

## 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 послышки 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 антискептицизма 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.

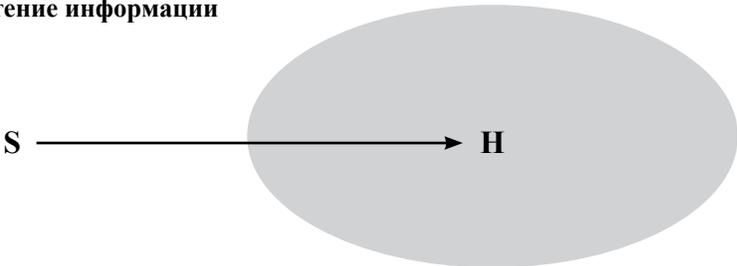
Таким образом, в случае научного знания имеются различные институциональные и социальные практики, которые обеспечивают проникновение в систему информации высокого качества, а также



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

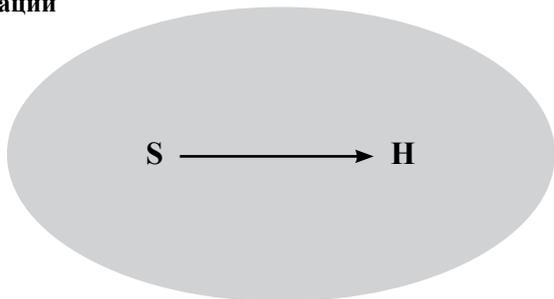


Рис. 1



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 сообщаемым знанием 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. Lukasiewics, 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.