

## 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 головогрудии) 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



бесконечного числа сущностей, отличных от нашего «я». Солипсизм гораздо более экономичен, но имеем ли мы право на этом основании запрещать людям верить в реальность внешнего мира? Или если допустить, что мир возник 6000 лет назад, будучи наполнен костями доисторических существ и реликтовым излучением, то мы избавимся от необходимости признавать реальность динозавров, Большого взрыва и всех прочих объектов, относящихся к прошлому. Но если мы не готовы во имя бритвы Оккама поступиться верой в реальность прошлого и внешнего мира, почему мы должны ради нее отказываться от веры в Бога или рай?

Кроме того, было бы верхом самонадеянности отметить с порога все те сущности, которые выглядят бесполезными с точки зрения познаний существа, на протяжении большей части своей эволюции не заботившегося ни о чем другом, кроме как о еде и самках. Ограниченность задач, стоявших перед познавательными способностями наших предков, наверняка лишила нас доступа к целым сферам реальности, не оставив нам даже намека на их существование. Почему мы должны отбрасывать хотя бы предположительную возможность того, что сведения об этой неизвестной реальности по милости Бога или кого-то другого к ней относящегося разумного начала сообщаются нам в виде религиозного откровения?

**3. Летающий макаронный монстр.** Допустим, реформатская эпистемология преуспела в том, чтобы продемонстрировать обоснованность веры в библейское откровение. Но нельзя ли аналогичным образом обосновать вообще любой абсурдный набор верований – достаточно лишь объявить его религиозным откровением? Например, не так давно американец Бобби Хендерсон в шуточку заявил, что получил откровение летающего макаронного монстра, который предписывает носить на голове дуршлаг и есть макароны с тефтелями по пятницам. У Хендерсона нашлось немало приверженцев, заявивших о вере в это «пастафарианское» откровение. Можно ли считать эту пародийную веру столь же обоснованной, как и веру в Библию или Коран?

Очевидно, нет. Обычные верующие абсолютно убеждены в истинности предмета своей веры, тогда как убеждения пастафарианцев по сути вообще не являются убеждениями. Многие тысячи людей ежегодно погибают за свою веру, но я не знаю ни одного пастафарианца, который был бы готов сделать то же самое. Получается, даже если бы макаронный монстр существовал, он не позаботился внушить людям реальную веру в себя, чего не скажешь о Боге Авраама, Исаака и Иакова. Конечно, *наличие* веры в определенную форму откровения не доказывает, что существует божественная личность, которая, как утверждается, за этим откровением стоит. Но *отсутствие* веры в летающего макаронного монстра, великого пампкина и тому подобное





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 Inostrannoi literatury, 1950. 392 pp. (In Russian)

Dawkins R. *Bog kak illuzija* [The God Delusion]. Moscow: Izd-vo Inostrannoi 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.