenant**) благоволять ему Своим Духом, когда тот может его нести»<sup>5</sup>.

3) 1825–1829 – окончательный отказ от евангелических убеждений. Ньюмен расстается с дихотомией видимой и невидимой церкви. Воротами в Церковь является крещение, которое производится во вполне видимой церкви. При этом Ньюмен продолжает отрицать понимание крещения как «перерождения» (*regeneration*), поскольку связывает результаты этого перерождения, прежде всего, с моральной святостью, которая, очевидным образом, далеко не всегда есть у реально крестившихся.

<sup>5</sup> Цит. по: [Scheridan, 2009, p. 101]. См. также 1 Петр. 3:21.



4) 1829–1835 – в представлении Ньюмена о роли крещения появляется ключевой компонент. Ньюмен осмысляет крещение как действие Святого Духа, которое преобразует человека на значительно более высоком уровне, нежели «моральная святость», крещение как таинство служит орудием обожения человека и вводит его действием святого духа в Церковь.

5) 1837–1838 – этап финального синтеза взглядов Ньюмена на природу оправдания, содержание которого читатель и обнаружит в 10-й лекции.

На примере 10-й лекции нетрудно заметить, что основной протест Ньюмена вызывал крен Англиканской церкви не в сторону католицизма, а в сторону популярного протестантизма. Кроме того, уже в «Лекциях о пророческом служении церкви» Ньюмен демонстрирует близость учения Англиканской церкви к учению церкви Римско-католической, что сразу же послужило основанием для многочисленных упреков в папизме, которые сам Ньюмен полагал признаком полнейшего невежества в теологических вопросах. Между тем в конце 1930-х гг. Ньюмен, исследуя ересь монофизитства, обнаруживает для себя существенный риск в теории среднего пути: «Моей крепостью была античность, и именно здесь, в середине пятого столетия, я нашел, как мне казалось, отражение христианского мира XVI и XIX вв. Я увидел мое лицо в зеркале, и я был монофизитом. Церковь *Via Media* была в позиции восточных церквей (Oriental communion), Рим был там, где он и сейчас, а протестанты были евтихианами» [Newman, 1864, p. 114].

Логическим завершением «среднего пути» пути Ньюмена стала публикация 27 февраля 1841 г. знаменитого «Трактата 90» (стоит отметить, что другие трактаты не пользовались такой популярностью [Turner, 2002, p. 162]), в котором Ньюмен доказывает совместимость тридцати девяти статей Англиканского вероисповедания с вероучением Римско-католической церкви. Последовавшая за «Трактатом 90» критика со стороны епископата Англиканской церкви заставляет Ньюмена временно прекратить активные публикации и уехать в 1842 г. в Литлмор. В 1845 г. Ньюмен переходит в католицизм.

### Список литературы

Gilley, 2009 – *Gilley S. Life and Writings // Cambridge Companion to John Henry Newman / Ed. by I. Ker. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 1–28.*

Newman, 1851 – *Newman J.H. The Present Position of Catholics in England. L.: Burns, Oates & Co., 1851. 442 p.*

Newman, 1864 – *Newman J.H. Apologia pro vita sua. L.: Longman, Green & Co, 1864. 479 p.*



Palmer, 1882 – *Palmer W.* Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841 / Ed. by J.H. Newman. L.: Kegan Paul Trench & Co., 1882. 654 p.

Scheridan, 2009 – *Scheridan T.L.* Justification // *Cambridge Companion to John Henry Newman* / Ed. by I. Ker. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 98–117.

Strange, 2015 – *John Henry Newman: a portrait in letters* / Ed. by R. Strange. Oxford: Oxford University Press, 2015. 608 p.

Turner, 2002 – *Turner F.M.* John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion. New Haven: Yale University Press, 2002. 752 p.

### References

Gilley, S. “Life and Writings”, in: I. Ker (ed.). *Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 1–28.

Newman, J. H. *Apologia pro vita sua*. London: Longman, Green & Co, 1864. 479 pp.

Newman, J. H. *The Present Position of Catholics in England*. London: Burns, Oates & Co., 1851. 442 pp.

Palmer, W, Newman J. H(ed.). *Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841*. London: Kegan Paul Trench & Co., 1882. 654 pp.

Scheridan, T. L. “Justification”, in: I. Ker (ed.). *Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 98–117.

Strange, R (ed.). *John Henry Newman: a portrait in letters*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 608 pp.

Turner, F. M. *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*. New Haven: Yale University Press, 2002. 752 pp.



# ЛЕКЦИИ ОБ ОПРАВДАНИИ

## ЛЕКЦИЯ 10. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ОПРАВДЫВАЮЩЕЙ ВЕРЫ\*

### Джон Генри Ньюмен

«Лекции об оправдании» были прочитаны Джоном Генри Ньюменом, одним из лидеров Трактарианского движения, в 1837 г. в Оксфорде, а затем опубликованы в 1838 г. В данной серии лекций раскрывается учение Ньюмена о «срединном пути» Англиканской церкви, которая в рамках своего вероучения призвана пройти между крайностями папизма и популярного протестантизма. Предлагаемая читателю десятая лекция посвящена анализу взаимосвязи между верой и оправданием в вероучениях протестантизма и англиканства. Автор критикует популярную протестантскую доктрину об оправдании одной верой, которая пренебрегает значением таинств церкви в деле спасения человека. В лекции предлагается истолкование веры как одного из орудий оправдания, которое оправдывает только крещения, а не перед ним. Автор последовательно обосновывает свою позицию, опираясь на тексты гомилий Англиканской церкви и Библии.

**Ключевые слова:** Ньюмен, вера, оправдание, крещение, протестантизм, англиканство

## LECTURES ON JUSTIFICATION. PART 10. THE OFFICE OF JUSTIFYING FAITH

### John Henry Newman

“Lectures on Justification” were read by John Henry Newman, one of the leaders of the Tractarian movement, in 1837 in Oxford, and then published in 1838. This series of lectures exemplifies Newman’s doctrine of the “via media” of the Anglican Church. According to this doctrine, Anglican Church is supposed to pass between the extremes of papism and popular Protestantism. The tenth lecture examines the relationship between faith and justification. The author criticizes the popular Protestant doctrine of justification by faith only that neglects the office of sacraments in salvation. He suggests the interpretation of faith as one of the instruments of justification, which justifies only after and not before the baptism.

**Keywords:** Newman, faith, justification, baptism, Protestantism, Anglicanism

Если оправдание основано на присутствии Христа внутри нас, а это присутствие проявляет себя в обновлении нашего сердца и поступков, то возникает вопрос: где, согласно такому пониманию вероучения, обнаруживает себя вера, каково ее место, как она влияет на указанные условия и каким образом ее притязания могут быть удовлетворены в соответствии с нашими канонами? Таков будет предмет нашего рассмотрения.

Наша одиннадцатая статья\*\* утверждает, что «наше оправдание только верой». Сообразно с этим в гомилии о страстях нам говорится, что вера есть единственное *средство и орудие* оправдания. «Как нет пользы человеку», – утверждает ее выдающийся автор, – «иметь мазь,

\* Перевод выполнен по изданию: Newman J.H. Lectures on the Doctrine of Justification. 5th edition. London: Rivingtons Waterloo Place, 1890. P. 223–251.

\*\* Речь идет о «39 статьях англиканского вероисповедания». – *Примеч. пер.*



если она не приложена верно к пораженному месту, так и смерть Христа не будет действительна для нас, если мы не применим ее к самим себе так, как указано Богом. Всемогущий Бог обычно действует с помощью средств, и в этом деле он также установил определенное средство, с помощью которого мы можем приобрести плод и пользу для здоровья нашей души. Что это за средство? Несомненно, это вера. Однако не шаткая или колеблющаяся вера, но надежная, твердая, основательная и непритворная вера. *Бог послал Сына Своего в мир*, говорит апостол Иоанн. Для чего? *Дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16)\* Отметим эти слова *дабы всякий верующий в Него*. Вот средство, с помощью которого мы должны прикладывать плоды смерти Христа к нашей смертельной ране. Вот средство, с помощью которого мы должны обрести жизнь вечную, – вера». Затем, процитировав другие места из Писания, он продолжает: «Отсюда, следовательно, мы вполне можем узреть, что единственное средство и орудие спасения, требуемое с нашей стороны – это вера, что означает, полное доверие и уверенность в милостях Бога». Ближе к концу гомилии он добавляет: «Давайте же тогда использовать то средство, которое Бог определил в Его слове, а именно, средство веры, которая есть единственное орудие спасения, оставленное нам ныне. Давайте же беспрестанно созерцать Христа Распятого очами нашего сердца», на этой весьма серьезной и впечатляющей ноте он завершает свою речь.

Согласно суждению этой гомилии, вера, таким образом, определенно является в некотором отличном и особом смысле единственным средством и орудием оправдания. Вопрос в том, каков этот смысл.

## 2.

Итак, с одной стороны, отмечу то, с чем согласится каждый: вера, о которой идет речь, – не всякая вера, но живая вера. Это собственно подразумевается в процитированном выше отрывке, который посвящен «не шаткой или колеблющейся вере, но надежной, твердой, основательной и непритворной вере». Вера, которая не доверяет, как сатанинская вера, или вера, которая не любит, хотя и может «переставлять горы», или вера, которая не может действовать, как вера того, у которого «желание добра» «не делает оно»; всякая подобная вера не оправдывает. В таком случае, однако, не просто вера, но вера в определенных обстоятельствах или при определенных условиях, вера, когда она доверяет любит и живет, плодоносная вера, является единственным средством и орудием оправдания.

\* Здесь и далее цитаты по синодальному переводу Библии. – *Примеч. пер.*



С другой стороны, я не понимаю веру как некое общее понятие, не обозначающее ничего сверх или помимо доверия, любви, жизни и других совершенств обновленного ума или творения в целом. Именуя ее «единственным средством» гомилия противопоставляет ее другим благodatям. Автор не называл бы ее единственным *средством*, если бы она была единственной *благодатью*. Под верой имеется в виду не религиозность в целом, не послушание, не духовная жизнь, не любовь, не надежда, не доверие; чтобы ни имелось в виду, оно от всех них отлично. Я не отрицаю, что вера часто стоит на их месте в Писании, в самих гомолиях, и в других местах; нет, я не стану отрицать, что представленная гомилия, будучи популярным изложением, говорит о вере так, словно бы она была чем-то большим, чем вера, а именно доверием, уверенностью, надеждой, упорством, поскольку она действительно неотделима от них и одно с ними. Тем не менее, будучи названной единственным орудием оправдания, она должна противопоставляться им и рассматриваться сама по себе, как одно определенное свойство, расположение или акт ума. Это открыто утверждается в другой гомолии, где говорится, что вера «не исключает покаяние, надежду, любовь, трепет и страх Божий, которые должны соединяться с верой в каждом оправданном человеке; но она *исключает их оправдывающее предназначение*»<sup>1</sup>.

Здесь я делаю важное заключение: сила веры как орудия не должна препятствовать силе крещения как орудия, поскольку вера есть *единственно* оправдывающая, не в противопоставлении всем средствам и действиям вообще (поскольку она, конечно, не противопоставлена заслугам Господа нашего или милостям Бога), но остальным *благodatям*. Когда, следовательно, вера называется единственным орудием, это означает единственное *внутреннее* орудие, а не единственное орудие какого бы то ни было рода.

В таком случае не было бы никакого противоречия в том, что и вера является единственным орудием оправдания, и крещение является единственным орудием оправдания, и все это одновременно, поскольку подразумеваются разные смыслы; внутреннее орудие никак не препятствует внешнему. Крещение могло бы быть рукой дающего, а вера – рукой принимающего. Однако это, очевидно, не точное отношение веры к крещению, поскольку крещение происходит лишь однажды, в то время как оправдание – это состояние, и вера «пребывает». Оправдание, следовательно, нуждается в постоянно действующем орудии, каким может быть вера, а крещение быть не может. Каждое из них, таким образом, имеет свое предназначение в оправдании: крещение – во время своего осуществления, а вера – в дальнейшем. Вера непрерывно сохраняет для души те дары, которые крещение ей впервые сообщает. Два таинства служат первичными орудиями оправдания;

<sup>1</sup> Проповедь о Спасении, ч. I.



вера – вторичным, подчиненным или уполномоченным ими орудием. Или, используя другие термины, таинства – это инструментальная причина, а вера – поддерживающая причина<sup>2</sup>.

Следовательно, вера, будучи уполномоченным представителем крещения, получает свой авторитет от того, что она представляет. Она оправдывается благодаря крещению; это вера крещенного, возрожденного, т. е. оправданного. Оправдывающая вера не предшествует оправданию, но оправдание предшествует вере и делает ее оправдывающей. И вот здесь заложена принципиальная ошибка распространенных ныне взглядов на предмет нашего рассмотрения. Согласно этим взглядам, вера является единственным орудием не после крещения, но прежде него; однако крещение является первичным орудием, которое делает веру тем, что она есть, и без которого она не была бы тем, чем она является; оно дает ей силу и ранг, словно бы создавая своего собственного преемника.

### 3.

Что таково и есть вероучение нашей церкви, ясно из гомилий. Последние адресованы не язычникам, но христианам, это практические и популярно изложенные наставления для христиан. В них крещеной пастве, или, как они сами выражаются, «дорогим христианам», «доброму христианскому народу», сообщается, как они могут спастись, а не то, как Бог поступит с язычниками. Это не миссионерские речи, указывающие язычникам, как поступать, чтобы быть оправданными, но назидания тем, которые Божьей милостью уже стали «возлюбленными во Христе». Касательно интересующего нас вопроса, они устанавливают, «что есть живая и истинная вера *христианина*». Как бы ни были они, на первый взгляд, ясны, я все же приведу несколько отрывков, чтобы запечатлеть их в уме.

Возьмем, к примеру, тот самый отрывок, который я цитировал в начале, в котором вера называется единственным орудием спасения. Оказывается, пишущий учит христианскую паству, как должно поступать. Он не говорит, не может сказать вместе с апостолом Петром *Да крестится каждый из вас для прощения грехов* (Деян. 2:38). Это целительное таинство давно уже было применено и не может быть повторено. Что же тогда остается делать, когда мы согрешили, кроме как словно бы обновить наше крещение, по крайней мере его силу, ве-

<sup>2</sup> [Католики полагают, что не вера одна, но вера, надежда и любовь являются «поддерживающей причиной» оправдания. «Вера, которая не прибавляется надеждой и любовью, не объединяет человека совершенным образом с Христом и не делает человека живым членом Его тела» – Concil. Trid. Sess. vi. 7. (пер. с лат.)].



рой как «единственным орудием спасения, *ныне нам оставленным*»? Вот почему упор делается на «твердую, а не колеблющуюся веру». Автор говорит не просто «живая», но «твердая», поскольку вера должна быть пребывающим, поддерживающим средством оправдания, или, по слову апостола Павла, *Верую мы стоим* (Рим 5:2), подобно тому как оставались подняты руки Моисея при победе его народа над Амаликом. Автор ясно говорит об этом: «Здесь мы должны быть осторожны, чтобы не держаться с Богом через непостоянную и колеблющуюся веру, но так чтобы она была сильна и тверда до *конца нашей жизни*. <...> Петр, шагая по воде навстречу Христу, ослабел в вере и потому оказался в опасности утонуть. Также и мы, если начинаем колебаться или сомневаться, должны опасаться, как бы не утонуть, но не как Петр, в воде, а в бездонной яме адского огня». Все это, как я утверждаю, показывает, что, когда в гомилии говорится о вере как орудии, имеется в виду поддерживающее орудие; а каково первичное орудие – это отдельный вопрос. Рассуждающие сегодня о вере как единственном средстве оправдания зачастую поспешно предполагают, что многие христиане остаются не перерожденными, и призывают их покинуть якобы языческое состояние *посредством* веры как единственного *посвящения* в царствие Христа. Насколько же отличен тон этой гомилии! Вслушайтесь в сами слова, которые предваряют сильнейший из процитированных выше отрывков. «И потому, дорогие возлюбленные, если случится нам *во всякое время* слабостью плоти *впасть* во грех <...> и если ощутим мы тяжелое бремя это, гнетущим наши души, <...> давайте же *тогда* используем то средство, которое определил Бог в Его слове, а именно, средство веры, которая является *единственным* орудием спасения *ныне нам оставленным*».

Могут, однако, возразить, что здесь ничего не сказано о крещении. Обратимся тогда к гомилии о спасении и оправдании, на которую ссылается одиннадцатая статья, и где мы обнаружим ясное изложение этого учения, пусть и не входящего в состав выше цитированной гомилии. «Младенцы, будучи крещены и умирая в младенчестве, самой этой жертвой омываются от своих грехов, обретают благоволение Бога, делаются его детьми и наследниками царствия небесного. Согрешившие же *после* крещения, когда вновь непритворно обращаются к Богу», то есть приходят к Богу *в вере*, как сразу добавляется в гомилии, «...они *таким же образом* омываются этой жертвой от своих грехов». Здесь имеет место конкретное упоминание веры, оправдывающей *после* крещения, но нет упоминания о том, что она оправдывает *до* крещения. Напротив, ясно утверждается, что крещение дает первое оправдание. Автор продолжает: «Именно *это* и есть оправдание или праведность, о которой говорит апостол Павел, говоря, что *человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа* (Гал. 2:16). Таким образом, представляется, что и



апостол Павел также, говоря об оправдании верой, говорит о вере, как подчиненной крещению, а не как о непосредственном посвящении в состояние оправданности.

И как святое крещение, по суждению гомилий, является непосредственным посвящением в божественную благодать, так и святое причастие – это не исходное, но также непосредственное и подобающее орудие ее обретения; однако здесь не место обосновывать это положение<sup>3</sup>. Здесь нас интересует только вопрос о том, в каком смысле *вера* является «единственным орудием»; и я ответил на него, показав из гомилий, что она является единственным орудием в противоположность не внешним средствам, но другим благодатям, будучи предварена и становясь орудием благодаря таинственной силе крещения. Что касается святой евхаристии, в каком бы смысле она ни оправдывала, вера, заступая на место крещения, очевидно, может мешать ее предназначению столь же мало, сколь и самое крещение. Можно, однако, упомянуть одно доказательство в пользу того, что наша церковь отводит вере ту же подчиненную функцию в отношении второго таинства, которую она имеет и в связи с первым<sup>4</sup>. Я имею в виду место в чине причастия больных, которое наставляет нас, что вера должна символизировать Евхаристию, вовсе не заменяя ее, только тогда, когда по какой-то причине последняя не может быть получена. За этим следует молитва, в которой Бога просят презреть на прошлые причастия болеющего.

Таким образом, вера, понимаемая как орудие, всегда является вторичной по отношению к таинствам. Предельный случай, в котором она кажется замещающей их, можно найти не в нашей, но в древней церкви, где вера людей, погибших в состоянии оглашенных, считалась подспорьем для их посмертного принятия в то царство, обычными вратами в которое является крещение. Насколько же отличен дух этого осторожного исключения от того учения, которое в чести сегодня, согласно которому вера *ipso facto* оправдывает, а таинства лишь подтверждают и запечатывают то, что является вполне законченным и без них!

<sup>3</sup> «Настолько сильно мы должны быть уверены в том, что в Тайной Вечери Господа нет ни поверхностной церемонии, ни пустого знака, ни ложного образа отсутствующей вещи <...> Настолько больше верный видит, слышит и знает; благоволенные милости Бога запечатаны, наше искупление Христом подтверждено и отпущение грехов установлено <...> Прими тогда этот урок, о ты, желающий этого Стола, от Эмессина\*\*\*\*, праведного Отца, что когда ты идешь к благоговенному причастию, чтобы насытиться духовной плотью, тогда смотри с верой на Святое Тело и Кровь твоего Господа, тогда дивись с благоговением, тогда прикасайся к нему твоим умом, тогда принимай его рукой твоего сердца, и тогда бери его полностью своим внутренним человеком» – Проповедь о Таинстве, ч. I.

<sup>4</sup> «Что вера – необходимое орудие во все этих священных обрядах, мы можем быть уверены, поскольку, по слову апостола Павла, “без веры угодить Богу невозможно”. Когда множество израильтян были брошены в пустыню, Моисей, Аарон и Финеес ели манну и были угодны Богу» – Ibid. С этим согласуется и 28-я статья «Средство, которым Тело Христово принимается и съедается на Вечере, есть вера».



4.

Давайте обратимся к Писанию, которое, как обнаружится, ясно провозглашает то же самое общее учение. И здесь я не мог бы желать более убедительного аргумента, чем тот, который дает нам история обращения апостола Павла; он, если это вообще возможно, очевидно, был бы в первую очередь оправдан не при крещении, а до него. Я имею в виду момент, когда ему явился Христос, или те три дня, которые он провел в посте и молитве. Если в каком-то случае вера и могла немедленно оправдать, то именно в данном. Однако, в противоположность этому, Анания, недвусмысленно сославшись на то, что он видел «праведника», который также является *оправдывающим верующего* (Деян. 22:14), все же призывает его креститься и *омыть грехи свои* (Деян. 22:16). Сам апостол наставляет в том же учении Галатов, когда после подробного рассуждения относительно оправдания верой, утвердив это как настоящую и важную истину, он заканчивает так: *Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал 3:26-27). Так образом, вы являетесь сынами Бога по вере, *поскольку* облеклись во Христа при крещении. Облечение Христом при крещении перевело вас в состояние сынов Бога, являющихся таковыми по вере. Другими словами, вера оправдывает, *поскольку* крещение оправдало. В другом месте он говорит евреям: *Да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою* (Евр. 10:22). Для чего это очищение совести и крещальное омовение упомянуто, если не в качестве *предписания*, которому необходимо следовать для утверждения веры. Апостол Петр с той же целью учит, что Бог *возродил нас к упованию живому и наследству нетленному* (1 Петр. 1:3) и что избранные *силою Божиею через веру соблюдаемы* (1 Петр. 1:5)<sup>8</sup>. **Живая вера приходит после возрождения, а не перед ним.**

В этих отрывках вера – постоянное или поддерживающее средство, а не начало оправдания; с чем согласны и другие места, говорящие о нашей вере как охраняющей наше *состояние* благоволенности. К примеру, *Ибо верою вы тверды* (2 Кор. 1:24). Или: *Они отломились неверием, а ты держишься верою* (Рим 11:20). Или: *Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились* (1 Кор. 15:1). Или вновь: *Через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим* (Рим. 5:2). И еще раз: *Ибо еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не умедлит. Праведный верою жив будет; а если кто поколеблется, не благоволит к тому душа Моя* (Евр. 10:37).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> См. также Деян. 10:47.





Приведенные отрывки также доказывают, что лишь вера обладает подобной поддерживающей силой, поскольку вере она приписывается постоянно, а другим благodatям никогда и ни в коей мере. Если под «стоянием» имеется в виду, как я понимаю, существование в состоянии оправданности, конечно, именно вера и никакая иная благодать действует, поддерживая нас в нем. Почему дело обстоит так – совсем другой вопрос, который мы, возможно, не способны удовлетворительно разрешить. Однако, каковы бы ни были непостижимые мотивы Бога таким образом непосредственно соединять веру с Его евангельскими дарами, Он поступил именно так.

Более того, заметим, что величайшие и самые таинственные дары вновь и вновь приписываются вере, а не другим благodatям. Словно бы и действительно существовала некая особая связь между этими дарами и верой, хотя бы мы и не могли ее определить. К примеру, связь с прощением грехов: *которого Бог предложил в жертву умиловления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде* (Рим. 3:25-26). С присутствием Духа: *чтобы нам получить обещанного Духа верою* (Гал. 3:14). С освящением: *верою* очистив сердца их (Деян. 15:9). С неколебимостью: *через веру* соблюдаемых ко спасению (1 Петр. 1:5). С воскресением тела: *верующий в Меня, если и умрет, оживет* (Ин. 11:25). С вечной жизнью: дабы всякий *верующий* в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3:16). С телом и кровью Христа: *Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда* (Ин. 6:35). Или, как одним словом можно кратко обозначить все невыразимые дары, с оправданием: *да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса* (Рим. 3:26).

И здесь сильный подтверждающий аргумент дает поведение Христа, когда он был на земле, по отношению к людям, пришедшим к Нему за исцелением. Чем вера в «дни Сына Человеческого» была для временных благословений, тем она, конечно, является и сейчас, во времена служения Духа, для благословений небесных. Так непреложна, как представляется, была необходимость веры как средства для получения его щедрот, что, когда болеющий не обнаруживал или не мог обнаружить ее, она требовалась от тех, кто его приносил. Господь наш сказал страдавшей кровотечением женщине, которая коснулась его одежд: *вера твоя спасла тебя* (Лк. 7:50), слепым: *веруйте* ли, что Я могу это сделать? (Мф. 9:28) и по *вере* вашей да будет вам (Мф. 9:29), Хананеянке: *о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему* (Мф. 15:28). Видя веру спустивших к нему расслабленного через кровлю дома, он сказал больному: *Чадю! Прощаются тебе грехи твои* (Мк. 2:5). В отечестве своем он не совершил многих чудес по неверию их (Мф. 13:58), да и не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив





руки, исцелил их (Мк. 6:5). Подобным же образом апостол Павел в Листре, взглянув на калеку и увидев, что он имеет **веру** для получения исцеления, сказал громким голосом: тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо (Деян. 14:9). Также и апостол Петр, устремив глаза на «хромого» при дверях храма, называемых Красными», и сказав: взгляни на нас, взяв его за правую руку, поднял, а затем сказал, что ради веры во имя Его, имя Его укрепило сего (Деян. 3:16). Более того, Господь наш несколько раз излагал это общее учение: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему (Мк. 9:23). Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас (Мф. 17:20). И все, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21:22). Слова Господа, кажется, вошли в поговорку; так апостол Павел говорит о вере, могущей горы переставлять (1 Кор. 13:2). Конечно, вдохновенное слово столь единообразно зафиксировало эту связь между верой и дарами Евангелия не без умысла постоянного церковного назидания. Конечно, что истинно относительно ее видимых чудес, то истинно и в отношении невидимых, которые еще ожидают нас. Не любовь и не смирение имеют особое предназначение в содействии внешним знакам Бога, божественному «дыханию» и «прикосновению», умягченному божеством «брению» или божественному слову, но вера. Отметим, что это наделение определенной благодати особым предназначением или особым благословением вполне соответствует аналогиям Писания, так что, даже если бы мы и вовсе не могли обнаружить оснований для этого, нас не должно удивлять, что принятие Божьей благодати должно быть прерогативой веры. Так «чистые сердцем» «Бога узрят» и «кроткие» «наследуют землю».

Таким образом, по всему, на основании примеров, утверждений и аналогий Писания мы можем уверенно заключить, что существует некая особая и исключительная общность между верой и обретением Евангельских привилегий, которая образует орудие, в истинном смысле, обретения их, то есть оправдания, которое все их включает. В подлинном смысле, который должен определяться тем же самым Писанием, а не предшествующими аргументами, словно бы определение веры и так это подразумевало, или того требовали сами условия человеческого существования (неравенство человека и его трудов, или «постигающий»<sup>\*</sup> характер веры, или опасность и ненадежность доверия к нашим собственным заслугам, или гарантия таким образом комфорта для нас), который не противоречит другим истинам, вроде действительности таинств как орудий, который не вытесняет другие

\* В оригинале «faith being “apprehensive”». Очевидно, имеется в виду fides apprehensiva Лютера. – Примеч. пер.



условия, к примеру, раскаяние и смирение, и который, по крайней мере неявно, совместим с первенством любви над верой как в естественном порядке, так и во временном отношении<sup>6</sup>.

## 5.

Таким образом, хотя мы отводим крещению наше новое рождение, Евхаристии скрытые источники новой жизни, любви то, что можно назвать ее преобразующей силой, а смирению роль атмосферы, в которой дышит вера, тем не менее божественно установленная или, другими словами, таинственная добродетель веры остается. Она одна соединяется с таинствами, делает их действенными, растворяет (как будто бы), что есть внешнего и материального в них, и через них объединяет душу с Богом<sup>7</sup>. Она одна, совершенствуясь, одновременно освящает в глазах Бога все остальные благодати, – подобно соли или каждению на жертвы, которые не искупают, не замещают саму жертву, но вверяют ее Богу для принятия. Такова оправдывающая вера, оправдывающая не нечестивца, но праведного, которого Бог оправдал бывшего нечестивцем; оправдывающая его перед Богом, и средствами Бога; оправдывающая праведных, как вера оправданных, которые через крещение были впервые оправданы, когда еще были неправедны. И потому Евангелие называется «законом веры», а прозелитизм «покорением веры», ведь, хотя вера является началом всякой религии, все же в Евангелии она имеет особое предназначение, которое, очевидно, сообразно ей в той степени, в какой она им формально наделена, пусть мы и не смеем преждевременно решать, в какой именно.

Против этого учения могут возразить, что вера, подобным образом ограниченная в своем предназначении, является в конечном счете лишь более высокого рода условием, или, как говорят, *sine qua non* для оправдания, а не действительным орудием; что, в то время как таинства сообщают дары, у веры есть лишь негативное предназначение – не препятствовать их принятию, а это предназначение равным образом присуще всякой другой благодати, ведь, если вера, или чистота, или раскаяние отсутствовали бы, таинства не могли бы действо-

<sup>6</sup> [Католики считают, что вера, как располагающее условие, предшествует оправданию, а любовь или любовь-каритас (*charitas*) следует после него. Вере предшествует не любовь-каритас, но благочестивое влияние (*pia affectio*) и добрая воля (*bona voluntas*). См. следующую лекцию].

<sup>7</sup> Показав бесполезность основанных на законе жертвоприношений, он снова обещает прощение грехов, которое дается через святое крещение: Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну (Ис. 43:25). Мы обретаем блага не благодаря достойным похвалы делам, а благодаря только вере. – Theod. Adv. Gent. viii. p. 892.



вать спасительно, и что бессмысленно делать веру чем-то большим, нежели условие, но меньшим, нежели непосредственное и подобающее орудие. Однако я ответил бы, что это лишь потворствование тому же самому роду рассуждений, что и до этого. Что мы знаем об орудиях, средствах, качествах и условиях спасения? Что мы знаем о реальной действительности всего, что делаем? Что о том, как действует молитва? Что о средствах, которыми поступки меняют характер? Что о том, в каком смысле Адамов грех – это наш грех? Давайте не будем считать систему Бога ограниченной только потому, что мы сами невежественны. Давайте верить, если так гласит Его слово, что вера имеет предназначение, для которого у нас нет слов, как нет и определенной идеи; что и не будучи тем, за что единственно и непосредственно Бог подает свои небесные дары, она все же имеет некоторую связь с ними, причем незаурядную; подобно тому как, если проводить параллели, обретение благословений для церкви связывается нашим Господом и его апостолами с терпением в молитве.

## 6.

Могут, однако, сказать, что в Писании есть места, которые ясно говорят о вере, как оправдывающей не после, но до крещения. Таковы следующие места: *оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом* (Рим. 5:1), где крещение не упоминается; или где упоминаются оба: *Кто будет верить и креститься, спасен будет* (Мк. 16:16); или в форме предписания: *веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты* (Деян. 16:31). Как же согласовать эти места с учением, которое я обосновывал?

Если это возражение вообще достойно внимания, его сила должна быть в том, что не при изложении принципов, как в первом из этих мест (поскольку в таких отрывках истина утверждается абстрактно), но в предписаниях и указаниях, как в последнем, вера описывается как орудие оправдания отдельно от крещения. Первый из этих отрывков, следовательно, может быть сразу исключен из обсуждения. На последнем можно настаивать, но из него ничего не следует. Слова «Веруй и спасешься» столь же мало отменяют использование божественного орудия (такого как крещение), опосредующего веру и ее вознаграждение, сколь вера центуриона, подобной которой не было в Израиле, обходится без того, чтобы Господь наш сказал, чтобы слуга его исцелился. Темничный страж, к которому обращался апостол Павел, *был* немедленно крещен; если бы умолчание апостола Павла о крещении было бы аргументом против его силы как орудия, это было бы также аргументом и против его принятия; таким образом, это возражение доказывало бы слишком много. Следова-



тельно, тексты, в которых крещение не упоминается, не доказывают ничего, пока есть тексты, в которых оно упоминается. В противном случае увещание апостола Петра, произнесенное по другому поводу: *покайтесь и да крестится каждый из вас* (Деян. 2:38), было бы действенным аргументом против необходимости веры. Что касается второго из трех приведенных мест, в котором вера идет *первой*, а за ней следует крещение, такие отрывки столь же мало доказывают, что вера, а не крещение, является истинным орудием благодати, как призыв нашего Спасителя *покайтесь и веруйте в Евангелие* (Мк. 1:14) показывает, что оправдывает покаяние, а не вера. Таким образом, подобные места не доказывают ни это учение, ни противоположное: их можно понимать и так, и так. Итак, сейчас дело обстоит следующим образом: *есть* места, где говорится о крещении как *начале* состояния благодати; но *есть ли* места, в которых таким образом говорится о вере? Новое рождение – это *акт*, исходный акт, прощение – это *акт*; но оправдание – это *состояние*, пребывание в Божьем благоволении – это *состояние*. Следовательно, бесполезно показывать, что вера в писании связана с оправданием, или с благоволением Бога. Как это связано с новым рождением, с омовением от греха? Вот в чем вопрос. Крещение *является* актом, исходным актом, и ничем более, а следовательно, подходящим спутником внутреннего исходного акта, такого как возрождение. Тогда как вера, хотя и является актом, но также она *есть* и нечто помимо акта, это постоянное расположение, и, следовательно, она устроена более подходящим образом, для того чтобы сопутствовать неизменному состоянию. И далее, повторяюсь, акт оправдания ясно приписывается крещению как прямому средству; приписывается ли он где-либо вере? Анания обяывает апостола Павла креститься и *омыть* свои грехи; но в уже процитированном мною месте говорится: «верую вы тверды». Сказано ли нам где-либо *стать* твердыми с помощью веры, как мы *являемся* твердыми с помощью нее? Говорится ли хоть раз, что вера смывает грехи, как крещение? Что она дает новое рождение, как крещение? Что она *начинает* ту новую жизнь, которую она без сомнения *поддерживает*, что она *приобретает* то, что несомненно *удерживает*? Молчание писания на этот счет особенно примечательно в виду того обстоятельства, что столь многие высочайшие дары – освящение, вечная жизнь и воскресение тела – в писании *действительно* связываются с верой; все, кроме нового рождения; все, кроме первого шага, а он, как сказано в других местах, должен совершаться через крещение.

Однако на это могут возразить, что фактически вера предшествует крещению; люди не крестятся, пока они не верят; каково бы тогда не было предназначение веры, она обладает этим предназначением независимо от крещения; и если она является орудием оправдания, то не благодаря крещению. Я отвечу, что, хотя вера приходит до кре-



щения, все же до крещения она является не орудием оправдания, но лишь одним из ряда качеств, необходимых, чтобы быть оправданным. В Писании ничего не сказано о вере до крещения, чего не сказано о покаянии или о решимости вести новую жизнь, которые также являются необходимыми условиями, вкупе с верой, для крещения. Однако прежде крещения она, равно как и они, лишена «полезной» силы, лишена жизни в глазах Бога, в том, что касается нашего оправдания. После всех этих, как можно их назвать, приготовлений, но не в и не через них, приходит благодать Евангелия, встречающаяся, не действующая вместе с ними, в отдельном процессе и спустя время. «А тем, которые *приняли* Его», говорит евангелист, *верующим во имя Его, дал власть стать чадами Божиими* (Ин. 1:12). Их вера была *приходом*, но является ли приход *орудием* бедняка, получающего милостыню, или, скорее, необходимым предшествующим шагом? Подобна ли она руке принимающей или руке дающей? Верующие, говорит апостол Иоанн, родились от Бога, но он говорит не «все, кто веруют в Него, они, *ipso facto*, родились от Бога», а «тем, которые *приняли* Его», *дал власть* родится вновь». В процессе был промежуточный шаг, и этим шагом было принятие в Его Церковь или Царствие. Вера, таким образом, не должна называться новым рождением до тех пор, пока не будет доказано, что так утверждает писание; и поэтому в протестантских школах и на приходах мы так много слышим про «*постыжение*», «*применение*», «*принятие*», «*вовлечение себя в*» Христа через веру, – слова, которых нет в Писании, и *вместо* слов Писания, которые найти невозможно.

Но в ответ на это могут настаивать, что рассматривать веру, сперва как условие, затем как орудие оправдания, а крещение как средство превратить первое во второе, – произвольно и неестественно; что на самом деле это та же ошибка, которую я указал по другому поводу тем, кто придавал два смысла слову *праведный*, чтобы уклониться от трудностей, стоящих перед определенной их теорией. Ответ на это очевиден: я возражал против придания двух *смыслов* слову *праведный*, поскольку это неразумно, однако я приписывал слову вера не два *смысла*, а два *предназначения*. Почему неразумно считать, что, как и все, что у нас есть, и все, что мы суть сами, возвышено крещением, так и предназначение веры тоже возвышается крещением? Что поскольку вера обновляется в знании, когда Христос открывается как Объект, она также должна обновиться в силе, когда Христос сообщается как Дух? Что, поскольку ее проявления в Законе и Евангелии так различны, одаренность ею также должна быть разной? Что когда она изменила свой характер, она также должна изменить свою функцию? Разумеется, это вовсе не странно, что вера, будучи благодатью, должна совершать больше, чем вера, будучи лишь добродетелью человека; будучи живой больше, чем когда она «желает» без того, чтобы



«сделать». Скорее, странно, что вера до крещения, как вера темничного стража, полная страха и смятения, или вера его домашних, смутная и притупленная, эта немощная, болезненная, неустойчивая, судорожная, бездейственная вера, должна приниматься как условие, если только человек не «принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет». Странно, что начало веры может делать великие вещи, хотя она и ничто, пока Христос не возродит ее, и что, приходя ко крещению, она находится в точке избавления от себя и сокрытия в Нем. Она приходит к источнику жизни, чтобы ее сделали живой, как сухие кости в видении пророка были собраны вместе в приготовлении к оживляющему их дыханию Бога; и он, «творящий все новое», и принимающий в себя, и уподобляющий себе все, что есть «на небесах и на земле», делая грешников праведниками, их личности «радостными», их труды «благоприятными», а их подаяния не просто «памятной», но «благоухающей жертвой», он через свое присутствие обращает условие обретения благоволения в средство его удерживать и наслаждаться им.

Таким образом, вера оправданного поддерживает и оберегает его оправдание; вера грешника приготавливает путь для его оправдания. Сперва это условие, а затем орудие, важность ее предназначения меняется вместе с ее характером. Однако есть точка зрения, относительно которой и ее характер, и ее предназначение всегда одинаковы, равно как одинаково и ее отношение к оправданию. Обратив на это внимание, я закончу.

*Пер. с англ. и коммент. А.С. Мишуры*

## Ф ИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: ВЕЧНЫЕ ТЕМЫ, КЛАССИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ, НОВЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

**Беляев Максим Александрович** – кандидат философских наук, доцент. Воронежский государственный университет. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, Университетская пл., д. 1; e-mail: yurist84@inbox.ru

Настоящая работа представляет собой рецензию на очередной выпуск международного альманаха «Философия религии»<sup>1</sup>, подготовленный Институтом философии РАН при поддержке *Society of Christian Philosophers*. Тексты, составляющие альманах, оцениваются с точки зрения их оригинальности, информативности, научной новизны и обоснованности. Рецензент стремится быть объективным, обращая внимание как на достоинства представленных в тексте философско-богословских позиций, так и на неминуемые в подобных случаях недостатки, имеющие как объективные (например, невозможность адекватного перевода понятий на русский язык), так и субъективные причины.

**Ключевые слова:** философия религии, религиозоведение, аналитическая теология

## PHILOSOPHY OF RELIGION: ETERNAL QUESTIONS, CLASSICAL TEXTS, NEW INTERPRETATIONS

**Maxim Belyaev** – PhD in Philosophy, assistant professor. Voronezh State University. 1 Universitetskaya sq., Voronezh, 394036, Russian Federation; e-mail: yurist84@inbox.ru

This is a review of the fifth issue of the international almanac “Philosophy of Religion”, prepared by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences with the support of the Society of Christian Philosophers. The texts composing almanac are evaluated from criteria of their originality, informativeness, scientific novelty and justifiability. The reviewer seeks to be unprejudiced, paying attention both to the merits of the philosophical and theological positions presented in the text, and to imperfections, which are generated by objective and subjective conditions.

**Keywords:** philosophy of religion, religious studies, analytic theology

Новый (пятый по счету) выпуск международного альманаха «Философия религии», осуществленный усилиями сотрудников Института философии РАН при поддержке *Society of Christian Philosophers*, включает тексты, различные по функциональному предназначению, но охваченные единой тематикой. В структуру альманаха (и это уже сложившаяся традиция) входят четыре раздела. В первый раздел «**Философия и мистический опыт: современные подходы и исторические контексты**» были включены материалы одноименной международной научной конференции, организованной сектором философии религии Института философии и проходившей 22–24 мая 2014 г.

<sup>1</sup> Философия религии: альманах 2014–2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука – Вост. лит., 2015. 590 с.





ФФ

**Ф**ИЛОСОФИЯ  
**Р**ЕЛИГИИ

Альманах

2014–2015

В статье М. Стобера «Размышления о процессах и проблемных аспектах мистической созерцательной медитации» рассматриваются различные взгляды на христианскую медитацию на примере молитвы сосредоточения. Автор излагает концепцию Эвелин Андерхилл, сопоставляя ее с буддийскими описаниями «успокаивающего умозрения» (*саматха випассана*). Стобер отмечает, что параллели между этими подходами кажутся довольно значительными, т. к. в обоих случаях практикующий начинает осознавать свои чувства и мысли, настойчиво возвращать отвлекающееся внимание к некоторой точке концентрации, обучаясь в итоге

освобождению от мыслительной привязанности к разного рода психическим процессам. Особое внимание автор уделяет сравнению религиозных медитативных практик с когнитивной терапией (*Mindfulness Based Cognitive Therapy*), генеральной целью которой является изменение нелогичных или нецелесообразных мыслей и убеждений человека, а также некоторых стереотипов его мышления и восприятия. Христианские и буддийские практики, пишет Стобер, могут быть признаны немедикаментозным терапевтическим ответом на стресс, тревогу, депрессивное настроение, навязчивые мысли, злоупотребление психоактивными веществами, суицидальное поведение. Далее в работе упоминаются препятствия и психологические риски, обычно возникающие на пути от созерцаний к покою и мистическим переживаниям. Автор, дабы осмыслить эти препятствия (и способы их преодоления), привлекает теории трансперсональной психологии, что выглядит нетривиально и интригующе.

Работа Р. Дж. Хорнбека и Р. Сирса «Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта» знакомит читателя с когнитивным религиоведением – новым междисциплинарным направлением, объясняющим с помощью средств и методов когнитивных наук специфику религиозного мышления и поведения. Авторы систематизируют принципы когнитивного религиоведения (неприятие абсолютного культурного релятивизма, наличие надкультурных ментальных инструментов, определяющих и ограничиваю-





щих религиозное мышление, опыт и самовыражение и т. д.), описывают его методологический арсенал и проблемные поля. Надо заметить, предмет когнитивного религиоведения удивляет неискушенного читателя широтой, ведь привычно думать, что религиоведение занято лишь объяснением феномена веры. Однако когнитивное религиоведение интересуется и детской религиозной психологией, и магией в ее соотношении с религией, а также ритуалами и мифологемами, влияющими на обыденное сознание. Работа интересна и обширной библиографией, благодаря которой в названной области исследований гораздо легче ориентироваться.

Статья А.Р. Фокина «"Парадигма Августина" ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока» посвящена духовно-интеллектуальному восхождению человеческой души к Богу. По словам автора, именно Аврелий Августин впервые теоретически осмыслил этот процесс, предложив его трехчастную модель (внешний, внутренний и высший этапы). Однако он был не одинок: аналогичные соображения встречаются в греческой патристической и ранневизантийской богословской мысли. Центральная исследовательская гипотеза, с помощью которой автор стремится объяснить близость подобного рода моделей, состоит в том, что в данном случае мы имеем дело с рецепцией христианскими авторами неоплатонических идей (в частности, идеи о способности человеческой души к самопознанию), нашедших свое отражение в сочинениях Отцов-каппадокийцев, Максима Исповедника и пр.

В работе Д. Брэдшоу «Божественная Литургия как мистический опыт» традиционному пониманию мистического как сугубо индивидуального и сверхчувственного противопоставлена иная концепция, лучше даже сказать – другая онтологическая интуиция, сохранившаяся, как утверждает автор, в восточном православии. Православный взгляд на таинства и обряды Церкви таков, что мистицизм здесь характеризует множество форм коллективного опыта, что резко расходится с традиционным (философским) пониманием мистицизма как единства невыразимости, интуитивности, кратковременности и пассивности (У. Джеймс). Пользуясь тем фактом, что философия по-разному трактует опыт (и степень его сверхчувственности, когда речь заходит о мистике), автор приводит убедительные аргументы в поддержку надындивидуального понимания мистицизма; он обращается к историкам греческой народной религии, Платону, Оригену, а также современным исследователям в области литургического богословия. Итоговый тезис – Литургия есть корпоративное действие, в котором индивид принимает участие, более или менее адекватно играя свою роль – выглядит небесспорным, полемически заостренным и призывает читателя к дальнейшим, теперь уже самостоятельным размышлениям.



Статья К.В. Карпова «*Lectio divina, meditatio, oratio, contemplatio* как базовые категории средневековой духовности» посвящена духовным практикам чтения и осмысления Св. Писания. Автор утверждает, что средневековое понимание духовности следует считать теоцентричным и близким к дискурсу богословия в отличие от современного понимания, где духовность есть не более чем категория нравственности. При этом поведенческий идеал для средневекового индивида не является ни самым трудным, ни самым желанным, более важной считается возможность испытать определенные переживания, распознаваемые как опыт божественного присутствия. Незамутненное и концентрированное состояние ума, пишет К.В. Карпов, есть хотя и не достаточный, но безусловно необходимый компонент всякой духовной практики, и здесь различия между православием и католичеством не столь значительны, как это обычно полагают.

В работе У. Дж. Уэйнрайта «Аффективная ареопагитическая традиция в средневековой Северной Европе» продемонстрировано, что распространенная в современной философии религии типология мистицизма (У. Стэйс, Р. Зэнер) не является единственно возможной. Более того, в некотором смысле она весьма ограничена, т. к. не учитывает формы духовной активности, связанные с чувством любви, наивысшей точкой которой выступает слияние человека с Богом (не на метафизическом, а на феноменологическом уровне, т. е. не устранение различий по природе, а тождество, непосредственно данное сознанию верующего). Учитывая, что подобного рода монистический опыт может встречаться в различных религиях, автор ставит себе довольно серьезную философскую задачу – выявить *differentia specifica* христианского опыта. Дабы решить эту задачу, Уэйнрайт привлекает методы аналитической философии (хотя сам об этом не упоминает). Внимательное прочтение статьи позволяет думать, что результаты, предлагаемые автором, не окончательны по своему содержанию, и работа в этом направлении может быть продолжена.

В статье В.К. Шохина «Русская духовно-академическая философия религии и религиология Фридриха Шлейермахера» представлен сюжет из истории русской духовно-академической традиции второй половины XIX в. Надо признать, что традиция эта сегодня изучается весьма слабо и фрагментарно, так что каждое новое исследование, вне зависимости от масштабов и поставленных задач, уже являет собой несомненное благо и заслуживает всяческого одобрения. Автор весьма подробно рассматривает критику взглядов Шлейермахера в сочинениях В. Кудрявцева-Платонова и его последователей, затем выявляет многообразие оценочных суждений по поводу шлейермахеровской религиологии, отмечая, что критико-апологетический настрой русских богословов скорее повредил, нежели помог им правильно оценить эволюцию взглядов немецкого мыслителя. Работа В.К. Шохина читается



с интересом, хотя и не является простой, сам же текст смотрится как часть некоего более глобального труда, и если таковой в будущем появится, можно надеяться, что читатели воспримут его благосклонно.

Работа Т.В. Малевич «Исследования мистицизма и мистического опыта в советской и постсоветской России» посвящена тем способам концептуализации мистического, которыми пользовались советские религиоведы (в той мере, понятно, в которой вообще было позволено изучать опыт подобного рода в то время). Несмотря на то, что автор интересуется лишь общим теоретическим осмыслением мистики, а не анализом конкретных направлений в рамках существующих традиций, ход рассуждений выглядит убедительно, а выводы кажутся обоснованными. Главный итог: по мнению Т.В. Малевич, в советском религиоведении понимание мистического отличалось известной гомогенностью и было скорее плоским, нежели объемным. Причина тому – господствующие философские установки диалектического материализма, понимание познания как отражения объективной действительности, оценка мистического опыта как искаженной формы психической активности, чьи детерминанты выносились строго за пределы индивида.

Исследование П.Б. Михайлова «Духовное чтение как мистический опыт» интересно тем, что содержит объединенные общим замыслом культурологические, богословские и эпистемологические сюжеты, что не часто встретишь в философских работах ввиду сложности или метода, или поставленных задач. Автор рассматривает исторические судьбы понятия «мистический опыт», а затем на материале практик чтения в древнем христианстве (в работе они тщательным образом классифицированы) показывает закономерности формализации мистики. Наиболее важная мысль из тех, к которым автор приходит в итоге, состоит в том, что духовное чтение никогда не ограничивается герменевтическими процедурами, прилагаемыми к тому или иному тексту – это всегда еще и личный опыт читающего, опыт «перемены ума», экзистенциального переворота, обновления души.

Второй раздел альманаха под названием «**Дискуссионное поле**» содержит интересные и довольно глубокие обзоры различных теологических и религиоведческих споров. Так в тексте К.М. Антонова предлагается критический анализ дискуссии вокруг коллективной монографии «"Наука о религии", "научный атеизм", "религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в.». Работа В.К. Шохина посвящена сакраментологической полемике янсенистов с иезуитами и ее актуальности для осмысления евхаристической практики в Русской Православной Церкви.

В третьем разделе альманаха «**Переводы классики**» читателю предлагаются переводы ранее не введенных в научный оборот (в отечественном религиоведении) текстов. Каждый перевод снаб-



жен вступительной статьей в формате комментария, при этом содержание данных статей соответствует высоким научно-исследовательским стандартам, так что в определенном смысле мы здесь имеем дело с чем-то большим, нежели вторичные поясняющие тексты. Здесь опубликованы переводы послания Аврелия Августина к Павлине «О видении Бога» (А.Р. Фокин, И.В. Пролыгина), раздела «Ньяяманджари» Джаянты Бхатты (В.К. Шохин), пролога к «Бревилековиуму» Бонавентуры и его же комментариев на «Сентенции» Петра Ломбардского (К.В. Карпов), работ И.Г. Фихте «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» и Ф.К. Форберга «Развитие понятия религии» (А.К. Судаков).

В четвертом и заключительном разделе альманаха **«Рецензии и размышления над книгами»** вниманию читателя предлагаются развернутые и основательные отзывы на теологические и религиоведческие исследования, опубликованные в российских издательствах в последние годы. А.М. Гагинский рассматривает комплекс работ Г.В. Хлебникова по античной философской теологии, А.Р. Фокин комментирует изданные под редакцией В.В. Петрова исследования по истории платонизма, И.А. Кошелев представляет содержательный отзыв на монографию Ж.П. Хиринга о Гуго Гроции как апологете христианства, И.Г. Гаспаров комментирует вышедшую в серии «Философская теология: Современность и ретроспектива» антологию текстов Алвина Плантинги – крупнейшего представителя аналитической философии религии. Повторимся, рецензии выполнены на высоком научном уровне, пока их читаешь, заметно, что авторы не просто компетентны в том, о чем пишут – ведь можно что-то знать, а при этом не любить – но и с живым интересом вступают в заочную полемику с теми философами, чьи сочинения им довелось анализировать.

Подводя итоги этому краткому обзору, хочется заметить, что очередной выпуск альманаха «Философия религии» кажется не просто интересным, но и чрезвычайно полезным для читателей во многих отношениях. С его помощью можно сориентироваться в многообразной исследовательской литературе по таким крупным темам, как мистический опыт и духовные практики, познакомиться с малоизученными страницами истории религиоведения. Некоторые из представленных в альманахе текстов буквально представляют собой образцы узкотематических исследований с хорошо отрефлексированными целями и задачами и удачно выбранной методологией. Думается, альманах можно рекомендовать к изучению и студентам философских специальностей, особенно при изучении таких стандартных дисциплин, как «Религиоведение» и «Философия религии».

И авторам, и составителям альманаха хочется выразить искреннюю благодарность за их труды и пожелать не останавливаться на достигнутом.

## ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА: РАЗУМ В БОРЬБЕ ЗА БОГА

**Горбатова Юлия Валерьевна** – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: jgorbatova@hse.ru

Настоящая работа представляет собой рецензию на книгу Стивена Т. Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства». В рецензии рассматриваются методологические, методические, логические и онтологические достоинства и недостатки данной книги. Также учитываются и особенности, связанные с переводом книги на русский язык. Анализ ведется не в хронологическом (глава за главой), но в содержательном (тематическом) порядке, что дает возможность читателю быстро ознакомиться с теми темами и проблемами, которые интересуют его в первую очередь.

**Ключевые слова:** Бог, доказательство, аналитическая теология, философия религии

## THEISTIC PROOFS: MIND FIGHTS FOR GOD

**Yulia Gorbatova** – PhD in Philosophy, assistant professor. National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitkaya St., Moscow, 101000 Russian Federation; e-mail: jgorbatova@hse.ru

This work is a review of the book by Stephen T. Davis “God, Reason, and Theistic Proofs”. The author discusses some methodological, logical and ontological advantages and disadvantages of this book as well as some features related to the translation of the book into Russian. The analysis is presented here not in chronological (chapter by chapter), but in a thematic order that enables the reader to get quickly acquainted with topics and problems considered in the book.

**Keywords:** God, proof, analytic theology, philosophy of religion

Книга Стивена Т. Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства» впервые была опубликована в 1997 г. На русском языке – в 2016. Книга состоит из введения и десяти глав. В первой главе речь идет об определении теистического доказательства; в главах 2, 4, 6, 7 и 8 – разбираются различные виды теистических доказательств, в главах три и пять рассматривается отношение теистических доказательств к реализму и фундаментализму соответственно; в девятой главе обсуждаются альтернативы классическим доказательствам, десятая представляет из себя развернутое заключение. Но обо всем по порядку.

### Методологические разделы: введение и глава 1. Что понимается под теистическим доказательством?

Дэвис не тратит много времени на введение, лишь кратко описав предысторию вопроса и указав свою основную задачу: представить заинтересованному читателю весомые теистические доказательства. Действи-



ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

современность и ретроспектива

ФЛ

БОГ, РАЗУМ  
И  
ТЕИСТИЧЕСКИЕ  
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Стивен Т. Дэвис

тельно, идея доказательства бытия Бога имеет долгую историю, в которой были и свои взлеты, и свои падения. Интерес к проблеме также то пропадал, то вновь возрастал. Описывать все предшествующие этапы – значило бы написать другую книгу – книгу по истории доказательства бытия Бога, а не о самих доказательствах.

Происходящее в философии религии в настоящий момент интересует Дэвиса больше, чем предшествующие периоды. Мы сейчас снова находимся на этапе повышенного интереса философов к различным теологическим вопросам. Специфика этого момента в том, что теологические вопросы рассматриваются в рамках аналитической традиции, где

проблемы языка всегда имели большое значение. Отсюда интерес именно к лингвистическим и логическим аспектам теологии: определение Бога, его атрибутов, доказательств его существования.

Не стану скрывать, что, на мой взгляд, **первая** глава – одна из самых замечательных в книге. Дэвис ставит в ней несколько пропедевтических вопросов, которые, как правило, игнорируются как несущественные или как будто бы уже решенные:

- 1) что доказывается?
- 2) как доказывается?
- 3) зачем доказывается?
- 4) почему доказывается?
- 5) какова польза (в чем смысл) такого доказательства?

Отвечая на первые два, Дэвис стремится дать определения базовым терминам: «умозаключение», «Бог» и некоторым другим. Нельзя сказать, что все предложенные им определения хороши. Так, сказать, что «под “Богом” я понимаю теистического Бога. То есть, <...> единственный в своем роде, вечный, всемогущий, всеведущий и личностный дух, который сотворил небеса и землю, содействует спасению людей» [Дэвис, 2016, с. 20], не означает дать определение. Перед нами скорее описание, чем результат строгой логической процедуры придания точного смысла языковому выражению. С другой стороны, большего ожидать и не приходится: дать строгое определение термину Бог – задача вряд ли выполнимая.



В других случаях Дэвис, напротив, руководствуется классическими определениями, которые, однако, не в ходу у русскоязычной публики, так что действительно требуют пояснения. Для российской логической традиции привычно говорить о правильных и неправильных умозаключениях<sup>1</sup>. Правильными считаются те, где между посылками и заключениями имеет место отношение логического следования (всегда, когда посылки истинны, заключение тоже истинно), неправильными – те, где такого отношения нет. Для западной аналитической традиции характерно разделение правильных умозаключений на две подкатегории: *valid* и *sound*. Валидными считаются те, которые мы привыкли называть правильными, а убедительными (прочными, надежными) – те, которые не только формально верны (валидны, сохраняют отношение логического следования), но и посылки которых *уже* являются истинными.

Тут как раз возникает, пожалуй, одна из основных сложностей для последующего прочтения: авторы перевода не придали должного значения российской традиции и правильные умозаключения в переводе стали *валидными*, а убедительные (прочные, надежные) – *правильными*. Это непривычное прочтение терминов потребует от читателя дополнительных усилий, чтобы в дальнейшем не путаться в видах умозаключений и удерживать мысль Дэвиса.

Дэвис также предлагает дополнительно различать формальную (логическую) и неформальную (риторическую) валидность. В конечном итоге, с его точки зрения, «хорошее или **успешное теистическое доказательство** удовлетворяет следующим условиям: 1) оно формально валидно; 2) оно неформально валидно; 3) известно, что посылки доказательства вероятнее их отрицаний» [Дэвис, 2016, с. 28–29].

По мнению Дэвиса, доказывают существование Бога **затем**, чтобы выдвинуть хорошие рациональные основания для веры в него, и **потому** исходят из нескольких вполне рациональных предположений (презумпций): 1) мир имеет рациональную структуру; 2) реалистическая концепция истины (в отличие от когерентной или прагматической) является верной; 3) можно сформировать ясное и отчетливое представление о Боге; 4) философия может приводить к истинному знанию.

Здесь я не во всем готова согласиться с Дэвисом. На мой взгляд, пп. 2 и 4 необязательны для тех, кто по тем или иным причинам интересуется возможностью (или даже совершает усилия в направлении) доказательства бытия Бога. Эти пункты важны в первую очередь для тех, кто не только доказывает, но и верит в существование Бога (т. е. для теистов в первую очередь). Если же интересы чисто философские, вера значения не имеет: важны только языковые или логические аспекты возможности такого доказательства<sup>2</sup>. В таком случае предположения 2 и 4 могут быть и иными.

<sup>1</sup> Речь только о дедуктивных умозаключениях.

<sup>2</sup> Сюда же относится знание о современном состоянии науки (что важно, например, для успешности космологического аргумента).





Что касается **пользы** от успешного теистического доказательства, Дэвис видит ее в следующем: 1) теисты используют свои рациональные способности, чтобы прийти к вере в Бога; 2) таким образом демонстрируется рациональность веры.

Отмечу, что такая польза опять же релевантна лишь для уже верующих теологов и философов, занимающихся данной проблематикой. Неверующие философы могут преследовать совсем иные цели при попытке построения успешного теистического доказательства (например, проверка онтологии на возможность допустить противоречивые объекты; поиск пределов выразимости языка и пр.).

Первая глава представляется мне чрезвычайно полезной и методологически, и психологически: с одной стороны, в ней получили предварительное разъяснение все базовые термины, сформулированы цели и задачи исследования; с другой стороны, она настраивает на верный тон – академической выразительности и логической корректности.

## **Мета-аналитические разделы: главы 3 и 5. Теистические доказательства, религиозный реализм, религиозный анти-реализм и фундаментализм**

В этих главах рассматриваются те общие подходы и предпосылки, которые предшествуют и сопровождают саму идею доказательства бытия Бога. С методологической точки зрения они, судя по всему, очень важны для скрупулезного и последовательного анализа, как его представляет Дэвис. Мне, однако, не показалось, что настрой этих глав вполне соответствует общей направленности книги. Или, более мягко, эти главы сужают круг аудитории от общего числа тех, кто заинтересован в вопросах рационального обоснования бытия Бога до числа тех, кто не критически относится к идее действительного существования Бога в том смысле, какой Дэвис приписывает этому понятию в первой главе своего исследования.

Скажем прямо, не думаю, что книга бы пострадала, если бы третьей главы в ней не было вообще: она целиком посвящена спору религиозных анти-реалистов и религиозных реалистов. Здесь, как и везде, Дэвис предлагает тщательный анализ таких базовых для спора понятий, как «реализм» и «анти-реализм». При этом он отмечает некоторую понятийную асимметрию между употреблением двух этих терминов. С одной стороны, анти-реалисты – это, по большому счету, те, кто считает, что Бог не существует в действительности. С другой стороны, реалисты – это те, кто полагает, что *«существование Бога*





*никак не зависит от того, что люди думают о Боге или каких верований придерживаются о Нем, и что Бог существует» [Дэвис, 2016, с. 80]. Во втором случае, видимо, подразумевается, что существует в действительности.*

Далее Дэвис «сталкивает лбами» Ансельма и Дэви Зефаниа Филиппса – американского профессора, философа религии, сторонника взглядов Витгенштейна. Признавая, что интерпретация идей обоих авторов – дело чрезвычайно сложное, Дэвис тем не менее пытается в реконструируемом «диалоге» показать несостоятельность похода Филиппса. Результатом спора является, по мнению самого автора, разъяснение и утверждение позиций религиозного реализма. В то же время религиозные анти-реалисты как будто бы выглядят непоследовательными: признавая несуществование Бога *in se*, они якобы в то же время настаивают на необходимости (или, по крайней мере, ценности) некоторых религиозных практик, повышающих моральный и духовный уровень людей.

Честно говоря, я не вижу никаких оснований для того, чтобы: 1) сводить мнение всех анти-реалистов именно к такой комбинации – отрицание существования Бога, но необходимость религиозных практик; 2) сводить представление о морали и духовности к религиозным (еще уже – христианским) ценностям.

Таким образом, эта глава будет полезна тем, кто верит в Бога и хочет убедиться, что его вера рациональна и последовательна, в то время как представления тех, кто в Бога не верит, сомнительны и полны неясностей. Если же читатель не является верующим или настроен читать текст критически, к этой главе стоит отнестись с осторожностью: ее более характеризует религиозный пафос, нежели последовательность и академизм.

В свою очередь, пятая глава посвящена разбору такой важной, по мнению Дэвиса, идеи как фундаментализм. Изменяя своей постоянной привычке с самого начала давать или несколько предварительных, или окончательное корректное определение важных для последующей главы терминов, автор обещает рассказать о том, что такое фундаментализм, позже, а пока задуматься о том, что у наших убеждений помимо очевидных есть такие глубокие основания, что мы даже не замечаем, что они у нас есть – настолько они глубоки. Неловкость заключается в том, что никакого определения фундаментализма в главе так и не будет дано. Ближайшее, что мы сможем найти – это «основная эпистемологическая интуиция фундаментализма», сформулированная на основе идей Алвина Платинги. Итак, «интуиция» заключается в следующем: «чтобы быть рациональными, верования должны быть основаны на хорошем доказательстве. То есть верование является рациональным, если и только если оно является фундаментальным, т. е. собственно базовым, или



же оно представляет собой нефундаментальное верование, основанное или поддерживаемое собственно базовым верованием» [Дэвис, 2016, с. 121]<sup>3</sup>.

Как и всем (это сугубо мое личное мнение), Дэвису не идет на пользу обращение к идеям Платинги. Последний – совершенно удивительный автор, умеющий под видом порядка внести хаос практически в любой вопрос. Успешно создавая видимость классификаций и систем определений, он мастерски запутывает своего читателя настолько, что часто искренне начинаешь верить тому, что действительно какие-то идеи как будто бы становятся яснее. Однако стоит остановиться и критически охватить общую картину происходящего, как морок спадает и остается ощущение глубокого неудовлетворения от открывшейся картины лишь усугубившегося беспорядка.

Итак, в общем и целом глава посвящена ответу на эвиденциалистское возражение фундаментализма: вера в Бога не может быть рациональным верованием (мнением). Дэвис последовательно рассматривает сначала аргументы Платинги против классического фундаментализма, а затем выдвигает свои – против фундаментализма самого Платинги. Тем не менее Дэвис не считает, что какие-либо концепции, отличные от фундаментализма, могут послужить опорой для обоснования рациональности религиозной веры: «Мое собственное твердое убеждение заключается в том, что если мы откажемся от фундаментализма, то в эпистемологии “всё допустимо”<sup>4</sup>. То есть, люди смогут неуязвимо защищать любого сорта нелепые утверждения и теории, показывая либо то, что они совместимы со всеми остальными утверждениями <...>, либо то, что вера в них помогает производить полезные с практической точки зрения следствия <...>. В самом деле, если в эпистемологии “все допустимо” <...>, то надобность в теистических доказательствах отпадает. Каждый может рационально верить в Бога и, возможно, даже *знать*, что Бог существует, просто искренне веря в существование Бога <...>. Равным образом другие люди могут знать, что Бога *не* существует» [Дэвис, 2016, с. 139–140].

Не думаю, что вывод, который делает Дэвис, обязательно должен быть столь радикален и безнадежен. Кроме того, нельзя отказывать какой-либо концепции в верности лишь на том основании, что последствия выглядят неприемлемыми для автора лично. И, так же, как и в главе третьей, проблемы, которые видит Дэвис для доказательств бытия Бога, встают только в том случае, если мы серьезно намерены доказывать существование Бога не философов, но теологов. Для су-

<sup>3</sup> Чтобы текст воспринимался проще, хотелось бы, конечно, видеть термин *belief* в переводе как «мнение», что сняло бы лишние теологические коннотации, возникающие при переводе этого слова как «верование».

<sup>4</sup> [Meynell, 1993, p. 92].



губо академических исследований отказ от фундаментализма не отменит задачу как таковую, но добавит новые аспекты к возможным подходам ее решения.

### **Логико-исторические разделы: главы 2, 4, 6 и 7. Онтологическое и космологическое доказательства, доказательства от замысла и через религиозный опыт**

В этих четырех главах Дэвис предлагает собственную реконструкцию классических аргументов, а также реконструкцию классических же возражений на каждый из них, после чего предлагает свои ответы на каждое из возражений. Все эти реконструкции подробны и интересны, но я буду здесь пересказывать их подробно.

На то имеются две причины: логическая и психологическая. Во-первых, кратко излагать доказательства – дело неблагодарное. Требуется тщательное и вдумчивое изучение каждого шага, чтобы дать корректную оценку и ему в отдельности, и доказательству в целом. Во-вторых, такой сжатый и безыскусный пересказ лишил бы читателей удовольствия полного погружения в процесс доказательства при последующем прочтении книги. Так что я лишь еще раз отмечу, что эти главы представляют несомненный интерес с двух точек зрения: и с исторической – в плане реконструкции интуиций и исходных определений; и с логической – в плане реконструкции хода доказательства.

### **Логический раздел: глава 8. Прочие теистические доказательства**

На мой взгляд, эта глава – самая интересная из всего, что есть в книге. Здесь Дэвис предлагает рассмотреть «второе» онтологическое доказательство (доказательство о *необходимом* существовании Бога), «общее» космологическое, моральное доказательство и космологический аргумент Калам.

Общее космологическое доказательство Дэвис так называет потому, что «не нашел ни одного философа, которому я мог бы приписать именно эту версию, хотя ясно, что оно имеет родственные связи со всеми космологическими доказательствами из XVIII столетия» [Дэвис, 2016, с. 199]. В некотором смысле перед нами – реконструк-



ция идеи, а не частного доказательства. Здесь Дэвис ставит целью и вполне убедительно показывает, что «общее» космологическое доказательство скрывает в себе одну из тех ошибок, которые я в начале рецензии назвала «риторическими». Какую именно – уточнять не буду, чтобы сохранить интригу для тех, кто планирует прочитать книгу.

Рассматривая моральное доказательство, Дэвис не отрицает, что оно не является доказательством в полном смысле этого слова и круг его применения очень ограничен.

Иного мнения он придерживается относительно каламической версии космологического аргумента. Дэвис тщательно анализирует одну из новейших и, без сомнения, самую известную версию этого аргумента, принадлежащую перу Уильяма Лейна Крейга, американского философа-аналитика. Дэвис заключает, что в настоящий момент эта версия аргумента наиболее близка к тому, чтобы стать успешным вариантом теистического доказательства.

Теперь о том, почему эта глава представляется мне самой ценной. Именно здесь, в виде «второго» онтологического доказательства, Дэвис предлагает свою собственную версию онтологического аргумента. Она небыдупречна с логической точки зрения. Однако аргумент явно отличается от всех версий, которые предлагались другими авторами, рассуждавшими о необходимом существовании Бога, и безусловно представляет интересный объект для анализа и сравнения с другими вариантами доказательства.

## **Практический раздел: глава 9. Альтернативы теистическим доказательствам**

Девятая глава посвящена разбору «волюнтаристских» «доказательств» существования Бога: знаменитому пари Паскаля и аргументу У. Джеймса.

Кратко изложив суть пари Паскаля, Дэвис со свойственной ему тщательностью разбирает четыре возражения, о которые оно разбивается. Принять такое пари означает пренебрежительное отношение к Богу и интеллектуальной бесчестности. Кроме того, невозможно принудить себя верить во что-либо. Ко всему прочему, богов может быть «множество», и тогда смысл принимать пари просто теряется. Подытоживая, Дэвис указывает на существенную ограниченность пари Паскаля, перечисляя условия, которым должен удовлетворять интеллектуальный запрос того, кто все же решится принять пари Паскаля.

Разбирая принцип Джеймса о праве верить в интеллектуально неопределенной ситуации, Дэвис редуцирует результат Джеймса к более простому, но, как он считает, достаточному для того, чтобы аргумент



продолжал работать. Собственно, «право верить», согласно Дэвису, возникает тогда, когда мы стоим перед необходимым выбором (альтернативы исчерпывают все возможные варианты) и у нас нет никаких рациональных оснований, чтобы предпочесть одну альтернативу другой. Уменьшая количество критериев, Дэвис тем самым расширяет область применения «права верить» далеко за рамки вопроса о религиозной вере. Это удивительно, поскольку везде раньше он, как мне показалось, напротив, стремился редуцировать общеполитические вопросы к сугубо теологическим аспектам.

Реконструировав и обновив аргумент Джеймса, Дэвис перечисляет классические контраргументы. Три из них он считает слабыми, один – сильным. Серьезным признается возражение, утверждающее, что аргумент Джеймса эквивалентен идее верить в желаемое. Дэвис отвергает и это возражение и подытоживает, заключая, что Джеймс, по сути, поставил под вопрос принцип рациональности. Отмечу, что все возражения отвергают на основании «полной» версии аргумента, принадлежащей самому Джеймсу: «усеченная» версия Дэвиса пропускает все эти возражения в той или иной степени.

Отдельного упоминания заслуживает принцип рациональности («принцип Рассела» по Дэвису), который гласит, что в любой ситуации, когда есть разумный выбор, человек должен совершать этот разумный выбор в пользу наиболее обоснованного решения. Дэвис принимает этот тезис безоговорочно. Однако проблема заключается в том, что в настоящий момент наука уже не склонна рассматривать человека как рационального агента по преимуществу: биология (нейробиология в частности) и психология убедительно демонстрируют, что человека с большой натяжкой можно назвать рационально действующим субъектом. Как правило, человек действует без интроспективного анализа, но даже если и пытается быть рациональным, многие мощные биологические механизмы внутри самого человека довольно успешно противостоят этому намерению. Казалось бы, это благоприятное время для аргумента Джеймса. Однако полагаю, что дело обстоит с точностью до наоборот: мы совершаем эмоциональный выбор гораздо чаще и, к сожалению, не пользуясь «правом» его сделать, а искренне заблуждаясь, что делаем выбор свободно и рационально.

## Теологический раздел. Глава 10. Общее заключение

В последней главе своей книги Дэвис не подводит итоги всей работы в общепринятом смысле этого слова. Здесь он выступает не столько в качестве философа, сколько в качестве верующего, отстаивающего базовые принципы своей веры. Дэвис обещает ответить на три животрепещущих вопроса:



- 1) насколько важен вопрос о существовании Бога?
- 2) есть ли среди теистических доказательств такое, которое доказывает существование именно теистического Бога?
- 3) какова ценность теистических доказательств?

Ответ на первый вопрос очевиден: «...существование Бога – самый важный вопрос, с которым когда-либо сталкивалось человечество» [Дэвис, 2016, с. 238]. **Разъяснение тезиса проводится на контрасте с абсурдизмом Камю.** Выглядит разъяснение, на мой взгляд, совершенно беспомощно, поскольку представляет собой набор догматических и широко распространенных штампов о важности веры в жизни человека.

Что касается теистического Бога и возможности доказать именно его существование, Дэвис перечисляет обязательный набор характеристик теистического Бога: 1) единственность; 2) всевременность<sup>5</sup>; 3) всемогущество; 4) всезнание; 5) моральная безупречность; 6) быть личностью.

Решение, которое предлагает автор, виртуозно, но не очень убедительно. Идея сводится к тому, что если допустить, что у всех перечисленных в книге аргументов (онтологического, космологического, от дизайна, от морали и религиозного опыта) есть хотя бы по одной успешной версии, то мы сможем на первом этапе заключить, что существует по крайней мере семь богов, каждый из которых обладает по крайней мере одним совершенством. На втором же этапе, уверившись, что какая-то версия онтологического аргумента верна, можно будет прийти к заключению, что все вышеперечисленные характеристики свойственны одному единственному Богу.

Боюсь, тут желаемое выдается за действительное: для того, чтобы надеяться, что все аргументы хотя бы в одной своей версии окажутся достаточно убедительны, надо быть безрассудным оптимистом. В противном случае надеяться на утвердительный ответ, похоже, не приходится.

Напоследок Дэвис вновь возвращается к вопросу, что значит быть успешным для теистического доказательства, или (иначе) кому предназначаются теистические доказательства. Он предлагает разделить все теистические доказательства на две категории – объективно и субъективно успешные. Объективно успешным будет считаться такое теистическое доказательство, которое удовлетворяет двум первым условиям успешного доказательства из главы один, а про его посылки известно, что те, для кого предназначен аргумент, полагают их истинными. Такое доказательство *должно* убеждать. Что касается субъективно успешного доказательства, то оно *на самом деле убеждает*.

<sup>5</sup> Вопрос о том, находится ли Бог в вечности или в бесконечном времени – отдельный сложный вопрос. Чтобы не склоняться ни к одной из версий, для краткости используем такой термин.



При этом неясно: субъективно успешное отличается от объективно успешного только последним пунктом или состоит из одного лишь этого пункта?

Кажется, все же первые два пункта должны быть важны для обоих типов успешного доказательства, иначе Дэвис просто противоречит самому себе. Но если так, то справедливо замечание В.К. Шохина, данное в комментарии к этому тексту: стоило назвать первый вариант доказательства *метафизическим*, а второй – *теологическим* и не о чем было бы рассуждать – такое разделение самоочевидно. Тогда можно заявить, что теистические доказательства, как и прежде, в первом случае представляют более философский интерес, а во втором – более интересны для верующих.

Подводя итог, скажу, что книга, вне всякого сомнения, заслуживает быть прочитанной. Тому есть несколько серьезных причин: 1) автор стремится быть последовательным, объективным; 2) в книге предложен интересный и тщательный разбор всех самых известных доказательств существования Бога; 3) в книге проведен серьезный предварительный методологический разбор базовых понятий, с которыми работает автор; 4) помимо реконструкций аргументов, автор предлагает свои версии некоторых аргументов, а также глубокий и интересный анализ как самих аргументов, так и возражений на них.

К недостаткам книги я бы отнесла лишь временами проявляющуюся религиозность самого автора. Само по себе это не является недостатком, однако выглядит таковым, поскольку общий настрой книги имеет академический характер и лишь в некоторых главах вдруг религиозный эмоциональный настрой начинает превалировать над сухим философским анализом.

### Список литературы

Дэвис, 2016 – *Дэвис С.Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М.: Наука, 2016. 280 с.

Meynell, 1993 – *Meynell H.* Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff // *Rational Faith: Theology* / Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993. P. 79–109.

### References

Davis, S. T. *Bog, razum i teisticheskie dokazatel'stva* [God, Reason, and Theistic Proofs]. Moscow: Nauka, 2016. 280 pp. (In Russian)

Meynell, H. "Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff", in: L. Zagzebski (ed.). *Rational Faith: Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, pp. 79–109.

## Памяти Бориса Григорьевича Юдина (14.08.1943–06.08.2017)

6 августа 2017 г. скончался доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, главный редактор журнала «Человек» Борис Григорьевич Юдин.

Борис Григорьевич родился 14 августа 2017 года в Москве. Большое влияние на его жизненный путь и интерес к философии оказал старший брат Эрик Григорьевич Юдин. Именно брат привлек Бориса Григорьевича, тогда еще студента МВТУ им. Баумана, к участию в заседаниях Московского методологического кружка под руководством Г.П. Щедровицкого. Там Борис Григорьевич увлекся темой самоорганизации и системными исследованиями, а также проблемами междисциплинарного знания. В 1971 г. он защитил кандидатскую диссертацию в Институте философии РАН на тему «Методологический анализ представлений о самоорганизации». В дальнейшем философские интересы Бориса Григорьевича были сосредоточены на исследовании социокультурных проблем научного развития, а особым образом – проблем этики науки. В 1985 г. Борис Григорьевич защитил докторскую диссертацию на тему «Развитие научного знания как объект методологического исследования». В 1986 г. Б.Г. Юдиным совместно с И.Т. Фроловым была опубликована фундаментальная работа «Этика науки», которая была переиздана в 2009 г. и до сих пор остается единственным столь масштабным трудом по данной тематике в России. Колоссальной заслугой Бориса Григорьевича является вклад в институционализацию биоэтики и гуманитарной экспертизы в России. В 1992 г. Борис Григорьевич возглавил сектор биоэтики в Институте человека РАН. С 2000 по 2004 г. Борис Григорьевич был членом бюро Комитета по биоэтике Совета Европы. В общей сложности Борису Григорьевичу принадлежат свыше 450 публикаций по проблемам философии, социологии и этике науки.

Борис Григорьевич был членом редакции журнала «Вопросы философии», возглавлял журнал «Вопросы естествознания и техники», в 1990 г. стал основателем и главным редактором журнала «Человек».

Борис Григорьевич был добрым, отзывчивым и чутким человеком, обладавшим искрометным чувством юмора. Он был другом и неизменным автором нашего журнала. Мы выражаем искренние соболезнования родным и близким Бориса Григорьевича и скорбим в связи с безвременным уходом этого яркого и талантливого философа.

*Редколлегия*



## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Эпистемология и философия науки» обязательна.
- Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.
- Рукописи принимаются исключительно в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; поля – 2,5 см) по адресу электронной почты журнала: journal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,75 до 1,3 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию). Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков (рецензия должна сопровождаться фотографией рецензируемого издания, двуязычной аннотацией и ключевыми словами)
- Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках; например: [Сидоров, 1994, с. 25–26]. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.
- Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие **сведения на английском и русском языке**:
  - 1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;
  - 2) название статьи;
  - 3) аннотацию (1000–1500 знаков);
  - 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  - 5) список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:
  1. «**Список литературы**», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.
  2. Список «**References**», составленный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

- 
- название русскоязычного источника (транслитерация);
  - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
  - выходные данные на английском языке (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).
  - Для транслитерации необходимо использовать сайт <http://translit.net/> (формат BGN)
  - Подробные рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: [http://iph.ras.ru/eps\\_contributors.htm](http://iph.ras.ru/eps_contributors.htm)
  - К рукописи также должна прилагаться фотография автора.
  - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
  - Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.
  - Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.
  - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 315. Тел.: +7 (495) 697-95-7; e-mail: [journal@iph.ras.ru](mailto:journal@iph.ras.ru); сайт: <http://journal.iph.ras.ru>

**Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки**  
**2017. Том 53. Номер 3**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-57113 от 03 марта 2014 г.

Главный редактор *И.Т. Касавин*  
Зам. главного редактора: *И.А. Герасимова, П.С. Куслий*  
Ответственный секретарь: *Л.А. Тухватулина*

Художник *Ч.Р. Кантов*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 24.07.17  
Формат 60x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times, Calibri  
Усл. печ. л. 15,00. Уч.-изд. л. 15,03. Тираж 1 000 экз. Заказ 16

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Эпистемология и философия науки»  
см. на сайте: <http://journal.iph.ras.ru>

