

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

И.Г. Гаспаров

«Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки.

Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, Воронеж, ул. Студенческая, 10; e-mail: gasparov@mail.ru

Статья посвящена проблеме эпистемической оправданности религиозных убеждений. Рассмотрены концепции эпистемического оправдания, предложенные двумя крупнейшими современными аналитическими философами религии, Алвином Плантингой и Уильямом Олстоном. Согласно Плантинге, религиозные убеждения могут иметь оправдание благодаря особому механизму их формирования, обозначаемому им как *sensus divinitatis*. Согласно Олстону, оправдание религиозных убеждений – это функция специальных, социально одобряемых способов формирования таких убеждений, которые могут иметь не-доксатические источники, в т. ч. и мистический опыт. Показано, что, несмотря на принципиальное различие, предлагаемые модели имеют значительные черты сходства, в том числе и некоторые общие недостатки. В частности, ни одна из них не способна обосновать подлинность эпистемического контакта с Богом как объектом познания без ссылки на надежность тех механизмов, посредством которых формируется соответствующее религиозное убеждение, страдая, таким образом, от проблемы «эпистемического круга». Предлагается вариант решения этой проблемы на основе аретической эпистемологии, согласно которому двоякая детерминация, – во-первых, со стороны Бога как высшего блага и истины, влекущего к себе волю познающего субъекта, во-вторых, со стороны эпистемических добродетелей, побуждающих познающий субъект к истине и оберегающих его от заблуждения, – могла бы сообщать религиозным убеждениям положительный эпистемический статус.

Ключевые слова: эпистемология религии, аретическая эпистемология, доксатический волюнтаризм, *sensus divinitatis*, мистический опыт, Алвин Плантинга, Уильям Олстон

Проблема эпистемической оправданности религиозных убеждений является, без сомнения, одной из самых дискуссионных тем в современной аналитической философии религии¹. К середине XX в. в определенных интеллектуальных кругах широкое распространение получила идея, согласно которой религиозные убеждения, такие как вера в существование Бога или вера в Его способность вмешиваться в ход человеческой жизни, являются иррациональными и не могут быть оправданы с эпистемической точки зрения. Соответственно,

¹ Подробнее о развитии аналитической эпистемологии религии см.: [Карпов, 2017].

ни один сколько-нибудь образованный и стремящийся к последовательности человек не должен принимать подобные идеи в качестве своих убеждений, поскольку сделать это возможно лишь ценой отказа от рациональных норм формирования убеждений. Однако в англо-американской философии начиная с 1960-х гг. прошлого века на волне растущего интереса к эпистемологической проблематике наблюдается тенденция к поиску новых форм обоснования рациональности религиозных убеждений. Лидером, возглавившим это движение, является американский философ Алвин Плантинга (род. 1932). Вместе со своими коллегами, Николасом Уолтерторфом и Джорджем Мавродисом, он положил начало новому направлению в эпистемологии религии, которое часто называют «реформатской эпистемологией» по причине того, что Плантинга и его коллеги представляли кальвинистскую ветвь христианства и вдохновлялись в своем творчестве идеями основателя реформатства, Жана Кальвина [Карпов, 2014]. Однако идеи Плантинги вызвали интерес и получили признание далеко за пределами узкоконфессиональной и религиозной среды и в настоящее время обсуждаются многими крупными эпистемологами. В контексте проблемы оправданности религиозных убеждений особую известность Плантинга приобрел благодаря своей концепции *sensus divinitatis*, которую можно рассматривать как частный случай его более общей эпистемической теории соответствующего функционирования, представляющую собой плантинговский ответ на так называемую проблему Геттиера.

Другим значимым философом, предложившим свою оригинальную концепцию рациональности религиозных убеждений, был Уильям Олстон (1921–2009). Он также был коллегой А. Плантинги и симпатизировал его идеям, за что его иногда относят к представителям реформатской эпистемологии, к которым сам он, однако, себя никогда не причислял. Тем не менее кажется, что его мысль двигалась во многом параллельно идеям реформатской эпистемологии и самого Плантинги. В своих книгах Олстон разработал собственный подход к пониманию оправданности убеждений различных типов, в том числе и религиозных, который назвал концепцией «доксатических² практик».

Цель настоящей статьи – дать сравнительный анализ и критическую оценку этих двух попыток представить модель эпистемического оправдания религиозных убеждений, а также предположить возможный способ исправления имеющихся в них недостатков.

Понятие оправдания в современной эпистемологии религии

Предположим, что некто – назовем его Иван – твердо убежден в том, что *Бог руководит его жизнью*. Его убеждение можно охарактеризовать с нескольких точек зрения. Во-первых, мы могли бы спросить: является ли оно истинным или ложным? Во-вторых, что именно оно означает? В-третьих,

² Термин «доксатический» (от древнегреч. δόξα – мнение, убеждение) используется Олстоном и другими современными эпистемологами для обозначения когнитивных процессов и механизмов, связанных с формированием убеждений. Доксатические процессы и механизмы иногда противопоставляются «не-доксатическим», например «перцептивным», которые обозначают «чистое» восприятие, т. е. восприятие, предшествующее формированию убеждения. В этом же смысле эти термины используются в настоящей статье.

какие у Ивана имеются основания для того, чтобы придерживаться данного убеждения? Последний вопрос непосредственно связан с тем, как понятие оправдания (justification) используется в современной эпистемологии вообще, и в современной эпистемологии религии в частности³. Можно сказать, что под оправданием здесь понимается определенный эвалуативный статус, то есть оценка убеждения, характеризующая его как достойное принятия или отвечающее неким эпистемическим стандартам. Главный вопрос, на который должен ответить эпистемолог, – это вопрос: что это за стандарты? Эпистемолог, рассматривающий проблемы оправданности религиозных убеждений, должен решить: соответствуют ли те или иные религиозные убеждения этим стандартам?

Современный эпистемологический ландшафт характеризуется большим разнообразием позиций по вопросу о природе оправдания. Наиболее простой способ мыслить оправдание – это рассматривать его как *выводимость* содержания одного убеждения из содержаний одного или нескольких других убеждений, которые уже являются оправданными. Например, с этой точки зрения, убеждение Ивана в том, что *Бог руководит его жизнью*, было бы оправданным в том случае, если оно бы выводилось из каких-либо других убеждений Ивана. Кандидатами могли бы стать следующие убеждения:

- (1) Бог руководит жизнями всех людей
- и
- (2) Я, Иван, являюсь одним из людей,
- Следовательно,
- (3) Бог руководит моей жизнью.

Однако такой способ мыслить оправдание страдает одним весьма существенным недостатком. Ведь если всякое убеждение для своего оправдания предполагает выводимость из других оправданных суждений, то либо оно не сможет приобрести такового по той причине, что в конечном итоге окажется выведенным из некоего убеждения, которое, в свою очередь, не будет выведено из какого-либо другого убеждения, либо оно не получит оправдания по причине того, что цепочка оправданий будет бесконечной длиной. Таким образом, если полагать, что оправдание наших убеждений состоит в их универсальной выводимости, то это открывает перед нами перспективу скептицизма в отношении оправдания. Тем же, кого эта перспектива не устраивает, приходится делать выбор между принятием или отвержением *предположения универсальной выводимости*. Перед теми, кто принимает эта предположение, открывается возможность принять либо когерентную, либо инфинитистскую теорию оправдания. Первая утверждает, что оправдание состоит во взаимосогласованности убеждений субъекта, тогда как вторая настаивает на том, что бесконечная цепочка оправданий не лишает убеждения субъекта оправданности. В дальнейшем я не буду возвращаться к этим теориям, поскольку ни Плантинга, ни Олстон не принадлежат к числу их сторонников.

Те, кто отвергает предположение универсальной выводимости, пытаются найти оправдание убеждений субъекта в чем-то ином, что отличается от выводимости как таковой. Здесь современные эпистемологи религии, как и

³ Более подробный обзор эпистемического оправдания см.: [Watson, 2018].

эпистемологии вообще, склоняются к трем основным моделям. Первая из них, *фундаментализм*, заключается в том, чтобы видеть основания для оправдания в неких базовых убеждениях, которые либо самоочевидны, либо основаны на опытных (не-доксатических), ментальных состояниях субъекта. Прочие же убеждения получают свое оправдание в силу их выводимости из базовых. Вторая опция, *экстернализм*, рассматривает оправдание как функцию или свойство самих когнитивных механизмов, посредством которых субъект формирует свои убеждения. Третья опция, *эпистемология добродетели*, полагает, что оправдание – это скорее функция или свойство определенных эпистемических свойств самого познающего субъекта, которые сторонники этой модели называют эпистемическими добродетелями⁴.

В дальнейшем я буду аргументировать, что несмотря на то, что Плантинга в своей теории оправдания религиозных убеждений склоняется к экстернализму, тогда как Олстон занимает скорее умеренно фундаменталистскую позицию, в определенном аспекте их позиции сближаются настолько, что разделяют общий существенный недостаток. В завершение я приведу некоторые соображения в пользу того, что хотя позиция Олстона решает определенные проблемы, возникающие в рамках плантинговской модели оправдания религиозных убеждений, более полную модель оправдания убеждений такого рода можно получить, только если мы введем в нее элементы эпистемологии добродетели, отказавшись от доксатического анти-волюнтаризма, характерного как для Плантинги, так и для Олстона.

Плантинговская модель оправдания религиозных убеждений

В отношении оправдания религиозных убеждений Плантинга стоит на позиции, которую с точки зрения классификации, предложенной выше, правильнее всего было бы охарактеризовать как экстернализм. Плантинга с самого начала своей философской карьеры пытался ответить на вопрос: в чем именно заключается основной эпистемический порок религиозных убеждений, в частности теизма, с точки зрения его оппонентов? В годы его философской молодости общим местом было утверждение о нерациональности теизма и иных религиозных убеждений. Плантингу, который был одновременно и верующим человеком, и аналитическим философом, волновал вопрос, в чем именно заключается эта нерациональность? Какие именно эпистемические стандарты нарушает человек, придерживающийся теистических убеждений?

Отвечая на поставленный вопрос, Плантинга использует двойную стратегию. С одной стороны, он пытается поставить под сомнение адекватность самого эпистемического стандарта, с точки зрения которого теистические убеждения оценивались их оппонентами. С другой стороны, он пытается показать, что религиозные убеждения вполне соответствуют эпистемическому стандарту, который он сам полагал более адекватным.

⁴ Эпистемология добродетели иногда строится по образцу этики добродетели, в которой правильность действия рассматривается как функция от положительных моральных качеств (добродетелей) совершающей их личности. Подробнее см.: [Zagzebski, 1996]. Об этике добродетели подробнее см.: [Шохин, 2014].

В качестве неадекватного эпистемического стандарта, с позиции которого оппоненты оценивают теистические убеждения, в глазах Платинги прежде всего предстает комбинация трех тезисов, которые он описывает как классический эвиденциализм, фундаментализм и деонтологизм соответственно. Эвиденциализм он определяет как эпистемологический утверждение, согласно которому любое убеждение является для субъекта оправданным / рациональным только в том случае, если у субъекта имеются «убедительные аргументы» в его поддержку и отсутствуют столь же убедительные аргументы против [Plantinga, 2000, p. 82]. Классический вариант фундаментализма в отношении оправдания понимается им как выводимость всех не-базовых убеждений субъекта из таких убеждений, каждое из которых является для этого субъекта либо самоочевидным, либо некорректируемым (*incorrigible*), либо очевидным для чувств [*ibid.*, p. 84]. Деонтологизм же в свою очередь предполагает, что всякий познающий субъект имеет эпистемическое обязательство принимать те и только те суждения в качестве своих убеждений, которые являются либо базовыми в смысле классического фундаментализма, либо выводятся каким-либо способом, т. е. индуктивно, дедуктивно или абдуктивно, из базовых, как этого требует эвиденциализм, и отвергать все прочие как нерациональные [*ibid.*, p. 86–87]. Этот эпистемический стандарт Платинга возводит к концепциям Фомы Аквинского, Декарта и Локка, отмечая при этом, что и многие современные эпистемологи часто имеют в виду именно его, когда утверждают, что религиозные убеждения являются для образованного и научно информированного субъекта чем-то неоправданным, нерациональным и недостойным принятия.

Платинга критикует этот эпистемический стандарт, полагая, что он опровергает сам себя. Так, например, сторонники этого эпистемического стандарта, утверждая, что ни одно суждение не должно приниматься в качестве убеждения субъектом, если это суждение не является самоочевидным, или некорректируемым, или очевидным для чувств, или не выводимым из подобных суждений, не могут утверждать, что само суждение, выражающее этот эпистемический стандарт, является самоочевидным, или некорректируемым, или очевидным для чувств, равно как неясно, каким образом оно могло бы выводиться из какого-либо набора подобных суждений. Более того, в одной из своих первых книг «Бог и другие сознания» (1967) Платинга предпринимает попытку показать, что с точки зрения «классического» эпистемического стандарта нерациональными оказываются не только религиозные убеждения, наподобие теизма, но и многие другие убеждения, являющиеся неотъемлемой частью когнитивного оснащения человека и считающиеся рациональными абсолютным большинством людей, как, например, убеждение, что я не единственное сознательное существо во вселенной [Plantinga, 1967]. Причиной этого Платинга считает дефективность самого эпистемического стандарта, неспособного обеспечить адекватную оценку эпистемического статуса убеждений.

Поиск более адекватного эпистемического стандарта Платинга предпринимает в контексте попыток решить так называемую проблему Геттиера. Эдмунд Геттиер – коллега Платинги по государственному университету Уэйна, в котором последний работал с 1958 по 1963 год, – привел несколько известных контрпримеров, демонстрирующих проблематичность классического подхода к определению знания как оправданного истинного убеждения [Gettier, 1963].

Впоследствии эти и подобные им контрпримеры получили название случаев или примеров Геттиера и стали одной из основных тем для обсуждения в аналитической эпистемологии, начиная со второй половины XX в. Стандартный случай Геттиера предполагает, что возможны такие ситуации, когда оправданное истинное убеждение интуитивно не представляется нам знанием. Например, человек бросает взгляд на неработающие часы, время на которых тем не менее совпадает с фактическим, и, не зная того, что часы не функционируют, формирует соответствующее убеждение⁵. С одной стороны, у этого человека имеется обоснованное истинное убеждение, но, с другой, кажется, что несмотря на это, знание у него отсутствует.

Многие эпистемологи, в т. ч. и Плантинга, видят в основную проблему этих случаев в акцидентальном характере отношения между истинностью содержания убеждения и тем, что это убеждение оправдывает. Поэтому и путь решения им видится прежде всего в том, чтобы предложить такую модель отношения между оправданием и истиной, где их связь носила бы существенный, а не случайный характер. Плантинговская концепция того, что он называет «подтверждением» (*warrant*), как раз представляет собой такую модель. Плантинга отказывается от использования термина оправдания применительно к убеждению, заменяя его такими терминами, как «подтверждение», когда речь идет о знании, или «положительный эпистемический статус», когда речь об убеждении, достойном принятия. Свой отказ от «оправдания» он обосновывает деонтологическими коннотациями этого термина, однако в целом можно рассматривать его концепцию «подтверждения» как разновидность решения проблемы оправдания убеждений в широком понимании последнего термина. С точки зрения Плантинги, положительный эпистемический статус возникает у убеждения не в силу соблюдения познающим субъектом некоего эпистемического долга, а в силу соответствующего функционирования тех его эпистемических способностей, посредством которых субъект формирует свое убеждение. Он полагает, что когнитивные способности обладают определенным устройством, нацелены на достижение определенной цели, каковой является истина, предназначены для функционирования в определенной среде. Если когнитивные способности, с помощью которых познающий субъект формирует свои убеждения, работают в подходящей для них среде в соответствии со своим устройством и успешно достигают той цели, для которой они предназначены, то такое функционирование когнитивных способностей Плантинга называет соответствующим (*proper*). Убеждения, возникающие в результате соответствующего функционирования когнитивных способностей субъекта, обладают свойством подтверждения, и это свойство, с точки зрения Плантинги, есть то, что сообщает убеждению положительный эпистемический статус. В случае же, когда сформированное таким образом, т. е. «подтвержденное», убеждение действительно является истинным, то такое убеждение, по его мнению, является знанием. Поскольку с точки зрения данной концепции оправдание представляет собой не что иное, как производную от соответствующего функционирования того или иного когнитивного механизма, то в согласно классификации, приведенной нами выше, такая концепция будет экстерналистской. Убеждение субъекта будет обладать свойством подтверждения вне зависимости от нали-

⁵ Изначально этот пример встречается у Б. Рассела. См.: [Russell, Slater, 2009, p. 140].

чия или отсутствия у него сознательного доступа к работе того когнитивного механизма, в результате соответствующего функционирования которого у него возникает данное убеждение. Иными словами, он может ничего не знать ни о том, как этот механизм работает, ни даже о самом его существовании, но это незнание не лишит убеждения, формируемые с помощью этого механизма, их позитивного эпистемического статуса. Конечно, это не означает, что эти убеждения являются безошибочными, или того, что они не могут быть пересмотрены в свете имеющихся против них возражений, но *prima facie* эти убеждения, с точки зрения Плантинги, будут обладать подтверждением.

Исходя из своей общей концепции «подтверждения», Плантинга строит модель, как религиозные убеждения могли бы обладать позитивным эпистемическим статусом. Сформулировав классическое обвинение теизма в иррациональности в терминах «подтверждения», он показывает, что религиозные убеждения, вопреки утверждениям оппонентов, вполне могут обладать положительным эпистемическим статусом, а в случае своей истинности – даже являться знанием. Плантинга видит главный эпистемический упрек в адрес религиозных убеждений в том, что они необходимым образом являются результатом некой когнитивной дисфункции, которая имеет либо социальную (К. Маркс), либо психологическую (З. Фрейд) природу [Plantinga, 2000, p. 192]. Потому даже если религиозные убеждения случайным образом окажутся истинными, то и тогда они не будут соответствовать эпистемическому стандарту и, следовательно, не смогут быть достойными для принятия рациональным познающим субъектом. Возражения, подобные приведенному выше, которые не настаивают на ложности религиозных, прежде всего теистических, убеждений, а указывают на эпистемическую дефективность таких убеждений, Плантинга называет возражениями *de jure* в противоположность возражениям *de facto*, предполагающим ложность теизма [ibid, p. i]. Поскольку сущность возражения *de jure*, как понимает его Плантинга, заключается в когнитивной дисфункции, в результате которой формируются религиозные и теистические убеждения, то ответом на него может быть такая эпистемическая модель, в которой эти убеждения, напротив, являются результатом соответствующего функционирования познавательного механизма, формирующего данные убеждения. Именно такую модель Плантинга и описывает в своей книге «Подтвержденная христианская вера», обозначая ее как модель Аквината-Кальвина. Что касается отношения этой модели к фактическому положению дел, то он определяет ее как эпистемически возможную, в то же время говоря, что он сам не сомневается в ее актуальности, хотя и не предполагает доказывать это [ibid., p. 168–169].

Ключевым элементом модели Аквината-Кальвина является особый механизм формирования теистических убеждений, который Плантинга называет *sensus divinitatis*. Этот термин заимствован им у Кальвина [Inst I, iii, 1], однако используется в смысле, значительно отличном от первоначального. Говоря о *sensus divinitatis*, Кальвин вероятно, мыслил его работу по аналогии с чувственным восприятием физических объектов, т. е. предполагающим непосредственный контакт между субъектом и объектом познания, и не считал его каким-то особым когнитивным механизмом, отличающимся от всех прочих «способностей души» [Hoitenga, 1991, p. 150, 50]. Плантинга же, напротив, подчеркивает, что *sensus divinitatis* – это специальный механизм формирования убеждений,

вложенный Богом в человека. Этот механизм устроен таким образом, что он действует в определенных условиях, формируя в своем обладателе различные убеждения о Боге, например убеждение, что *Бог руководит его жизнью*, или что *окружающий мир может быть столь прекрасным, только если он создан Богом*, или что *только Бог мог выручить его из той опасности, в которой он оказался*. Что касается обстоятельств, благодаря которым активизируется этот познавательный механизм, то они варьируются от созерцания картин красоты и гармонии природы до переживания чувства вины и смертельной опасности [Plantinga, 2000, p. 174]. Однако при этом важно иметь в виду, что эти обстоятельства независимо от их содержания мыслятся им скорее наподобие окказиональных причин, нежели, как это утверждает Уильям Олстон, как косвенное восприятие самого Бога [Alston, 1993, p. 196]. Иными словами, для формирующего убеждение субъекта не является необходимым условием вступление в когнитивный контакт с реальностью, относительно которой он формирует свое убеждение. В интересующем нас случае формирования религиозных, теистических убеждений они просто возникают у субъекта в определенной ситуации благодаря тому, что эта ситуация активизирует работу *sensus divinitatis*, результатом работы которого и являются соответствующие убеждения. Возникающие при этом убеждения являются, с точки зрения Плантинги, *соответствующе базовым* (properly basic), что означает, что они не выводятся ни из других убеждений, равно как и не имеют какого-то специфического основания в не-доксатических опытных переживаниях. Последнее не означает, что возникновение этих убеждений не сопряжено с какой-то своей особой феноменологией, но эта феноменология скорее сродни той, которая может сопровождать формирование априорных убеждений, чем подлинному перцептивному переживанию. Таким образом, оправданность такого убеждения состоит не в том, что оно выводимо из других убеждений субъекта или имеет своим источником восприятие или самоочевидность, а в том, что оно есть результат соответствующего функционирования *sensus divinitatis*, особого когнитивного механизма, предназначенного для формирования истинных убеждений о Боге. Если такой механизм достаточно надежно устроен, нацелен на истину, успешно работает в подходящей для него среде и при этом отсутствуют эпистемические обстоятельства, препятствующие принятию результатов его работы, то за убеждениями, сформированными с помощью *sensus divinitatis*, должен признаваться положительный эпистемический статус, поскольку последний является не чем иным, как производной от соответствующего функционирования *sensus divinitatis*.

На мой взгляд, подобная модель оправдания религиозных убеждений сталкивается с одной весьма существенной трудностью. Предположим, что постепенно условия среды, для работы в которых *sensus divinitatis* был предназначен изначально, постепенно меняются таким образом, что новые условия, в которых теперь осуществляется его функционирование, радикально отличны от прежних. Например, вместо в большинстве своем естественных объектов, таких как горы, леса, небо и т. п., познающий субъект окружен искусственными объектами, такими как многоэтажные дома, автомагистрали и т. п. В этих новых условиях *sensus divinitatis* либо не будет активироваться вообще, либо результаты его работы не будут иметь «подтверждения», поскольку она будет осуществляться в неподходящей среде. Кажется, что этот недостаток было

бы легче устранить, предположив, что у познающего субъекта есть некая возможность более непосредственного эпистемического контакта с познаваемым объектом, каковым в случае рассматриваемых нами религиозных убеждений является Бог. Именно такую возможность предполагает модель оправдания религиозных убеждений, разработанная У. Олстоном.

Модель оправдания религиозных убеждений У. Олстона

У. Олстон предложил свою модель оправдания религиозных убеждений, логика которой развивается во многом параллельно плантинговской. В наиболее подробном виде она представлена в его монографии «Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта», вышедшей в 1993 г., т. е. приблизительно за 7 лет до публикации Плантингой его главного труда по эпистемологии религии, книги «Подтвержденная христианская вера» (2000). Более того, в «Подтвержденной христианской вере» имеется посвящение Олстону, в котором тот назван «учителем, образцом для подражания» и «другом» [Plantinga, 2000, p. V]. Несмотря на это взгляды двух философов различаются довольно значительно, и я намеренно изменил хронологический порядок их изложения, поскольку, на мой взгляд, модель Олстона успешнее справляется с некоторыми недостатками, присущими модели Плантинги.

Основная идея олстонского подхода к проблеме оправдания наших убеждений заключается в том, что практически рациональным следует считать принятие тех убеждений, которые формируются в рамках того, что сам Олстон называет «доксатическими практиками». Под ними он понимает «некую систему или совокупность... “механизмов”, каждый из которых выдает на выходе убеждение в качестве результата, который определенным образом связан с информацией, поступившей в него на входе» [Alston, 1993, p. 153]. Существует множество доксатических практик, и они носят социальный и исторический характер, т. е. они не могут быть сведены к индивидуальным познавательным способностям отдельных индивидов и могут возникать, модифицироваться и даже исчезать с течением времени. В качестве примеров наиболее значимых доксатических практик Олстон приводит чувственное восприятие, память, интроспекцию, рациональную интуицию, индукцию, дедукцию и т. п. [ibid., p. 6]. К числу доксатических практик он также относит мистический опыт восприятия Бога, который он наряду с натуральной теологией, Откровением и Преданием понимает как один из множества источников формирования религиозных убеждений, имея в виду прежде всего христианскую традицию. Говоря о доксатических практиках вообще, важно отличать доксатическую практику как механизм формирования убеждений от того способа ввода информации, который является источником формирования соответствующего убеждения. Например, доксатическая практика, которую Олстон называет чувственным восприятием, в качестве способа ввода информации предполагает наличие у субъекта перцептуального опыта, который служит источником для формирования у субъекта убеждений о существовании вокруг него физических объектов, а также наличия у этих объектов определенных свойств. Однако перцептивный опыт, взятый сам по себе, — это еще не сама доксатическая практика, а только материал, который в ней используется.

Для индивидуации доклатических практик необходим не только специфический способ ввода информации, который был бы характерен исключительно для этой практики, но и специальная система проверок и тестов, которая позволяла бы отличить подлинный результат доклатической практики от неподлинного. Такую систему Олстон называет корректирующей системой (overrider system) [ibid., p. 159, 167]. Например, чувственный опыт как доклатическая практика предполагает некую возможность отличить подлинное восприятие от иллюзорного, а мистическое восприятие – подлинное восприятие Бога от прелести или галлюцинаторного воображения. Тем не менее ни одна доклатическая практика, по мнению Олстона, не имеет некругового, независимого доказательства своей надежности, т. е. способности давать на выходе максимальный процент истинных убеждений. Это касается не только таких доклатических практик, как мистическое восприятие, но и самого обычного чувственного восприятия. Причина этого заключается в том, что у нас нет возможности проверить истинность убеждений, формируемых нами на основании чувственного опыта, иначе, чем опираясь на сам чувственный опыт. Иными словами, для результатов чувственного восприятия как доклатической практики не существует системы тестов и проверок, которая бы подтверждала его надежность, независимо от самой этой доклатической практики. В этом смысле мистическое восприятие, по мнению Олстона, ничем не отличается от чувственного восприятия или какой-либо иной известной нам доклатической практики. И поэтому если практически рационально использовать одну доклатическую практику, то равным образом практически рационально использовать и другую. Другими словами, с точки зрения их надежности и рациональности все доклатические практики находятся в одной лодке. В данном отношении его позиция во многом сходна с той, которую Плантинга высказывает в своей книге «Бог и другие сознания», говоря, что несмотря на отсутствие пропозициональных доказательств, признавать существование Бога столь же рационально, сколь рационально признавать существование других сознаний.

В отличие от Плантинги, Олстон разделяет оправдание и знание. С его точки зрения, оправдание не является необходимым условием знания, тогда как Плантинга определяет подтверждение как то, что делает истинное убеждение знанием. Тем не менее Олстон, как и Плантинга, придерживается не деонтологической, а релейбилистской концепции оправдания⁶, полагая, что оправданность убеждения неким образом ведет его обладателя к истине, повышая вероятность того, что соответствующее суждение окажется истинным. Приведение к истине является фактическим свойством оправданного убеждения, т. е. оно необязательно должно осознаваться самим субъектом, тогда как внутренний доступ субъекта к источнику формируемого им убеждения, согласно Олстону, необходим для оправданности последнего⁷.

⁶ Релейблизм (от англ. reliable – надежный) – разновидность теорий оправдания убеждений, которые видят оправданность того или иного убеждения в том, что оно является результатом надежного когнитивного процесса. При этом под «надежностью» понимается то, что посредством данного механизма в подавляющем большинстве случаев формируются истинные убеждения. Подробнее см.: [Feldman, 2003, p. 90–93].

⁷ Обсуждая чувственное и мистическое восприятие, Олстон отказывается от этого требования, поскольку полагает, что в случае перцептивных убеждений это условие выполняется ipso facto. См.: [Alston, 1993, p. 75–76].

Проиллюстрируем эту мысль с помощью примера. Предположим, что Иван имеет визуальный опыт, в котором ему представляется, что перед ним находится бежевый стол квадратной формы. На основе этого опыта Иван посредством докситической практики формирует убеждение, что перед ним находится бежевый стол квадратной формы. С точки зрения Олстона, убеждение Ивана оправдано в том случае, если (1) визуальный опыт является надежным проводником к истине и (2) **Иван осознает, что визуальный опыт является источником его убеждения.** Но при этом не нужно, чтобы у Ивана было знание или оправданное убеждение, что визуальный опыт является надежным проводником к истине. Важно иметь в виду, что в случае перцептуальных убеждений сам источник убеждения, в нашем примере это визуальный опыт, имеет недокситическую природу, и оправданность возникающего таким образом убеждения проистекает непосредственно – полностью или частично – не из других убеждений, а из эпистемического контакта с самим объектом, относительно которого формируется это убеждение.

Вернемся теперь к проблеме оправдания религиозных убеждений. По мнению Олстона, одним из важнейших источников таких убеждений является мистическое восприятие Бога. Его Олстон понимает по аналогии с чувственным восприятием физических объектов как явление Бога воспринимающему субъекту в качестве *такого-то и такого-то*, например, любящего, заботящегося, утешающего и т. п. Олстон не настаивает на том, что для оправданности религиозных убеждений, формируемых на основе непосредственного восприятия Бога, должна использоваться именно его субъект-объектная модель восприятия. Но, по его мнению, это наиболее естественный способ теоретического конструирования подобного опыта, хотя его модель оправдания религиозных убеждений вполне совместима и с другими концепциями восприятия.

Рассмотрим в качестве примера один из случаев непосредственного восприятия Бога, который Олстон приводит в своей книге:

Когда я был в преполовении своих лет и разразилась Вторая Мировая война, настала ночь, когда я оказался в глубочайшем смятении духа. Я был один в своей спальне и расхаживал туда сюда по полу. ...Неожиданно я услышал голос, твердо сказавший: "Будь спокоен и знай, что Я – Бог!" Это изменило мою жизнь. Я лег в постель, спокойный и уверенный [Alston, 1993, p. 19].

В описанной ситуации Бог является субъекту как утешающий его, и, опираясь на это переживание, он мог бы сформировать убеждение, что *Бог утешает его, заботится о нем, руководит его жизнью.* Каким именно образом, по мнению Олстона, это убеждение может иметь оправдание?

С одной стороны, Олстон рассматривает оправданность в качестве функции адекватности источника убеждения [ibid., p. 78]. **Это означает, что оправдание убеждения, которое мог бы сформировать субъект из вышеприведенного примера, зависит от того, было ли явление Бога ему подлинным или это была слуховая галлюцинация.** Если Бог действительно сказал ему слова утешения, то его убеждение, что *Бог утешает его*, было бы оправданным, по крайней мере, *prima facie*. Однако проблема заключается в том, что здесь так же, как, впрочем, и в случае обычного чувственного восприятия, нет возможности установить независимым способом подлинность этого восприятия. Поэтому,

с другой стороны, он видит оправдание как функцию не столько адекватности самого источника убеждения, сколько соответствующей докساتической практики, утверждая, что

... вопреки тому, что могло бы показаться наиболее естественной процедурой, мы должны защищать подлинность восприятия X, исходя из рациональности формирования убеждений скорее на основе подобного предполагаемого восприятия, чем обратным образом [ibid., p. 227].

Другими словами, с точки зрения Олстона, подлинность предполагаемого восприятия Бога обосновывается рациональностью соответствующей докساتической практики, а нерациональность этой практики проистекает из подлинности восприятия Бога. В этом отношении модель Олстона оказывается в непосредственной близости к модели Плантинги. Там, где у первого источником оправдания выступает специальный когнитивный механизм, *sensus divinitatis*, вложенный Богом в человека с целью богопознания, у Олстона оказывается специальная докساتическая практика, рациональность которой определяет то, что мы считаем восприятие человеком Бога подлинным. Ведь эта практика была бы нерациональной, если бы отрицала подлинность опытных переживаний, которые являются ее источником.

В связи с этим возникает вопрос об эпистемическом статусе такой докساتической практики, как мистическое восприятие. Что делает ее оправданной? Насколько я могу судить об этом, у Олстона есть две основные идеи, как можно ответить на этот вопрос. Во-первых, мистическое восприятие как особая докساتическая практика ничем не хуже и не лучше любой другой докساتической практики, включая и такие способы формирования убеждений, как чувственное восприятие, память и рассуждение. Все они в равной мере страдают от невозможности показать их надежность, не впадая при этом в эпистемический круг. Во-вторых, – и это, как я понимаю, является главным доводом Олстона, – у нас в нашей эпистемической ситуации нет иного выхода, как пользоваться теми докساتическими практиками, которые существуют в том обществе, в котором мы живем. Это, конечно, не означает, что все они безошибочны и недоступны для критики или не могут быть пересмотрены. Это означает лишь, что убеждения, сформированные в рамках таких практик, следует считать надежными и оправданными *prima facie*. В дальнейшем, однако, они вполне могут быть подвергнуты критике и отвергнуты в случае, если окажется, что они не обнаруживают высокую степень внутренней противоречивости или несовместимости с результатами других докساتических практик.

Сам Олстон рассматривает свою позицию как разновидность умеренного фундаментализма, поскольку возводит оправдание религиозных убеждений среди прочего к не-докساتическим основаниям в виде непосредственного восприятия Бога [ibid., p. 300]. Эта черта олстонской модели давала бы, на мой взгляд, некое преимущество по отношению к модели *sensus divinitatis*, предлагаемой Плантингой, поскольку в ней теистическое убеждение имело бы оправдание не только в неком, пусть и заложенном в человека Богом, когнитивном механизме богопознания, но и в более непосредственном эпистемическом контакте познающего субъекта с познаваемым объектом. Однако предложенная Олстоном модель открыта для той же критики, что и плантинговская, в ее

рамках невозможно обосновать подлинность эпистемического контакта с Богом как объектом познания без ссылки на надежность тех механизмов, посредством которых формируется соответствующее религиозное убеждение. Несмотря на то, что модель Олстона, кажется, имеет определенное преимущество по отношению к модели Плантинги, подчеркивая социальный, исторический характер этих механизмов (доксатических практик), тем не менее само по себе утверждение о том, что подобные механизмы являются социально одобряемыми и укорененными в исторической традиции, на мой взгляд, еще не способно решить проблему оправданности религиозных убеждений.

«Волюнтаристское» оправдание религиозных убеждений

Еще одна черта, характерная для оправдательных моделей Плантинги и Олстона, – это их решительный доксатический антиволюнтаризм и противопоставление истины иным не-эпистемическим благам. Плантинга, конструируя свое возражение *de jure* против теизма, утверждает, что если бы механизм, порождающий теистическое убеждение, был нацелен на нечто, отличное от истины, например психологический комфорт или выживание, то убеждение, сформированное посредством такого механизма, было бы лишено подтверждения, т. е. не имело бы положительного эпистемического статуса. Аналогично и проблема неизбежности «эпистемического круга», поднимаемая Олстоном, предполагает автономность истины от наших эпистемических способностей и невозможность доступа к ней иным путем. Познавательные способности зачастую представляются Плантингой и Олстоном как своего рода механизмы, автоматически выдающие результат при вводе в них определенных данных таким образом, что сам субъект никоим образом не способен повлиять на их работу. Познающий субъект мыслится ими как лишенный контроля над своей познавательной деятельностью, по крайней мере, там, где речь идет о механизмах формирования базовых убеждений, будь то *sensus divinitatis*, чувственное или «мистическое» восприятие. И в этом, как мне представляется, заключается причина, почему их модели не способны в полной мере решить проблему оправданности религиозных убеждений.

Такой подход довольно резко контрастирует с тем, что находим как в текстах Фомы Аквинского, так и Жана Кальвина, идеями которых вдохновляется Плантинга. И Фома Аквинский, и Кальвин эксплицитно помещают проблему богопознания в контекст поиска человеком счастья как своей высшей цели, утверждая, что именно в познании Бога заключается высшее человеческое счастье и блаженство⁸. Древняя традиция, восходящая как минимум к Августину, отводит важную роль в познавательном процессе не только эпистемическим способностям и механизмам в узком смысле, но и аффективно-волевым аспектам человека. Согласно Августину, Фоме Аквинскому, Рене Декарту, формирование убеждения не обходится без воли. Августин определяет веру как мышление с согласием⁹. В «Сумме теологии» Аквинат развивает эту идею следующим

⁸ Например, ST I q2 a1; SCG I,11; Inst I,v,1.

⁹ Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. De Praedestinatione Sanctorum I, 2, 5.

образом. Он различает между случаями, когда человек обладает истиной непосредственной достоверностью видения или когда он может вывести истину из такой непосредственной достоверности видения с необходимостью, и случаем, когда он рассматривает разумом некий предмет, относительно которого подобная достоверность видения у него отсутствует. В этом последнем случае отношение его воли к предмету рассмотрения способно сыграть решающую роль в формировании убеждения относительно данного предмета, поскольку в подобной ситуации ум субъекта, формирующего убеждение, склоняется волей к твердому принятию его содержания, тогда как мог бы его и не делать этого¹⁰.

Однако почему мы должны признавать то или иное склонение воли субъекта эпистемически оправданным, если сами познавательные способности оказываются не состояни однозначно засвидетельствовать свою «правоту»? Декарт в «Принципах философии» обвиняет именно волю в возникновении заблуждений, говоря, что воля способна желать чего угодно, уводя нас за пределы того, что ясно нами воспринимаемо [Principia Philosophiae I, 35]. Тем не менее эпистемически оправдывающую роль воли в случае религиозных убеждений можно видеть как в особенности самого объекта, на который она направлена, так и в качествах волящего субъекта. Я полагаю, что такую «волюнтаристскую» модель оправдания религиозных убеждений можно было бы предложить, основываясь на некоторых идеях св. Фомы Аквинского в соединении с аретической эпистемологией.

В Quaeſtiones disputatae de veritate Фома Аквинский пишет:

Иногда интеллект не может определиться по отношению ни к одной из частей противоположности ни сразу посредством [постижения] определений, [входящих в них] терминов, как это происходит в случае начал [знания], ни на основании начал, как это происходит в случае заключений доказательства, а вместо этого определяется волей, которая выбирает, чтобы определенно и однозначно согласиться одной [из частей противоположности], которая достаточна для того, чтобы повлиять на волю, но не на интеллект, в частности происходит это по той причине, что именно эта [из двух частей противоположности] представляется благой и подходящей для согласия [с ней]. Так происходит в случае верующего, ведь когда некто верит словам другого человека, [то он делает это], потому что они представляются ему подходящими или разумными¹¹.

При этом, как отмечает австрийский философ Бруно Нидербахер, в случае контингентных благ такое склонение интеллекта волей не всегда способно обеспечить рациональность убеждения [Niederbacher, 2012, p. 345–346]. Однако, в случае необходимого и безусловного блага, которым, по мнению Фомы Аквинского, является Бог, дело обстоит иным образом. Если воля влекома абсолютным благом, то ее определяющее влияние на интеллект можно считать рациональным по той причине, что в этом случае абсолютное благо совпадает с абсолютной истиной. В то же время Нидербахер указывает на то, что человек, обладающий добродетелью, склонен в силу своего характера выбирать то, что на самом деле является благом. Поэтому в случае, когда воля такого человека определяет его интеллект, его убеждение, сформировавшееся в результате этого влияния, можно также считать оправданным [ibid].

¹⁰ ST II–II q.2 a.1.

¹¹ QDV 14, a.1.

Таким образом, в рамках предлагаемой модели оправдания религиозных убеждений мы могли бы предположить, что, с одной стороны, если воля человека естественным образом устремлена к своему высшему благу, которое есть Бог, то в определенных случаях, когда его познавательные способности, взятые сами по себе, не способны достичь определенности в отношении истины, эта воля приближается к ней в большей степени, поскольку в Боге истина и благо совпадают. При этом, приближаясь к своей цели, воля воздействует на интеллект и, возможно, на другие познавательные способности субъекта таким образом, что с их помощью он формирует соответствующее убеждение. То есть воля заставляет субъект принять то убеждение, которое согласуется с предметом ее влечения, которым в данном случае оказывается истина. Так, в случае подлинного мистического восприятия Бога, человек, переживший опыт, подобный вышеописанному, мог бы под влиянием воли сформировать убеждение, что *Бог утешает его, заботится о нем, руководит его жизнью*. И это убеждение, несмотря на отсутствие у него неоспоримого свидетельства со стороны чисто познавательных способностей, было бы оправдано правильной направленностью воли сформировавшего его субъекта. Фактическое совпадение блага и истины в предмете, влекущем к себе волю познающего субъекта, выступало бы в качестве гарантии того, что влияние воли склоняло бы его именно к истине, а не к чему-либо иному.

С другой стороны, воля человека во многом связана с его характером, в том числе и с его свойствами, имеющими среди прочего значение для познавательной деятельности, например такими, как честность, справедливость, стремление к истине, ответственность, проницательность, критическое отношение, внимательность и т. п. Именно эти черты характера, которые можно описать как эпистемические добродетели, защищают его искажения естественного стремления воли к высшему благу и истине, тем самым не позволяют ей отвлекаться на иные предметы, впадая в заблуждение. Поэтому воля человека, обладающего такими качествами, в большей степени способна придерживаться своей естественной направленности, и у нее меньше риска отклониться к иным предметам, что могло бы быть, в том случае, если бы воля предавалась им безусловным образом, сделать ее источником ошибок, как об этом писал Декарт. Тем не менее кажется, что наличие у человека определенных черт характера, в том числе и эпистемических добродетелей, способно помочь ему избежать этой опасности.

Таким образом, описанная выше двоякая детерминация – со стороны Бога как высшего блага и истины, влекущего к себе волю познающего субъекта, и со стороны эпистемических добродетелей, побуждающих субъект к истине и оберегающих его от отклонения к заблуждению, – могла бы служить оправданием религиозных убеждений, формируемых познающим субъектом. При этих условиях мистический опыт также мог бы рассматриваться как одна из возможных форм когнитивного контакта с Богом, на основе которого было бы оправдано формирование соответствующих религиозных убеждений.

Список сокращений

Inst – Institutio christianae religionis
QDV – Quaestiones disputatae de veritate
SCG – Summa contra gentiles
ST – Summa theologiae

Список литературы

- Карпов, 2014 – *Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. 2014. № 4 (54). С. 64–79.
- Карпов, 2017 – *Карпов К.В.* Эпистемология религии как дисциплинообразующая часть философии религии // *Epistemology & philosophy of science / Эпистемология и философия науки.* 2017. Т. 53. № 3. С. 1–18.
- Шохин, 2014 – *Шохин В.К.* Агатология: Современность и классика. М.: Канон+, 2014. 360 с.
- Alston, 1993 – *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. xii, 320 p.
- Feldman, 2003 – *Feldman R.* Epistemology. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. 197 p.
- Gettier, 1963 – *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis.* 1963. 23(6). P. 121–123.
- Hoitenga, 1991 – *Hoitenga D.J. Jr.* Faith and Reason from Plato to Plantinga. N. Y.: State of New York University Press, 1991. 294 p.
- Niederbacher, 2012 – *Niederbacher B.* The Relation of Reason to Faith // *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford University Press, 2012. p. 337–347.
- Plantinga, 1967 – *Plantinga A.* God and other Minds, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1967. xii, 278 p.
- Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford, 2000. 528 p.
- Russell, Slater, 2009 – *Russell B. Slater J.G.* Human Knowledge: Its Scope and Limits. Francis & Taylor Routledge, 2009. 480 p.
- Watson, 2018 – *Watson J.C.* Epistemic Justification // *Internet Encyclopedia of Philosophy.* URL: <http://www.iep.utm.edu/epi-just/#SH1a/> (дата обращения: 10.01.2018).
- Zagzebski, 1996 – *Zagzebski L.T.* The Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge University Press, 1996. 384 p.

“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The article deals with the problem of epistemic justification of religious beliefs. The author considers two accounts of epistemic justification which were proposed by two influential contemporary philosophers of religion, Alvin Plantinga and William Alston. According to

Plantinga, religious beliefs can acquire their justification due to a reliable belief-forming mechanism called *sensus divinitatis*. According to Alston, justification of religious beliefs is the function of doxastic practices some of which can use mystical experience as their source. It has been demonstrated that despite of the essential differences the proposed justification models shares some of their characteristics, including of some common shortages. In particular, none of them is able to account for genuineness of epistemic contact with God as the object of knowledge without the reference to the reliability of the belief-forming mechanisms through which the cognizer forms the beliefs in question. This means that both accounts are vulnerable to the problem of “epistemic circularity”. The author proposes a virtue epistemological solution to the problem. According to this solution, a double determination – first, from the part of God who being the supreme good and truth does attract the will of the cognizer, and, second, from the part of the epistemic virtues that move the cognizer towards the truth and away from the error, – could impart to the religious beliefs a positive epistemic status.

Keywords: Epistemology of Religion, Virtue Epistemology, Doxastic Voluntarism, *Sensus Divinitatis*

References

- Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. xii, 320 pp.
- Feldman, R. *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. 197 pp.
- Gettier, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, 23(6), pp. 121–123.
- Hoitenga, D. J. Jr. *Faith and Reason from Plato to Plantinga*. New York: State of New York University Press, 1991. 294 pp.
- Karpov, K. V. Epistemologicheskie predposylki teisticheskoi filosofii A. Plantingi. [Epistemological Presuppositions for the Theistic Philosophy of A. Plantinga], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii. 2014, no. 4 (54), pp. 64–79. (In Russian)
- Karpov, K. V. Epistemologiya religii kak distsiplinoobrazuiushchaia chast filosofii religii [Epistemology of Religious Belief as an Essential Part of Philosophy of Religion], *Epistemology & philosophy of science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017. vol. 53, no. 3, pp. 1–18 (In Russian).
- Niederbacher, B. The Relation of Reason to Faith, in: *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford University Press, 2012, pp. 337–347.
- Plantinga, A. *God and other Minds*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967. xii, 278 pp.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford, 2000. 528 pp.
- Russell, B., Slater, J. G. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Routledge: Francis & Taylor, 2009. 480 pp.
- Shokhin, V. K. *Agatologiya: Sovremennost i klassika* [Agathology: the Contemporaneity and the Classics]. M.: Kanon+, 2014. 360 pp. (In Russian).
- Watson, J. C. Epistemic Justification, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://www.iep.utm.edu/epi-just/#SH1a> (accessed 10.01.2018).
- Zagzebski, L. T. *The Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press, 1996. 384 pp.