

# ФИЛОСОФИЯ

Журнал Высшей школы экономики

2019 — Т. III, № 3

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2019 · VOLUME III · № 3

# PHILOSOPHY

2019 III (3)

ETHICS OF BELIEF

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 \* 12032

## EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)

Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)

Executive Editors of the Issue:

Aleksey Gaginskiy (IPH RAS, Moscow), Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)

TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)

Copy Editor: Maria Ponomareva

Russian Proofreader: Sophia Porfirieva

## EDITORIAL BOARD

Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·

Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·

Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·

Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE, Moscow) ·

Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·

Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·

Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

## INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·

Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·

Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·

Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin (*Voprosy*

*Filosofii* Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina (MSPU,

Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

# ФИЛОСОФИЯ

2019 — Т. III, № 3

ЭТИКА ВЕРЫ

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
ISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963  
СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 \* 12032

## РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)  
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Выпускающие редакторы:  
Алексей Гагинский (ИФ РАН, Москва), Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва)  
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)  
Литературный редактор: Мария Пономарева  
Корректор: Софья Порфирьева

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) · Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·  
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград) ·  
Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь  
(Пекинский педагогический университет) · Тереза Оболевич (Папский университет  
Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·  
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,  
Буэнос-Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов  
(НИУ ВШЭ, Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский  
(ИФ РАН, Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·  
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

# CONTENTS

---

[From the Executive Editors of the Issue] 9

## TRANSLATIONS

BOGDAN FAUL'  
Etika ubezhdeniya U. K. Klifforda  
[The Ethics of Belief of W. K. Clifford] 15

UIL'YAM KLIFFORD [WILLIAM CLIFFORD]  
Etika ubezhdeniya  
[The Ethics of Belief] 37

## STUDIES

ANDREY ZHELEZNOV  
Vera kak osnovaniye morali : perspektivy izmeneniya etiki na osnove analiza kontseptsiy  
Dzheymsa i K'yerkegora  
[Faith as the Basis of the Moral : Prospect of Changing Ethics Based on the  
Concepts of James and Kierkegaard] 57

ALEKSEY GAGINSKIY  
Mezhduevidentsializm i fideizm : ob etike very i misticheskom opyte  
[Between Evidentialism And Fideism : On Ethics of Belief and Mystical  
Experience] 78

ROB LOVERING  
An Argument for the Prima Facie Wrongness of Having Propositional Faith  
[Dovod v pol'zu oshibochnosti prima facie propozitsional'noy very] 95

YULIYA GORBATOVA  
Moral'no li ispol'zovat' insayt kak dostatochnoye osnovaniye dlya formirovaniya ubezh-  
deniya?  
[Is It Morally Good to Form a Belief Under Insight as Sufficient Evidence for  
Belief Formation?] 129

GUY AXTELL  
An Inductive Risk Account of the Ethics of Belief  
[Induktivnoye ischisleniye riskov v etike ubezhdeniya] 146

PAVEL BUTAKOV  
Pochemu evidentsialisty dolzhny verit' obeshchaniyam  
[Why Evidentialists Must Believe in Promises] 172

YEVGENIY BORISOV Kross-mirovaya predikatsiya v askriptsiyakh mneniya [Cross-World Predication in Belief Reports]	201
ANNA MOISEYEVA Vnutrenniy realizm Kh. Patn-ema kak pragmaticheski obosnovannaya kontseptsiya [Hillary Putnam's Internal Realism as a Pragmatically Justified Conception]	218

## DISCUSSION

ALEKSANDR MISHURA Printsip nedoveriya pomyslam [The Principle of Distrust to Thoughts]	243
SERGEY ASTAPOV «Printsip nedoveriya pomyslam» v grammatike analiticheskoy filosofii : gorizonty etiki i asketiki [“The Principle of Distrust to Thoughts” Through Grammar of Analytic Philosophy : The Horizons of Ethics and Ascetical Theology]	268
IGOR' GASPAROV Etika somneniya i formirovaniye ubezhdeniy [The Ethics of Doubt and the Formation of Belief]	279
KIRILL KARPOV Printsip nedoveriya pomyslam : mezhdru deontologiyey i pragmatikoy [The Principle of Distrust to Thoughts : Between Deontology and Pragma- tism]	292
SERGEY LEVIN Moral'naya otvet-stvennost' poznayushchego sub'yekta [Moral Responsibility of the Subject of Knowledge]	307
ALEKSANDR MISHURA Otvety dlya panel'noy diskussii [Panel Discussion Summary]	317

## BOOK REVIEWS

YEVGENIY LOGINOV «Bonkhefferovskiy fizikalizm» Dmitriya Volkova : razmyshleniya o knige «Svoboda voli: illyuziya ili vozmozhnost'?» [Dmitriy Volkov's “Bonhoefferian Physicalism” : Reflections on “Free Will: An Illusion or Opportunity?”]	329
--	-----

# СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающих редакторов 9

## АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

БОГДАН ФАУЛЬ  
Этика убеждения У. К. Клиффорда 15

УИЛЬЯМ КЛИФФОРД  
Этика убеждения 37

## ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ И ФИДЕИЗМ ИССЛЕДОВАНИЯ

АНДРЕЙ ЖЕЛЕЗНОВ  
Вера как основание морали : перспективы изменения этики на основе  
анализа концепций Джеймса и Кьеркегора 57

АЛЕКСЕЙ ГАГИНСКИЙ  
Между эвиденциализмом и фидеизмом : об этике веры и мистическом  
опыте 78

РОБ ЛОВЕРИНГ  
[Довод в пользу ошибочности *prima facie* пропозициональной веры] 95

ЮЛИЯ ГОРБАТОВА  
Морально ли использовать инсайт как достаточное основание для фор-  
мирования убеждения? 129

ГАЙ АКСТЕЛЛЬ  
[Индуктивное исчисление рисков в этике убеждения] 146

ПАВЕЛ БУТАКОВ  
Почему эвиденциалисты должны верить обещаниям 172

ЕВГЕНИЙ БОРИСОВ  
Кросс-мировая предикация в аскрипциях мнения 201

АННА МОИСЕЕВА  
Внутренний реализм Х. Патнэма как прагматически обоснованная кон-  
цепция 218

## АНАЛИТИКА ПОМЫСЛОВ ДИСКУССИИ

АЛЕКСАНДР МИШУРА Принцип недоверия помыслам	243
СЕРГЕЙ АСТАПОВ «Принцип недоверия помыслам» в грамматике аналитической философии : горизонты этики и аскетики	268
ИГОРЬ ГАСПАРОВ Этика сомнения и формирование убеждений	279
КИРИЛЛ КАРПОВ Принцип недоверия помыслам : между деонтологией и прагматикой	292
СЕРГЕЙ ЛЕВИН Моральная ответственность познающего субъекта	307
АЛЕКСАНДР МИШУРА Ответы для панельной дискуссии	317

## ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

ЕВГЕНИЙ ЛОГИНОВ «Бонхефферовский физикализм» Дмитрия Волкова : размышления о книге «Свобода воли: иллюзия или возможность?»	329
--	-----



## ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

---

Выражение «этика веры» еще непривычно для отечественного читателя. В то время как на Западе сломано немало копьев в спорах относительно эвиденциализма, фидеизма, релейабилизма и прочих эпистемологических концепций, в отечественной философии эта проблематика только начинает обсуждаться. Конечно, специалисты прекрасно понимают о чем идет речь, однако в настоящее время на русском языке нет ни переводов базовых текстов, ни соответствующих исследований, что создает целый комплекс проблем в сфере образования и вообще понимания современной эпистемологии. Хотя бы частично заполнить этот пробел призван настоящий номер журнала.

Читатель видит перед собой первый номер русскоязычного журнала, целиком посвященный этике веры. Ранее столь подробно эта тематика в отечественной науке не обсуждалась. В виду этого обстоятельства номер строится таким образом, чтобы представить достаточно полную картину всего направления, начиная со знаменитой статьи У. Клиффорда «Этика веры» (1877). Это потребовало от редакторов несколько отойти от привычной последовательности рубрик в журнале, однако таким образом, как представляется, материал будет представлен в более логичной и удобной для восприятия форме. Следует также отметить, что статья Клиффорда уже есть на русском языке (как бы это странно ни звучало, в пособии по управлению рисками в проектах программного обеспечения), однако для настоящего номера был выполнен новый перевод (Б. В. Фауль и Ю. В. Горбатова), который предваряется обширной вступительной статьей, поясняющей историю возникновения и развития этики веры как особого направления в эпистемологии.

Исследовательский блок включает восемь научных статей, которые в том или ином отношении обращаются к теме номера. Первой идет статья АНДРЕЯ ЖЕЛЕЗНОВА, в которой вера рассматривается как основание для морального образа жизни. Автор работает как с континентальной традицией, так и с аналитической, что позволяет ему предложить всестороннее рассмотрение предмета и показать, что «возможность морального образа жизни непосредственно связана с верой в нравственное устройство мира или принятие неопределенного будущего в качестве ценности и блага». Едва ли нужно как-то дополнительно обосновывать столь важную и интригующую постановку вопроса. Статья АЛЕКСЕЯ ГАГИНСКОГО

посвящена разбору принципиального различия между «верой» эвиденциалистов и религиозной верой. Всегда ли правы первые, опираясь лишь на те утверждения, что имеют под собой достаточные основания или иногда оказываются в прагматическом выигрыше те, кто доверял интуиции или положился на Бога в принятии своих решений? Начав с примера про двух мышек, упавших в кувшин с молоком, автор, не теряя в увлекательности повествования, проведет читателя по сложным рассуждениям о пользе фидеизма и небыстречности эвиденциализма как способов формирования убеждений. Статья РОБА ЛОВЕРИНГА представляет собой критический анализ знаменитого тезиса Клиффорда: «It is wrong always, everywhere and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence» (ошибочно — всегда, везде и для каждого — верить чему-либо без достаточных свидетельств). Автор полагает, что утверждение Клиффорда слишком категорично, и из него не следует, что нет таких условий, при которых нельзя верить чему-либо при недостаточных свидетельствах. Далее, в статье ЮЛИИ ГОРБАТОВОЙ обсуждается весьма специфический вопрос об эпистемическом статусе инсайта. Иначе говоря, можно ли познавать мир, опираясь в том числе и на такой феномен, как инсайт? Что собой представляет это «ментальное состояние»? Дает ли оно подлинное знание о мире и чем оно отличается от галлюцинации? Автор полагает, что этот феномен дает человеку возможность обрести метазнание, подробнее о котором — в самой статье. В статье ГАЯ АКСТЕЛЛИ предлагается подход к этике веры, учитывающий возможные риски принятия решений, когда докстическая ответственность рассматривается с точки зрения степени рискованности стратегий агентов, измеряемой посредством соответствия или нарушения индуктивных норм. Таким образом, автор вводит читателя в контекст современного обсуждения этики веры, которое, конечно, довольно далеко ушло вперед с момента появления этого направления. Следом идет статья ПАВЛА БУТАКОВА, в которой обосновывается тезис о том, что эвиденциалисты должны верить обещаниям. Автор показывает, что эвиденциализм нельзя рассматривать как позицию, полностью изъятую из социального контекста: «эвиденциалистская этика веры вынуждает своих последователей всегда верить всем обещаниям, поскольку любое обещание всегда имеет достаточное подтверждение». Статья ЕВГЕНИЯ БОРИСОВА посвящена увлекательной, но сложной теме: о возможности анализа докстических (сложноподчиненных) выражений при помощи языка семантики возможных миров. Тема напрямую связана с этикой веры, поскольку вопрос о том, на каких основаниях кто-то заключает о чем-то — это и есть основной вопрос указанной проблематики. В то же

время анализ столь сложных выражений — задача, очевидно, непростая и потребует от читателя хорошей подготовки в области современной логики. Статья Анны МОИСЕЕВОЙ представляет собой довольно подробный анализ прагматического подхода Х. Патнэма к этике веры вообще и эвиденциализму в частности. В рамках статьи автор стремится показать, что подход Патнэма является чрезвычайно продуктивным для решения как классических, так и нестандартных задач. Как заявляет сама автор, «с прагматической точки зрения довод Х. Патнэма обладает несокрушимой силой. Образно выражаясь, этот довод подобен оси колеса, которая, хоть сама и не движется, играет важнейшую роль в обеспечении подвижности всей повозки». Почему? Об этом вы сможете узнать, прочитав статью.

Далее, в рубрике «Аналитика помыслов: дискуссия» читатель может найти весьма своеобразное и крайне интересное обсуждение традиционных для христианства аскетических практик с помощью аналитического метода. В частности, АЛЕКСАНДР МИШУРА представил текст, в котором весьма древние авторы и не менее древние идеи словно оживают, когда их переносят в современный контекст. Оказывается, если прочесть христианскую традицию на языке современной эпистемологии, можно выявить немало интересных идей и подходов, которые могут быть полезны для современного человека. Насколько это удастся автору, можно судить по критическим замечаниям, представленным группой коллег: СЕРГЕЕМ АСТАПОВЫМ, ИГОРЕМ ГАСПАРОВЫМ, КИРИЛЛОМ КАРПОВЫМ и СЕРГЕЕМ ЛЕВИНЫМ. Это обсуждение наглядно показывает, как проблематика этики веры может быть интегрирована не только в современные философские дискуссии, но и в теологические.

Наконец, в рубрике рецензий читатель может найти отзыв ЕВГЕНИЯ ЛОГИНОВА на книгу Д. Б. Волкова «Свобода воли: иллюзия или возможность?». Рецензия эта настолько самодостаточна и развернута, что могла бы быть и самостоятельной научной статьей. Как бы там ни было, рецензия приглашает к диалогу, который, как мы надеемся, будет интересен читателю.

В заключение остается добавить, что собрать данный номер оказалось возможным благодаря тому, что часть материалов первоначально была подготовлена для семинара «Этика веры» (при поддержке Фонда Джона Темплтона), прошедшего 25–26 сентября 2018 г. в Институте философии РАН. Видеозаписи выступлений доступны на странице: <https://iphras.ru/page18879305.htm>.

*Алексей Гагинский и Юлия Горбатова*



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

TRANSLATIONS

---



БОГДАН ФАУЛЬ\*

## ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ У. К. КЛИФФОРДА\*\*

**Аннотация:** Данная статья — это введение в работу У. К. Клиффорда «Этика убеждения». Автор анализирует связь этой работы с современной философией религии, рассматривает природу отношений между эпистемологией и этикой в теории Клиффорда, а также помещает эту работу в контекст современной этики убеждения. Автор концентрируется на таких понятиях, как практическая и эпистемическая рациональность, сравнивает подход Клиффорда с семейством теорий, которые классифицируются как умеренный эвиденциализм, а также сравнивает его подход с прагматизмом в этике убеждения. После этого он переходит к критике теории Клиффорда, высказанной Уильямом Джеймсом. Затем он рассматривает наиболее значимый анализ дискуссии между Клиффордом и Джеймсом, предложенный Джорджем Мавроди. В заключение автор концентрируется на теории Алвина Плантинги как примере критики теории Клиффорда в современной философии.

**Ключевые слова:** этика убеждения, эпистемология, прагматизм, эвиденциализм, принцип Клиффорда, теизм, атеизм, моральная философия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-15-36.

Уильям Кингдон Клиффорд (1845–1879) был английским мыслителем, внесшим большой вклад в математику, философию и физику. Он родился и вырос в христианской семье, но потерял веру в период между 1865–1866 годами, когда учился в Кембридже. Несмотря на короткую жизнь, ему удалось написать более 50 статей по математике, работу по физике, повлиявшую впоследствии на А. Эйнштейна, а также внести вклад в философию науки и эпистемологию. О Клиффорде пишут, что он был очень веселым и добрым, любил танцевать и много шутил. Он часто развлекал детей и даже написал сборник волшебных сказок «Маленькие люди». Также отмечают его физическую силу. Например, он мог подтянуться на одной руке. Он много работал и в 1876 году дошел до физического изнеможения. Полугодового периода восстановления хватило только на 18 месяцев, после чего здоровье снова его подвело. В 1878 году он отправился на остров Мадейра в надежде на выздоровление, но через два месяца, в возрасте 33 лет, скончался от туберкулеза.

\* Фауль Богдан Владимирович, аспирант, лаборант-исследователь, Институт философии СПбГУ, faulbogdan@gmail.com.

\*\* © Фауль, Б. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00604.

Клиффорд был членом философского сообщества под названием «Метафизическое объединение». Изначально работа «Этика убеждения» была обращением к этому сообществу, сделанным 11 апреля 1876 года (Madigan, 2008: 73). Впоследствии его выступление было опубликовано в 1877 году в журнале «Contemporary Review». Также «Этика убеждения» вошла в сборник эссе Клиффорда, который был посмертно опубликован в 1879 году.

«Метафизическое объединение» преимущественно состояло из людей, которые верили в существование Бога. В связи с этим эссе Клиффорда, которое имплицитно атаковало религиозные убеждения, в свое время подверглось серьезной критике (ibid.: 86–96). Однако популярность этой работы выходит за рамки своей эпохи: эссе Клиффорда является классической работой в области философии. Статья Клиффорда рассматривается в качестве текста, зародившего дискуссию в этике убеждения, хотя до XIX века этой темы касались и другие философы (Chignell, 2018).

Философская область «этики убеждения» находится на стыке эпистемологии и этики. Основной вопрос этой области можно сформулировать так: какими нормами нам следует руководствоваться в формировании и удерживании наших убеждений? Ответ Клиффорда радикален: дозволено придерживаться только тех убеждений, которые основываются на достаточном количестве свидетельств.

Данная статья — это введение в теорию Клиффорда посредством анализа ее внутренней структуры, помещения ее в контекст современной этики убеждения и рассмотрения наиболее влиятельной критики его подхода. Сначала мы рассмотрим, почему работа Клиффорда обладает такой актуальностью для философии религии. После этого мы введем два принципа Клиффорда, один из которых эксплицирован в его статье. Далее мы рассмотрим два взгляда на то, каким образом в его теории устанавливается связь между эпистемологией и этикой. Затем мы перейдем к рассмотрению теории Клиффорда в контексте современной этики убеждения. Мы сконцентрируемся на таких понятиях, как практическая и эпистемическая рациональность, сравним подход Клиффорда с семейством теорий, которые классифицируются как умеренный эвиденциализм, а также сравним его подход с прагматизмом в этике убеждения. После этого мы перейдем к рассмотрению ответа Уильяма Джеймса на теорию Клиффорда. Теория Джеймса — это пример самого влиятельного в истории прагматического возражения. Далее мы рассмотрим анализ дискуссии между Клиффордом и Джеймсом,

который предложил Джордж Мавроди. В конце мы рассмотрим теорию Алвина Плантинги как одну из самых влиятельных современных критик теории Клиффорда<sup>1</sup>.

#### ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ У. КЛИФФОРДА

В современной литературе существует консенсус, что «Этика убеждения» направлена против религиозных убеждений<sup>2</sup>. Откуда возникает такая актуальность работы Клиффорда для философии религии? Для ответа давайте сконцентрируемся на следующем аргументе:

- (1) если некоторое убеждение не основывается на достаточном количестве свидетельств, то морально неправильно придерживаться этого убеждения;
- (2) убеждение в том, что существует Бог, не основывается на достаточном количестве свидетельств;
- (3) следовательно, морально неправильно придерживаться убеждения, что существует Бог.

Данный аргумент является разновидностью так называемого *эвиденциалистского возражения* (the evidentialist objection). Многие философы религии отвергают (2) и утверждают, что вера в Бога основывается на достаточном количестве свидетельств. Самым ярким защитником этой стратегии в наше время является Р. Суинберн (Swinburne, 2004). Он считает, что сумма аргументов в пользу существования Бога значительно увеличивает вероятность его существования. С другой стороны, многие считают, что можно обнаружить позитивные свидетельства против существования Бога. Например, существование зла или скрытность Бога часто считают такими свидетельствами (Schellenberg, 2015; The Blackwell Companion to The Problem of Evil, 2014).

Многие философы считают, что аргументы в пользу и против существования Бога уравнивают друг друга, либо просто не являются достаточными. В современной литературе такую ситуацию иногда называют *неоднозначностью свидетельств* (Bishop, 2006: 71). Если

<sup>1</sup>К сожалению, в рамках данной работы нам не удалось рассмотреть всю современную критику Клиффорда. Для наиболее полного раскрытия данного вопроса см.: Madigan, 2008: 134–63.

<sup>2</sup>Например, в переиздании своего знаменитого эссе «Quam Dilecta» Питер ван Инваген утверждает, что не существует ни одного сборника, в котором статья Клиффорда переиздается не в контексте философии религии (Van Inwagen, 1996: 44). Выяснилось, что все же существует один сборник по эпистемологии, куда входит «Этика убеждения» (Ammerman, Singer, 1970). Однако это скорее является исключением из правила.

неоднозначность свидетельств имеет место, то из этой версии эвиденциалистского возражения следует, что теизма придерживаться настолько же неправильно, как и атеизма. В этом контексте отвержение посылки (1) становится актуальным для тех, кто отстаивает рациональность теизма. Работа Клиффорда защищает посылку (1), а работы У. Джеймса и А. Плантинги, на которых мы сконцентрируемся позже, отвергают ее.

Наиболее цитируемый фрагмент из работы «Этика убеждения» — пример с судовладельцем. Судовладелец планировал отправить судно с эмигрантами в море, но сознательно избегал сомнений в его прочности. Он не хотел тратить деньги на его проверку и ремонт, поэтому положился на божественное провидение, будучи уверенным, что судно выдержит путешествие. Впоследствии судно тонет. Является ли судовладелец виновным в смерти этих людей? Клиффорд считает, что да. Этот вывод не представляется проблематичным. Однако он идет дальше и утверждает, что даже если бы судно не затонуло, его поступок все равно был бы аморальным. Судовладелец виновен в том, что он имел убеждение, которое не было основано на достаточном количестве свидетельств. Клиффорд расширяет данный тезис до всех убеждений и подводит итог, который в литературе называется *принципом Клиффорда*: «всегда, везде и для каждого — неправильно иметь какие-либо убеждения, основанные на недостаточных свидетельствах». Питер ван Инваген выделяет *другой принцип Клиффорда*: «всегда, везде и для каждого — неправильно игнорировать свидетельства, релевантные его убеждениям, или отвергать релевантные свидетельства поверхностным образом» (Van Inwagen, 1998: 37).

Принцип Клиффорда обосновывается объединением эпистемологии и этики (Code, 1987: 73). Для рассмотрения природы этой связи можно выделить два подхода в этических теориях: деонтологический и телеологический. Деонтологический подход в этике предполагает, что поступок является правильным или неправильным вне зависимости от его последствий. Например, воровать неправильно, даже если это поможет бедным. Телеологический подход в этике предполагает, что моральные свойства поступка определяются его последствиями. Например, давать милостыню хорошо по той причине, что это улучшит жизнь другого человека.

Обоснование связи между этикой и эпистемологией у Клиффорда может также трактоваться либо телеологически, либо деонтологически. Сначала рассмотрим телеологическую трактовку.

Ричард Гэйл называет теорию Клиффорда «„чумной теорией“ эпистемически неоправданных убеждений» (Gale, 1996: 355). Такое название вдохновлено следующим фрагментом: «Долг в том, чтобы защищать себя от подобных убеждений, как от чумы [...]. Что подумали бы о том, кто ради сладкого плода умышленно пойдет на риск вызова эпидемии чумы, которая поразит его родных и близких?». С точки зрения Клиффорда, необоснованные убеждения наносят огромный вред обществу, и этот вред заключается в том, что общество «станет легковверным и потеряет привычку к проверке и исследованию убеждений, из-за чего оно непременно вновь погрузится в варварское состояние»<sup>3</sup>.

Помимо этого, Клиффорд считает, что необоснованное убеждение не может приводить к благим последствиям. Даже если необоснованное убеждение окажется полезным сейчас, оно неизбежно является вредным в долгосрочной перспективе. Некоторое убеждение:

...даже может оказаться истинным, или может не возникнуть ситуаций, в которых оно выльется во внешние поступки. Однако я не могу не совершать намного большее зло по отношению к Человеку тем, что делаю себя легковверным.

Помимо этого, Клиффорд считает, что убеждения различных людей тесно взаимосвязаны и неизбежно воздействуют друг на друга:

Но поскольку ни одно убеждение, каким бы ничтожным оно ни казалось, и каким бы малоизвестным ни был обладающий этим убеждением, не является действительно незначительным и имеет последствия для судьбы человечества, нам не остается иного выбора, кроме распространения наших суждений на все убеждения, в чем бы то ни было.

В связи с этим, как считает Клиффорд, мы не можем избежать ответственности за те убеждения, которых мы придерживаемся.

Таким образом, телеологическую трактовку аргумента Клиффорда, обосновывающую связь между эпистемологией и этикой, можно сформулировать следующим образом: морально неправильно иметь необоснованные убеждения, поскольку это всегда приводит к негативным последствиям, которые нельзя компенсировать большим благом.

Деонтологическую трактовку обоснования связи эпистемологии и этики можно обнаружить у позднего Р. Рорти (Rorty, 1997; Madigan, 2008:

<sup>3</sup>Р. Гэйл иронизирует на тему стиля, в котором пишет Клиффорд: «Я полагаю, что десять минут прошло и читатель уже начал оправляться от истерических конвульсий, в которых он катался по полу» (Gale, 1996: 356)

153). С его точки зрения, для Клиффорда обоснование убеждений имеет значение само по себе, вне зависимости от последствий. Рорти обосновывает это тем, что различает прагматические и эпистемические моральные измерения в работе Клиффорда. Данная трактовка проблематична как минимум по двум причинам.

Во-первых, все фрагменты текста, которые можно трактовать «деонтологически», содержат дальнейшие «телеологические» уточнения. В качестве примера рассмотрим следующий, на первый взгляд, «деонтологический» фрагмент: «плохое действие всегда является плохим в тот момент, когда оно совершено, вне зависимости от происходящего после». Однако далее Клиффорд делает «телеологическое» уточнение:

Каждый раз, когда мы позволяем себе иметь убеждение, основанное на недостойных основаниях, мы снижаем наши способности к самоконтролю, к сомнению, к критическому и спокойному взвешиванию свидетельств [...]. Зло, рожденное принятием в расчет таких убеждений, — обширно и велико.

Во-вторых, как отмечает Тим Мадиган, для Клиффорда нет различия между стремлением к счастью и стремлением к истине. Стремление и обладание истинными убеждениями являются необходимыми для счастья, потому что счастье, которое основывается на самообмане или недостаточных свидетельствах, не является подлинным (Madigan, 2008: 154). Таким образом, предположение Рорти о возможном зазоре между эпистемологическими обязательствами и практической пользой очень сложно совместимо с рассуждениями Клиффорда.

С моей точки зрения, в тексте Клиффорда ясно утверждается, что связь между эпистемологией и этикой имеет *телеологическую* природу. Также Клиффорд считает, что убеждения, основанные на достаточном количестве свидетельств, *всегда* влекут более позитивные последствия, чем недостаточно обоснованные убеждения. Для дальнейшего раскрытия его подхода мы рассмотрим его теорию в современном контексте этики убеждения.

#### У. КЛИФФОРД И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ

В современной этике убеждения позиция Клиффорда классифицируется как *строгий эвиденциализм*<sup>4</sup> (Chignell, 2018). Стоит отметить, что существует разница между эвиденциализмом в этике убеждения и эвиденциализмом в эпистемологии. Эпистемологический эвиденциализм

<sup>4</sup>От слова «evidence» — свидетельство.

утверждает, что *обоснованными / эпистемически рациональными* являются только те убеждения, которые основываются на свидетельствах. Эвиденциализм в этике убеждения утверждает, что *морально правильно* придерживаться только тех убеждений, которые основываются на свидетельствах. Наиболее знаменитыми сторонниками эвиденциализма в этике убеждения являются Д. Локк, Д. Юм и У. Клиффорд (Mađušić, 2011: 34). Строгий эвиденциализм Клиффорда называется строгим по той причине, что не допускает никаких исключений в том, каких убеждений следует придерживаться. С этой точки зрения, убеждения *всегда* должны быть основаны на достаточном количестве свидетельств. Иными словами, строгий эвиденциализм не допускает исключений из принципа Клиффорда. *Умеренный эвиденциализм*, наоборот, допускает подобные исключения. Давайте рассмотрим то, каким образом допущение этих исключений можно мотивировать.

Представим человека, которого зовут Семен. Он хочет сделать предложение девушке, в которую он влюблен. Он предполагает, что у них будет прекрасная семья, однако это убеждение не основано на достаточном количестве свидетельств. Он знает, что, если бы он руководствовался принципом Клиффорда, ему пришлось бы проверить то, каким образом девушка будет вести себя в различных ситуациях. Например, ему пришлось бы проверить ее реакцию на его раздраженный крик, который возможен в далеком будущем. Для этого ему пришлось бы специально накричать на нее, чтобы убедиться, что и в будущем девушка проявит мудрость и понимание и не уйдет от него. Только после сбора этих и других подобных свидетельств он имел бы моральное право считать, что у них будет хорошая семья. Семен поступает так, как того требует Клиффорд. В результате его поведение отталкивает девушку, и она уходит от него.

Во-первых, мысленный эксперимент демонстрирует, что *рациональность в целом* не ограничивается *эпистемической рациональностью*, но также включает и, например, *практическую рациональность* (Booth, 2007). Во-вторых, он демонстрирует, что существует очень сильная интуиция, согласно которой мы иногда имеем *моральное право* формировать и удерживать убеждения, не основываясь на достаточном количестве свидетельств, рационально это или нет. Если мы хотим сохранить идею, что существует связь между этикой и эпистемологией, то этот мысленный эксперимент склоняет нас к *умеренному эвиденциализму*.

Подходы в рамках умеренного эвиденциализма отличаются в том, как много исключений из принципа Клиффорда дозволено делать. Однако

существуют также и *неэвиденциалистские* подходы. С точки зрения этих подходов, не только возможны ситуации, в которых дозволено нарушать принцип Клиффорда, но иногда его нарушение является *моральным долгом* (Chignell, 2018). Эвиденциализм часто противопоставляют *прагматизму* (Maugušić, 2011). Наиболее известными прагматистами в этике убеждения являются Блез Паскаль и Уильям Джеймс (ibid.: 34). Для демонстрации принципов прагматизма представим, что Семен идет на свидание с девушкой. Он хочет ей понравиться, но не считает себя красивым. С точки зрения прагматизма, парень *должен* обрести убеждение, что он красив, потому что это поможет ему понравиться девушке. Иными словами, этого убеждения следует придерживаться по той причине, что оно *практически полезно*. Истинные убеждения чаще всего являются полезными. Однако, с точки зрения прагматизма, истинность — это не главное в вопросе о том, какие убеждения мы *должны* иметь.

Аргументы против прагматизма в этике убеждения часто сконцентрированы вокруг особой трактовки того, *что* такое убеждение. Некоторые философы считают, что убеждения не могут быть необоснованными. Например, Джонатан Адлер считает, что эвиденциализм необходимо трактовать как принцип, объясняющий то, каким образом мы приобретаем и удерживанием убеждения (Adler, 2002; Booth, 2007). С его точки зрения, парень, который *действительно* осознает, что не является красивым, не сможет убедить себя в обратном<sup>5</sup>. Подобная трактовка роли свидетельств в формировании и удерживании убеждений приводит к следующей проблеме теории прагматизма: невозможно иметь убеждение в чем-либо, имея полное осознание того, что не существует свидетельств, обосновывающих это убеждение. Например, вы *не сможете иметь убеждение*, что ваши дети находятся дома, основываясь лишь на том, что оно базируется на сильных практических соображениях (Kelly, 2002: 169–170).

Стратегия, которую предлагает Адлер, имеет три недостатка. Во-первых, люди *часто* имеют необоснованные убеждения, что требует *объяснения* с точки зрения его подхода. Во-вторых, кажется, что стратегия Адлера предполагает *интерналистскую* теорию обоснования, которую не разделяют многие современные философы. В-третьих, эта

<sup>5</sup>В данной ситуации предполагается определенная трактовка того, в какой мере мы можем контролировать процесс формирования и удерживания убеждений. Эта проблема представляет собой отдельный вопрос в этике убеждения.

стратегия предполагает спорную трактовку того, в какой степени мы можем контролировать наши убеждения.

Прагматистская позиция по отношению к стратегии Адлера состоит в том, что даже если иногда мы не можем сформировать какое-то убеждение на прагматических основаниях, это не означает, что нам *не следует* этого делать. К тому же, прагматизм можно трактовать более мягким образом: если вы не можете получить какое-то полезное убеждение, это означает, что вам *следует* начать искать релевантные свидетельства. Эта мягкая трактовка прагматизма совместима с тем взглядом на природу убеждений, которые предлагает Адлер.

Таким образом, с точки зрения прагматизма, в некоторых ситуациях люди *должны* приобретать убеждения, которые не основываются на достаточных свидетельствах, но основываются на практических соображениях. Полноценная прагматическая теория должна продемонстрировать, в каких конкретно ситуациях дозволено или необходимо формировать подобные убеждения.

У нас есть сильные интуиции, согласно которым предпочтительно иметь обоснованные убеждения (Mađušić, 2011: 37). Также кажется, что неправильно игнорировать релевантные свидетельства. Конкретная прагматическая теория может быть построена так, чтобы соответствовать этим интуициям. В рассмотренных примерах мы продемонстрировали *базовые предпосылки* прагматических теорий, однако это не значит, что *конкретная* прагматическая теория будет функционировать таким же образом: например, рекомендовать вам формировать убеждение, что ваши дети дома, тогда как у вас нет достаточных для этого свидетельств. В следующем разделе мы рассмотрим прагматическую теорию Уильяма Джеймса и сравним ее с теорией Уильяма Клиффорда.

#### КРИТИКА У. ДЖЕЙМСА

Наиболее влиятельная критика теории Клиффорда в истории была высказана американским философом и психологом Ульямом Джеймсом, и до 1970-х годов обсуждение работы Клиффорда было сконцентрировано на их дебатах (Madigan, 2008: 133). Работа Джеймса «Воля к вере», опубликованная в 1896 году в журнале «The New World», изначально была лекцией, адресованной философским клубам университетов Йеля и Брауна. Хотя Джеймс и Клиффорд придерживались разных взглядов касательно этики убеждения, в действительности они во многом были согласны. Джеймс согласен с Клиффордом в том, что убеждения должны основываться на свидетельствах, и что поиск свидетельств

необходим для формирования и удерживания убеждений (Madigan, 2008: 99). Однако Джеймс считал, что в некоторых особенных условиях нарушение принципа Клиффорда не просто дозволено, но и *необходимо*.

Джеймс утверждает, что иногда люди сталкиваются с тем, что он называет «истинным выбором». Некоторый выбор является истинным, если выполняются три условия. Выбор должен быть *живым, необходимым и важным*.

- (1) Выбор является *живым* при условии, что субъект совершает выбор между *жизненными* гипотезами (James, 2010: 15). Гипотеза является жизненной для субъекта, если она приемлема для него как в *эпистемическом* смысле, так и в *психологическом*. Например, если существует большое количество свидетельств против какой-то гипотезы, она не будет являться жизненной для субъекта, даже если она ему кажется интуитивно допустимой. Если субъект обладает сильными интуициями против какой-то гипотезы, она тоже не будет являться для него жизненной. Как пишет Джеймс, живая гипотеза проводит «электрическое соединение с вашей природой» (ibid.: 14).
- (2) *Необходимым* является выбор, который основан на логической дизъюнкции (ibid.: 15). Например, можно избежать выбора между покупкой чашки кофе или чашки чая в кафе, купив горячего молока или не купив ничего. Моральные дилеммы, с другой стороны, являются примером необходимого выбора. Если поезд едет на пятерых людей, но вы можете их спасти, убив другого человека, кажется, что вы совершаете выбор между «убить одного и спасти пятерых» или «не убивать одного, но умрут пять человек». В данной ситуации отказ от выбора *уже* является выбором одного из двух.
- (3) *Важным* является тот выбор, который уникален для жизни субъекта. Например, выбор «жениться / выйти замуж за конкретного человека», очевидно, является уникальным. Или, если вас неожиданно позвали в экспедицию на Северный полюс, отказавшись, вы, скорее всего, никогда там больше не окажетесь. Напротив, выбор является *тривиальным*, когда ставки невысоки (ibid.: 16). Например, выбор между покупкой томатного или апельсинового сока является тривиальным.

Аргумент Джеймса можно сформулировать следующим образом: если выбор является необходимым, то агент не сможет его избежать. Если выбор важен, то агент и не захочет его избегать, и выбор повлияет

на жизнь агента. Если выбор является живым, то агент не обладает достаточным количеством свидетельств, которые могли бы склонить его к одной или другой альтернативе, но обе гипотезы *резонируют* с агентом. Это означает, что в ситуации истинного выбора агент обязательно совершит его, и он не будет продиктован свидетельствами. В связи с этим возникает два вопроса. Во-первых, на каких основаниях агент будет выбирать между двумя гипотезами, если эпистемологических оснований недостаточно? Во-вторых, каким образом данный выбор необходимо оценивать с точки зрения этики убеждения?

Сконцентрируемся на первом вопросе. С точки зрения Джеймса, центральным элементом в принятии решения является наша страстная природа (*passional nature*) или, как он иногда выражается — волевая природа (*willing nature*). Он считает, что наша интеллектуальная жизнь очень сложна, и в большинстве случаев мы не можем просто решить поверить во что-то. Скорее наоборот, мы обнаруживаем в себе убеждения, и мы едва ли знаем, почему они у нас есть (James, 2010: 21). Этот сложный процесс, который основывается на неэпистемических основаниях, протекает в нашей страстной природе. Среди элементов страстной природы он выделяет следующие: волевые акты, которые могли сформировать привычки нашего ума, от которых мы теперь не можем избавиться; предубеждения; страсть; имитация; приверженность; давление нашего сословия и группы (*ibid.*).

Сконцентрируемся на втором вопросе. В конечном счете Джеймс отстаивает следующий тезис:

Наша страстная природа не только правомерно может, но и должна совершать выбор между пропозициями, если это истинный выбор, который по своей природе не может быть совершен на интеллектуальных основаниях (*ibid.*: 24).

Защита этого тезиса строится на основании следующей идеи: в нашей практике обретения убеждений мы можем либо *стремиться к знанию истины*, либо *стремиться избежать ошибок*. Как утверждает Джеймс, сами эти установки лежат в области нашей страстной природы. Он считает, что Клиффорд предлагает нам *стремиться избежать ошибок*. Подобный совет он сравнивает с командой генерала, который сказал бы своим солдатам, что им не нужно ввязываться в битву, потому что они рискуют получить ранения. С его точки зрения, *ценность истины важнее, чем риск ошибки*.

Хотя Джеймс и эксплицитно утверждает, что выбор между двумя установками в отношении получения убеждений относится к области

нашей страстной природы (James, 2010: 31), некоторые исследователи видят в его работе то, что можно назвать прагматическим аргументом в пользу предпочтительности *стремления знать истину* (Jordan, 2018). Некоторые факты имеют место по той причине, что мы *считаем*, что они имеют место. Например, любой социальный организм<sup>6</sup> может существовать только в том случае, когда каждый член этого организма совершает свою работу, считая, что остальные выполняют свою. *Факт*, что существует социальный организм, *зависит от наличия убеждений* людей в том, что существует социальный организм. Как только люди перестанут верить в существование социального организма, его не станет. В результате, по-видимому, существуют такие убеждения, которые являются истинными в силу того, что *мы имеем эти убеждения*. Иными словами, «трусмэйкером»<sup>7</sup> (truthmaker) некоторых убеждений является само наличие этих убеждений. Если это так, то совет Клиффорда избегать ошибок *изолирует* нас от некоторого класса истин. Поскольку стратегия *стремления к истине* не изолирует нас от этого класса истин, то она является предпочтительной.

В этом аргументе существует путаница в трактовке того, что является «трусмэйкером». Утверждение, что существует социальный организм, является *истинным в силу того*, что *существует социальный организм*. Иными словами, «трусмэйкером» выступает не то, что мы имеем *убеждение* о наличии социального организма, а само *наличие социального организма*, хотя существование этого организма и *зависит* от наличия убеждения. Наличие убеждения в существовании социального организма и существование самого социального организма находятся в *причинно-следственной* зависимости. В свою очередь, трусмэйкер и пропозиция находятся в другом, не причинно-следственном типе зависимости.

Другой аргумент в пользу стратегии стремления к истине состоит в том, что иногда для получения *свидетельств* в пользу некоторых убеждений нам необходимо сначала *обрести* это убеждение. Например, если вы избегаете дружеских отношений с кем-то от недостатка свидетельств в пользу того, что вы являетесь друзьями, то вы *и не сможете* получить свидетельства в пользу того, что вы являетесь друзьями. Из этого следует, что существует такой класс истинных пропозиций, которые могут быть обоснованы свидетельствами только после того,

<sup>6</sup>В данном фрагменте используется терминология Джеймса.

<sup>7</sup>Трусмэйкер — это то, что делает утверждение / пропозицию / предложение истинным.

как мы обрели убеждение в их истинности. Если следовать правилу Клиффорда и стремиться избегать ошибок, то мы изолируем себя от этого класса истинных пропозиций и не можем быть в них убеждены. Поскольку предпочтительнее иметь много истинных убеждений, то и стратегия стремления знать истину является предпочтительнее. Строгий сторонник Клиффорда возразит, что мы *не должны стремиться* к этому классу истинных пропозиций, потому что для доступа к ним мы должны обрести *необоснованные* убеждения, что идет вразрез с этикой убеждения.

Давайте рассмотрим причину, по которой Джеймс считает, что в случае с вопросом о существовании Бога совершение выбора является *моральным долгом*. Если мы не можем на эпистемических основаниях знать, существует ли Бог, и мы психологически допускаем такую возможность, то выбор между теизмом и атеизмом является *живым*. Выбор между теизмом и атеизмом является *важным*, потому что он оказывает большое влияние на жизнь. Однако является ли выбор между теизмом и атеизмом необходимым? Кажется, что в этой ситуации мы можем не совершать никакого выбора, ожидая большего количества свидетельств. Иными словами, *скептицизм* касательно теизма или атеизма кажется возможным, а поэтому выбор теизма не попадает под условия истинного выбора. Давайте рассмотрим контраргументацию Джеймса.

Во-первых, скептицизм предполагает отсутствие убеждения, что существует Бог. В этом смысле атеизм предполагает не только отсутствие убеждения, что существует Бог, но и наличие позитивного убеждения, что Бога не существует. Поэтому, с точки зрения Джеймса, выбор между убеждениями «Бог существует» и «Бога не существует» — это необходимый выбор, ведь с утверждением «Бога не существует» совместим как атеизм, так и скептицизм.

Во-вторых, выбор скептицизма приводит к тем же последствиям для жизни агента, что и выбор атеизма. Скептицизм влечет такое поведение, *как будто* Бога не существует. Если окажется, что Бог существует, то скептицизм *настолько же прагматически рискован, насколько рискован атеизм*. Иными словами, выбор между теизмом и атеизмом является выбором между тем, будет ли агент жить такую жизнь, которая предполагает существование Бога, или же не будет. В этом смысле, а именно в контексте человеческой жизни, человеческого поведения и жизненных рисков, атеизм не отличается от скептицизма.

В-третьих, Джеймс считает, что вопрос о существовании Бога является достаточно *важным* для того, чтобы совершить выбор в *надежде*

узнать истину. Даже если аргументы в пользу стратегии «стремления к истине» не успешны, агент имеет право избрать эту стратегию в силу важности вопроса о существовании Бога. Таким образом, Джеймс возражает на теорию Клиффорда, демонстрируя ситуацию, в которой агент обладает моральным долгом совершить выбор между двумя гипотезами, которые основываются на равном количестве свидетельств. Такая ситуация — это выбор между теизмом и атеизмом (в том смысле, который включает как скептицизм, так и позитивное убеждение, что Бога не существует)<sup>8</sup>.

В результате наличие скептицизма как возможности не подрывает аргументацию Джеймса. Однако можно исключить возможность скептицизма в отношении существования Бога в целом. Давайте рассмотрим эту стратегию.

Во-первых, следует различать то, каким образом пропозиции могут содержаться в рамках нашей ноэтической структуры<sup>9</sup>. Мы можем либо *принять* какую-то пропозицию как истинную, либо *иметь убеждение*, что пропозиция истинна (Plantinga, 1983: 57). Например, для построения аргументации мы можем *принять*, что  $2 + 2 = 5$ , но мы не можем быть в этом *убеждены*. Во-вторых, неоднозначность свидетельств обладает интересным, хотя и спорным свойством. Джон Бишоп сравнивает тезис неоднозначности свидетельств с тем, как функционирует гештальтное восприятие (Bishop, 2006: 71). Возможно, и мир в целом мы способны схватывать в нашем восприятии либо натуралистически, либо видеть в нем божественную активность. Если это так, то скептицизм может быть лишь *принят*, но мы не можем быть *убеждены* в скептицизме на самом деле. Принимая скептицизм, мы надеваем «натуралистические очки» и посредством этого *обретаем убеждение*, что Бога не существует (поскольку это восприятие предполагает, что его не существует), хотя можем и *принимать скептицизм* интеллектуально. Если наше восприятие мира действительно устроено подобным образом, то аргументация Джеймса становится более полной. Выбирая скептицизм, люди не просто действуют так, будто Бога не существует, но и воспринимают мир так, будто Бога не существует. То есть, выбирая скептицизм, люди

<sup>8</sup>Стоит отметить, что Джеймс не был христианином и не защищал конкретные религиозные утверждения. Под теизмом в данной статье понимается минимальное утверждение, что существует Бог.

<sup>9</sup>Ноэтическая структура агента — это множество убеждений агента со спецификацией взаимосвязей между ними.

обретают *позитивное убеждение*, что Бога не существует, хотя могут *принять* и то, что они не знают, существует ли он или нет.

Хотя выбор между теизмом и атеизмом может быть эпистемически позволительным, кажется, что аргументация Джеймса недостаточна для того, чтобы выбор между теизмом и атеизмом *являлся моральным долгом*. Если это так, то эту теорию корректнее классифицировать не как прагматизм, а как разновидность *умеренного эвиденциализма*, в отличие от строгого эвиденциализма Клиффорда.

Наиболее влиятельный анализ дискуссии между Джеймсом и Клиффордом был предложен Джорджем Мавроди (Mavrodes, 1963; Mavrodes, 1986). С его точки зрения, между реальными утверждениями Клиффорда и Джеймса нет логического противоречия.

Для разъяснения его позиции необходимо различить два типа эвиденциализма: *пороговый эвиденциализм* (threshold evidentialism) и *пропорциональный эвиденциализм* (proportional evidentialism) (ibid.: 207–209). С точки зрения порогового эвиденциализма, убеждения обоснованы только в случае, когда количество свидетельств переходит определенную границу. С точки зрения пропорционального эвиденциализма, убеждения могут быть обоснованными в различной степени пропорционально количеству свидетельств, на которых они основываются. От количества свидетельств также зависит сила убеждения или уверенность агента. С точки зрения этого подхода, конкурирующие убеждения могут иметь низкий уровень обоснованности, но наиболее обоснованным будет из них то, которое основывается на большем количестве свидетельств в сравнении с другими релевантными убеждениями.

Текст Клиффорда позволяет трактовать его как пропорционального эвиденциалиста. Данная трактовка Клиффорда, как утверждает Мавроди, не противоречит позиции Джеймса. Предположим, что вопрос о моральных свойствах убеждений агентов определяется эпистемической обоснованностью убеждений. В этом случае, если теизм и атеизм одинаково обоснованы, то одинаково этично придерживаться как теизма, так и атеизма.

Более того, Клиффорд, кажется, не советует быть пассивным в отношении наших убеждений, как ему предписывает Джеймс (Hollinger, 1997). В своей теории *Клиффорд не дает никаких рекомендаций касательно выбора между одинаково обоснованными убеждениями*, в то время как Джеймс дополняет его теорию и дает такие рекомендации

(Mavrodes, 1986: 212). В следующем разделе мы рассмотрим теорию Алвина Плантинги как один из самых влиятельных современных подходов к критике теории Клиффорда.

#### КРИТИКА А. ПЛАНТИНГИ

Теорию Клиффорда также можно трактовать как разновидность *порогового* эвиденциализма. В этом случае, если свидетельства в пользу теизма или атеизма не переходят через границу, достаточную для того, чтобы убеждение было обоснованным, то придерживаться теизма или атеизма<sup>10</sup> *одинаково неэтично*. Теория Алвина Плантинги иногда рассматривается как ответ на работу Клиффорда, проинтерпретированную в русле порогового эвиденциализма (Plantinga, 1982; 1983; Evans, 1998: 41–47). Эта критика является одной из самых влиятельных в наше время (Madigan, 2008: 147).

Основная идея Плантинги в том, что принцип Клиффорда не должен применяться к убеждению, что существует Бог, поскольку оно является *правомерно базовым* (properly basic beliefs). Правомерно базовые убеждения — это такие убеждения, которые не требуют обоснования, но принятие которых является эпистемически дозволенным. Если мы принимаем, что существуют правомерно базовые убеждения и что на них должны основываться другие убеждения, то мы являемся *фундаменталистами в эпистемологии*. Конкретная фундаменталистская теория должна специфицировать, какие типы убеждений являются правомерно базовыми.

В своей работе Плантинга формулирует то, что он называет *классическим фундаментализмом*. С точки зрения этого типа фундаментализма, правомерно базовыми являются такие убеждения, которые либо *самоочевидны*, либо *очевидны для органов чувств*, либо *неисправимы* (incorrigible) (Plantinga, 1983: 59). Под «неисправимыми» понимаются такие убеждения, которые касаются лишь нашего феноменального опыта (ibid.: 58). В пример можно привести убеждение, что в моем опыте сейчас присутствует что-то, что я называю компьютером на столе. Самоочевидные убеждения — это такие убеждения, истинности которых можно определить, просто взглянув на них и поняв их (ibid.: 56). Например, убеждение, что  $2 + 1 = 3$  попадает под этот класс убеждений. Наконец, убеждение является очевидным для органов чувств, если истинность

<sup>10</sup>В данном фрагменте под атеизмом понимается позитивное утверждение, что Бога не существует.

этого убеждения может быть определена посредством использования органов чувств (Plantinga, 1983: 57). Убеждение, что на улице снег, основывается на зрении и попадает под эту категорию убеждений.

Убеждение, что существует Бог, не может быть правомерно базовым в рамках классического фундаментализма, потому что оно не попадает ни в одну из выделенных категорий. Поскольку именно такого типа фундаментализма придерживается большинство мыслителей, включая Клиффорда и защитников естественной теологии, это заставляет их требовать свидетельств в пользу существования Бога. Однако, с точки зрения Плантинги, классический фундаментализм ложен по двум причинам.

Во-первых, существуют убеждения, которые, очевидно, являются правомерно базовыми, но не попадают под критерий классического фундаментализма. Убеждение, что сегодня на завтрак я ел овсянку, является примером такого убеждения. Другой пример — убеждение, что у других людей есть сознание.

Во-вторых, классический фундаментализм является внутренне противоречивым, что является более серьезным аргументом против него. Возьмем следующее утверждение:

*Классический фундаментализм:* пропозиция «Р» является правомерно базовой только в том случае, если она является либо самоочевидной, либо очевидной для органов чувств, либо неисправимой.

Плантинга утверждает, что рациональное принятие классического фундаментализма либо предполагает его обоснованность каким-то аргументом, либо он должен являться правомерно базовым сам по себе (ibid.: 60). Поскольку классический фундаментализм не основывается на аргументе и не является правомерно базовым, то и его принятие является иррациональным с точки зрения его собственных стандартов. Плантинга считает, что этого достаточно для отвержения классического фундаментализма. Взамен Плантинга не предлагает ничего, предполагая, что у нас нет эксплицитного критерия, позволяющего отличать правомерно базовые утверждения<sup>11</sup>. Очевидно, что убеждение «Бог существует» является базовым для некоторых людей, но Плантинга утверждает, что оно является и правомерно базовым. Каким образом он это обосновывает?

<sup>11</sup>В этом он повторяет ход Родерика Чизолма в решении проблемы критерия (Chisholm, 1973).

Для ответа необходимо отметить, что Плантинга является *экстерналистом* в эпистемологии, то есть он считает, что *обоснованность*<sup>12</sup> убеждения связана с *внешними* по отношению к агенту условиями. Если агент «правильным» образом «подсоединен» к миру, то его убеждение является обоснованным. Например, наши глаза могут быть надежными, когда речь идет о повседневных ситуациях. Пускай мы и можем усомниться в их надежности, но если они являются надежными *объективно*, то есть «подсоединяют» нас к миру «правильным» образом, то и убеждения, основанные на нашем зрении, являются обоснованными. Таким образом, убеждение «Бог существует» может быть правомерно базовым, если оно основано на «правильной» связи с миром. С точки зрения Плантинги, в каждого человека Бог заложил *механизм*, с помощью которого он может обрести убеждение, что существует Бог. Этот механизм как раз и гарантирует правильность внешних условий, которые делают убеждение, что Бог существует, правомерно базовым.

Можно возразить, что мы не знаем, существует ли Бог. Поэтому мы не знаем, устроены ли мы таким образом, чтобы убеждение «Бог существует» было правомерно базовым для нас. Плантинга ответил бы следующим образом: «Условия обоснованности убеждений лежат *за пределами агента*». Это означает, что если Бог существует и мы имеем базовое убеждение, что Он существует, то мы *знаем*, что Он существует, поскольку он вложил в нас надежный механизм распознавания его существования. Тогда убеждение, что существует Бог, является правомерно базовым, а следовательно, и рациональным. Иными словами, если Бог существует, то иметь базовое убеждение «Бог существует» эпистемически рационально.

Истинность или ложность теории Плантинги сводится к следующим вопросам: какова правильная теория эпистемического обоснования: интернализм, экстернализм (Chisholm, 1973), или какая-то другая теория (Alston, 1993)? Если интернализм и экстернализм просто отсылают к разным типам эпистемического обоснования (Swinburne, 2001), то каким из них мы должны руководствоваться при построении фундаменталистской теории и почему? Здесь мы не будем рассматривать эти вопросы. Если все же экстернализм является полностью или частично

<sup>12</sup>В данном фрагменте под обоснованностью имеется в виду понятие *warrant*, а не понятие *justification*. Разница между ними в том, что у Плантинги под *warrant* понимается то, что устанавливает разницу между истинным убеждением и знанием. Понятие *justification* часто имеет более узкий смысл в дискуссии об анализе знания.

верной теорией эпистемического обоснования и позволительно закладывать ее в основание нашей фундаменталистской теории, то позиция Плантинги является убедительной. В этом случае для убеждения, что существует Бог, не требуется свидетельств, если оно лежит в основании ноэтической структуры агента.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье мы рассмотрели теорию Клиффорда в контексте современной этики убеждения, а также рассмотрели наиболее влиятельную критику его теории как в целом (критика Уильяма Джеймса), так и в рамках нашего времени (критика Алвина Плантинга). Мы надеемся, что после прочтения этой статьи у читателя сформировалось более полное представление о внутренней структуре теории Клиффорда, о том, как она встраивается в современную этику убеждения, и том, каким образом она может критиковаться. К сожалению, в рамках данной работы мы не затронули критику Клиффорда его современниками, а именно — членами «Метафизического объединения». Также мы не смогли полноценно раскрыть все современные подходы к критике Клиффорда. Поэтому для последующего погружения в тему мы советуем работу знаменитого исследователя Клиффорда — Тима Мадигана (Madigan, 2008). Поскольку в современной философии практически нет людей, которые отстаивают строгий эвиденциализм, эта работа Мадигана особенно интересна, потому что в ней он развивает теорию Клиффорда в русле этики добродетелей.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Adler J. E.* Belief's Own Ethics. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2002.
- Alston W. P.* Epistemic Desiderata // Philosophy and Phenomenological Research. — 1993. — Vol. 53, no. 3. — P. 527–51.
- Ammerman R. R., Singer M. G.* Belief, Knowledge, and Truth : Readings in the Theory of Knowledge. — NY : Scribner, 1970.
- Bishop J.* Believing by Faith : An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief. — Oxford : Clarendon Press, 2006.
- Booth A. R.* The Two Faces of Evidentialism // Erkenntnis. — 2007. — No. 3. — P. 401–417.
- Chignol A.* The Ethics of Belief / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (visited on Sept. 10, 2019).

- Chisholm R. M.* The Problem of the Criterion. — Milwaukee : Marquette University Press, 1973.
- Code L.* Epistemic Responsibility. — Hanover, N.H. : Published for Brown University Press by University Press of New England, 1987.
- Evans C. S.* Faith Beyond Reason : A Kierkegaardian Account. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1998.
- Gale R. M.* On the Nature and Existence of God. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Hollinger D. A.* James, Clifford, and the Scientific Conscience // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 69–83.
- James W.* The Will to Believe // The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy. — Auckland, N.Z. : The Floating Press, 2010. — P. 13–44.
- Jordan J.* Pragmatic Arguments and Belief in God / Metaphysics Research Lab, Stanford University ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://seop.illc.uva.nl/entries/pragmatic-belief-god/> (visited on Sept. 10, 2019).
- Kelly T.* The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes // Philosophical Studies. — 2002. — Vol. 110, no. 2. — P. 163–96.
- Madigan T. J. W. K.* Clifford and “The Ethics of Belief”. — Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Marušić B.* The Ethics of Belief // Philosophy Compass. — 2011. — Vol. 6, no. 1. — P. 33–43.
- Mavrodes G.* James and Clifford on “The Will to Believe” // Pacific Philosophical Quarterly. — 1963. — Vol. 44, no. 2. — P. 191.
- Mavrodes G.* Intellectual Morality in Clifford and James // The Ethics of Belief Debate / ed. by G. D. McCarthy. — Atlanta (GA) : Scholars Press, 1986. — P. 20–27.
- Plantinga A.* Rationality and Religious Belief // Contemporary Philosophy of Religion / ed. by S. M. Cahn, D. Shatz. — Oxford : Oxford University Press, 1982. — P. 255–377.
- Plantinga A.* Reason and Belief in God // Faith and Rationality : Reason and Belief in God / ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. — Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983. — P. 16–93.
- Rorty R.* Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 84–102.
- Schellenberg J. L.* The Hiddenness Argument : Philosophy’s New Challenge to Belief in God. — Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Swinburne R.* Epistemic Justification. — Oxford, NY : Clarendon Press, 2001.
- Swinburne R.* The Existence of God. — Oxford, NY : Clarendon Press, 2004.
- The Blackwell Companion to The Problem of Evil / ed. by J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder. — Malden (MA) : Wiley Blackwell, 2014.

*Van Inwagen P. QuamDilecta // God and the Philosophers : The Reconciliation of Faith and Reason / ed. by T.V. Morris. — NY : Oxford University Press, 1996. — P. 31–60.*

*Van Inwagen P. The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics. — Boulder, Colorado : Westview Press, 1998.*

---

Faul', B. V. 2019. "Этика убеждения У. К. Клиффорда [The Ethics of Belief of W. K. Clifford]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 15–36.

---

BOGDAN FAUL'

PHD STUDENT AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

## THE ETHICS OF BELIEF OF W. K. CLIFFORD

**Abstract:** This article is an introduction to "The Ethics of Belief" by William Kingdon Clifford. The author examines the connection of "The Ethics of Belief" with contemporary philosophy of religion, analyzes the nature of relationships between epistemology and ethics in Clifford's theory, and puts it into the context of the ethics of belief in contemporary philosophy. The author concentrates on such notions as epistemic and practical rationality, compares Clifford's theory with moderate evidentialism and pragmatism in the ethics of belief. After that, the author analyzes the most famous critique of Clifford's theory introduced by William James. Then, he discusses the analysis of Clifford-James debates proposed by George Mavrodes. In the end, the author concentrates on Alvin Plantinga's approach to epistemology, as an example of contemporary criticism of Clifford's theory.

**Keywords:** Ethics of Belief, Epistemology, Pragmatism, Evidentialism, Clifford's Principle, Theism, Atheism, Moral Philosophy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-15-36.

### REFERENCES

- Adler, J. E. 2002. *Belief 's Own Ethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Alston, W. P. 1993. "Epistemic Desiderata." *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (3): 527–51.
- Ammerman, R. R., and M. G. Singer. 1970. *Belief, Knowledge, and Truth: Readings in the Theory of Knowledge*. NY: Scribner.
- Bishop, J. 2006. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Booth, A. R. 2007. "The Two Faces of Evidentialism." *Erkenntnis*, no. 3: 401–417.
- Chignell, A. 2018. "The Ethics of Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 10, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>.
- Chisholm, R. M. 1973. *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Code, L. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: Published for Brown University Press by University Press of New England.

- Evans, C. S. 1998. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gale, R. M. 1996. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollinger, D. A. 1997. "James, Clifford, and the Scientific Conscience." In Putnam 1997, 69–83.
- James, W. 2010. "The Will to Believe." In *The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy*, 13–44. Auckland, N. Z.: The Floating Press.
- Jordan, J. 2018. "Pragmatic Arguments and Belief in God." Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accessed Sept. 10, 2019. <https://seop.illc.uva.nl/entries/pragmatic-belief-god/>.
- Kelly, T. 2002. "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes." *Philosophical Studies* 110 (2): 163–96.
- Madigan, T. J. 2008. *W. K. Clifford and "The Ethics of Belief"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Marusic, B. 2011. "The Ethics of Belief." *Philosophy Compass* 6 (1): 33–43.
- Mavrodes, G. 1963. "James and Clifford on 'The Will to Believe'." *Pacific Philosophical Quarterly* 44 (2): 191.
- . 1986. "Intellectual Morality in Clifford and James." In *The Ethics of Belief Debate*, ed. by G. D. McCarthy, 20–27. Atlanta (GA): Scholars Press.
- McBrayer, J. P., and D. Howard-Snyder, eds. 2014. *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. Malden (MA): Wiley Blackwell.
- Plantinga, A. 1982. "Rationality and Religious Belief." In *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by S. M. Cahn and D. Shatz, 255–377. Oxford: Oxford University Press.
- . 1983. "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality : Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and N. Wolterstorff, 16–93. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rorty, R. 1997. "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance." In Putnam 1997, 84–102.
- Schellenberg, J. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. 2001. *Epistemic Justification*. Oxford and NY: Clarendon Press.
- . 2004. *The Existence of God*. Oxford and NY: Clarendon Press.
- Van Inwagen, P. 1996. "QuamDilecta." In *God and the Philosophers : The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. by T. V. Morris, 31–60. NY: Oxford University Press.
- . 1998. *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Уильям Клиффорд

## ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-37-53.

### I. ОБЯЗАННОСТЬ ИССЛЕДОВАТЬ

Один судовладелец вознамерился отправить за море корабль с эмигрантами. Он знал, что судно старое да и вообще не слишком хорошо построено; знал, что оно уже побывало в долгих морских путешествиях и повидало много дальних стран; он знал также, что оно часто требует ремонта. Так что он сомневался в том, что оно пригодно для плавания. Эти сомнения одолевали его и делали несчастным. Он думал, что, пожалуй, ему следует провести полную проверку и ремонт судна, хотя бы это и влетело в копеечку. Однако еще до того, как корабль отправился в плавание, судовладельцу удалось преодолеть свои меланхолические раздумья. Он сказал себе, что если корабль уже выдержал успешно

\* © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Ю. В. Горбатова, В. В. Фауль. Оригинал: *Clifford W. K. The Ethics of Belief // The Ethics of Belief and Other Essays / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999. — P. 70–96.*

На английском языке статья носит название «The Ethics of Belief». В английском языке слово «belief» чаще всего означает «мнение в умеренной степени» (The Ethics of Belief and Other Essays, 1999: 134). Для обозначения понятия «вера» в англоязычной литературе чаще используется понятие «faith», а термин «belief» в данном контексте используется реже. Иногда термин «belief» переводят как «верование», или как «мнение». Однако, наиболее точные коннотации передаются понятием «убеждение», поскольку «мнение» предполагает слишком субъективный характер. Хотя слово «убеждение» и влечет убежденность, все же это понятие намного ближе к «belief», чем остальные. В связи с этим, в данном переводе слово «belief» всегда будет переводиться как «убеждение». Одна из проблем, с которой может столкнуться переводчик, заключается в том, что глагол «to believe» является активным, и его сложно перевести на русский. В связи с этим, мы вынуждены переводить его как «иметь убеждение» или «обладать убеждением». Также «to believe» можно перевести как «считать», но этот перевод часто смотрится неорганично: например, «неправильно считать, основываясь на недостаточных свидетельствах». Стоит отметить, что название статьи все же можно было перевести как «Этика веры», поскольку в литературе существует консенсус о том, что данная статья имплицитно атакует именно религиозные убеждения. Однако, поскольку автор преподносит эту статью как статью по эпистемологии в целом, необходимо сохранить нейтральность в названии.

такое количество путешествий и серьезных передраг, было бы бессознательным считать, что он не сможет спокойно вернуться домой и на этот раз. Владелец положился на божественное Провидение, которое не могло не позаботиться обо всех тех несчастных семьях, что покидали свои родные земли в поисках лучшей доли. Он выбросил из головы все неуместные подозрения в нечестности строителей и подрядчиков. Так он приобрел искреннее и приятное убеждение, что корабль полностью исправен и пригоден для плавания. За отправкой судна он наблюдал с легким сердцем и искренне желал успеха изгнанникам в их чужом новом доме, который они должны были вскоре обрести. И он же получил страховые выплаты, когда судно затонуло посреди океана, забрав все свои тайны с собой.

Что следует сказать о судовладельце? Конечно же то, что он безусловно виновен в смерти людей. А также признать, что он действительно был искренне убежден в прочности своего корабля. Однако искренность его убеждения никак не может ему помочь, потому что он *не имел права иметь такое убеждение, в силу тех свидетельств, что у него имелись*. Он сформировал свое убеждение не путем добросовестного исследования, но путем отбрасывания своих сомнений. И хотя под конец, возможно, он и был настолько уверен в прочности своего корабля, что даже не мог помыслить иное, все же необходимо признать его виновным, поскольку он сознательно и намеренно привел себя к такому образу мыслей.

Давайте немного видоизменим ситуацию и предположим, что в конце концов корабль не был в таком уж плачевном состоянии: он успешно завершил и это путешествие, и многие другие после него. Уменьшит ли это обстоятельство вину его владельца? Нисколько. Однажды совершенное действие остается либо верным, либо ошибочным раз и навсегда: никакое случайное отклонение от его благих или дурных последствий не может этого изменить. Судовладелец не мог оказаться невинным, он мог лишь остаться неразоблаченным. Вопрос о верном или ошибочном относится только к источнику убеждения, но не к его содержанию: не к тому, каким убеждение было, но к тому, каким образом судовладелец его получил; не к тому, было ли оно истинным или ложным, но к тому, имел ли он право сформировать такое убеждение, основываясь на имевшихся у него свидетельствах.

Некогда существовал остров, некоторые из обитателей которого исповедовали религию, в которой отсутствовали представления о первородном грехе и вечном воздаянии. Среди жителей возникло подозрение,

будто проповедники этого учения хотят внушить детям свои идеи и используют для этого сомнительные средства. Проповедников обвинили в нарушении законов страны: в том, что они уводили детей от их настоящих и законных попечителей, и даже в том, что они выкрадывали и укрывали детей от их друзей и родственников. Несколько людей образовали сообщество, чтобы привлечь общественное мнение к этому вопросу. Они выдвинули серьезные обвинения против отдельных граждан, занимавших высокие посты и имевших безупречную репутацию. Они сделали все возможное, чтобы уличить этих граждан в ненадлежащем исполнении должностных обязанностей. Противники учения подняли такой шум, что для расследования дела была сформирована специальная Комиссия. Однако после того, как Комиссия исследовала все доступные свидетельства, выяснилось, что подозреваемые совершенно невиновны. Их не только обвинили, основываясь на недостаточных свидетельствах, но и свидетельства их невиновности были таковы, что возбудители общественного мнения могли с легкостью их обнаружить, если бы только попытались провести честное расследование. После этих разоблачений жители страны стали смотреть на участников обвинительного сообщества не просто как на людей, чьему мнению нельзя доверять, но и как на тех, кого уже нельзя было считать людьми, достойными уважения, поскольку, хотя те и были искренне убеждены в своих обвинениях, *но все равно не имели права формировать убеждение, основываясь на имевшихся у них свидетельствах.* Их искренние убеждения были получены не честным путем терпеливого исследования, но тихонько вкрались в них, потому что те прислушивались к голосу страсти и предрассудков.

Давайте немного изменим также и эту историю и предположим, что все осталось по-прежнему, за исключением того, что немного более тщательное расследование доказало, что подозреваемые действительно были виновны. Скажется ли это обстоятельство на виновности обвинителей? Очевидно, нет. Вопрос не в том, были ли их убеждения истинными или ложными, а в том, были ли они приняты на ошибочных основаниях. Вне всяких сомнений, обвинители скажут: «Теперь вы видите, что в конце концов мы оказались правы. Возможно, в следующий раз вы нам поверите». И действительно, возможно, им поверят, однако это не сделает их людьми, заслуживающими уважения. Они не станут невинными, их просто не разоблачат. Каждый из них, кто решится

спросить самого себя *in foro conscientiae*<sup>1</sup>, будет знать, что сформировал и взлелеял в себе такое убеждение, какое у него не было права формировать на основании имевшихся в его распоряжении свидетельств. Потому он будет знать, что в этом случае поступил неправильно.

Можно сказать, однако, что в обоих рассмотренных выше случаях не само убеждение является неправильным, но те действия, которые последовали за ним. Судовладелец может сказать: «Я совершенно уверен, что мой корабль исправен, но все же чувствую себя обязанным провести осмотр судна перед тем, как доверить ему жизни такого большого количества людей». А возбудителю общественного мнения можно сказать: «Вне зависимости от вашей уверенности в правильности ваших мотивов и истинности ваших убеждений, не следует совершать публичную атаку на кого бы то ни было, пока вы всесторонне и кропотливо не изучили имеющиеся свидетельства».

В первую очередь давайте признаем (насколько это вообще возможно), что данный подход является верным и необходимым. Этот подход верен, потому что даже если убеждение человека настолько твердо, что он не может подумать иное, он все равно свободен в выборе поступка, основанного на своем убеждении, и, следовательно, не может уклониться от обязательства проведения исследования, объясняя это силой собственной уверенности. Необходим же он потому, что те, кто еще не способны контролировать свои чувства и мысли, должны иметь четкие правила в отношении явных [overt] поступков.

Однако стоит только предположить, что такой подход необходим, как сразу становится ясно, что он в то же время не является достаточным, и что наше предыдущее суждение требуется дополнить. Ибо невозможно так отделить убеждение от действия, вызванного этим убеждением<sup>2</sup>, чтобы порицать одно, не порицая при этом другое. Ни один человек, твердо придерживающийся убеждением лишь по одному аспекту вопроса, или даже желающий придерживаться лишь одного его аспекта, не сможет исследовать вопрос с такой честностью и в такой

<sup>1</sup>In foro conscientiae (лат.) — пред судом совести.

<sup>2</sup>В данном фрагменте у У. Клиффорда не предполагается наличие каузальной зависимости между убеждением и действием по принципу достаточного основания. Он использует слово «suggests» для обозначения того, каким образом убеждение вызывает действие. Это можно перевести следующим образом: убеждение *предлагает* совершить поступок. Судя по всему, в этом фрагменте предполагается интуитивное для английского языка различие на «causes» и «teasons», которое в дальнейшем будет более детально концептуализировано в философии действия.

полноте, как если бы он действительно находился в сомнениях и не был предвзят. Таким образом, существование убеждения, не основанного на честном расследовании, делает человека неспособным к исполнению неизбежных обязанностей.

Не является настоящим убеждением и то, что не оказывает никакого влияния на действия того, кто обладает этим убеждением. Тот, кто искренне убежден, что то, что толкает его на действие, требует свершения этого действия, тот в сердце своем это действие уже совершил. Даже если какое-то убеждение не реализуется незамедлительно в том или ином действии, это означает лишь, что его действие отложено, и оно проявит себя в будущем. Такое убеждение становится частью той совокупности убеждений, которая связывает ощущения и действия в каждый момент времени на протяжении всей нашей жизни, и которая организована и скомпонована таким образом, что ни одна часть этой совокупности не может быть отделена от целого, но любое добавление изменяет ее структуру. Ни одно настоящее убеждение, каким бы праздным и фрагментарным оно ни казалось, не является незначительным по своей сути: оно приуготовляет нас к принятию убеждений сходного с ним типа, одобряет те, которые похожи на него, и в то же время ослабляет непохожие. Так постепенно убеждение закладывает мину замедленного действия в глубины наших сокровенных мыслей, и эта мина может однажды проявить себя в явном действии, поставив тем самым крест на нашей репутации.

И никогда ничьи убеждения не являются лишь частным делом своих обладателей. Наши жизни управляются общим представлением о том, как устроены вещи, причем само это представление было создано обществом, и создано для общественных целей. Наши слова, наши фразы, наши формы, процессы и способы мышления — все это является всеобщим достоянием, формирующимся и совершенствующимся из года в год. Это священная реликвия, которую каждое последующее поколение наследует как бесценное сокровище и как священный долг, что должен быть передан следующим поколениям не неизменным, но приумноженным и проясненным, с отчетливыми признаками проделанной самостоятельной работы. Хорошо это или плохо, но в него влетают все убеждения всех людей, которые когда-либо были произнесены в чьем-либо присутствии. Огромная честь и в то же время чудовищная ответственность заключается в том, что мы должны участвовать в создании того мира, в котором будут жить наши потомки.

Два рассмотренных выше случая приводят нас к заключению, что недопустимо как придерживаться убеждения, основанного на недостаточных свидетельствах, так и питать веру, подавляя сомнения и избегая серьезного исследования. Не надо далеко ходить, чтобы увидеть, почему сделано именно такое заключение: в обоих случаях убеждение, которого придерживается один человек, имело огромное значение для других людей. Но поскольку ни одно убеждение, каким бы ничтожным оно ни казалось и каким бы малоизвестным ни был придерживающийся этого убеждения человек на самом деле не является незначительным и влечет последствия для судеб всего человечества, нам не остается иного выбора, кроме как распространить наше заключение на абсолютно все убеждения. Убеждение, эта святая способность, которая отвечает за решения нашей воли и сплетает в единый гармоничный узор всю спрессованную энергию нашего существования, принадлежит не нам самим, но всему человечеству. Убеждение используется должным образом тогда, когда оно основано на истинах, установленных в процессе длительных испытаний и кропотливого труда, которые выстояли под светом беспощадных софитов свободного и бесстрашного вопрошания. Именно тогда оно помогает объединять людей, делает их сильнее и направляет их совместные усилия. Убеждение оскверняется, когда опирается на бездоказательные и сомнительные утверждения ради утешения и личного удовлетворения того, кто их придерживается; ради того, чтобы добавить показного блеска к незамысловатой и прямой дороге нашей жизни, — показать, что за ней скрывается прекрасный мираж; или даже ради того, чтобы притушить обыденные печали рода человеческого за счет самообмана, что позволит им не просто повергнуть нас в уныние, но даже уничтожить. Кто заслужил бы одобрение своих собратьев в этом вопросе, тот стал бы с фанатичной ревностью охранять чистоту своих убеждений, лишь бы не сосредоточиться на недостойном предмете и не запятнать убеждения так, что их уже нельзя будет отмыть.

Это общечеловеческое бремя: оно касается не только народных лидеров, политиков, философов или поэтов. Деревенщина, что неторопливо цедит слова в сельской пивной, может участвовать как в уничтожении, так и в сохранении тех роковых суеверий, что наносят вред его роду. Жена самого обычного ремесленника, что вкалывает от рассвета до заката, может передать своим детям убеждения, которые либо замкнут общество в единое целое, либо разорвут его на части. Никакое просто-душие или пребывание во мраке невежества не избавляет от всеобщего долга исследовать все убеждения, которых мы придерживаемся.

Верно, что долг этот нелегок и вызванные им сомнения зачастую горьки на вкус. Он оставляет нас нагими и беспомощными там, где мы полагали себя сильными и защищенными. Знать все обо всем означает знать, как поступить в любой ситуации. Мы чувствуем себя намного более счастливыми и в большей безопасности, когда считаем, что точно знаем, как поступить, вне зависимости от обстоятельств, чем когда мы сбиваемся с пути и не знаем, куда свернуть. И если мы предполагаем, что знаем все обо всем и способны поступать в соответствии с этим знанием, то нам, вне всяких сомнений, будет неприятно обнаружить, что на самом деле мы несведущи и бессильны, что опять должны начать с самого начала, чтобы попытаться узнать (если об этом вообще можно что-либо узнать), как обстоят дела на самом деле и как следует в связи с этим поступить. Именно ощущение могущества, сопровождающее ощущение знания, заставляет людей жаждать уверенности и остерегаться сомнений.

Ощущение могущества является наивысшим и наилучшим из удовольствий, при условии, что убеждение, на котором оно основано, является истинным и получено в ходе добросовестного исследования. Поскольку именно в этом случае мы имеем право ощущать, что оно является всеобщим достоянием и имеет ценность не только для нас самих, но и для других. Именно тогда мы можем радоваться, но не тому, что я разузнал секреты, благодаря которым я же обрел силу и защиту, но тому, что *мы люди* – имеем теперь большую власть над миром. Поэтому мы должны быть сильными не ради нас самих, но во имя силы всего человечества. Однако если убеждение было принято без достаточных оснований, удовольствие от него незаслуженно: оно не только вводит нас в заблуждение тем, что дает ощущение могущества, которым мы на самом деле не обладаем, но и является греховным по своей сути, поскольку получено в обход долга, который есть у нас перед человечеством в целом. Долг этот заключается в том, чтобы защищать себя от подобных убеждений как от чумы, которая в состоянии, стремительно завладев нашим телом, распространиться затем и на остальных жителей города. Что подумали бы о том, кто, прельстившись сладким плодом, сознательно пошел бы на риск навлечь чуму на своих родных и близких?

Здесь, как и в других сходных случаях, необходимо принимать во внимание не только риск наступления нежелательных последствий: дело в том, что плохой поступок всегда является плохим уже в тот самый момент, когда совершается, вне зависимости от того, что случится после. Каждый раз, когда мы позволяем себе иметь убеждение, основанное на

негодных основаниях, мы снижаем свою способность к самоконтролю, к сомнению, к рассудительной и беспристрастной оценке свидетельств. Все мы заметно страдаем от поддержания ложных убеждений, а также от неправильных поступков, к которым они неизбежно приводят. Зло же, рожденное принятием в расчет таких убеждений, обширно и велико. Но еще более великое и обширное зло возникает в тех случаях, когда принятие на веру сохраняется и поддерживается, когда прививаемая привычка формировать убеждение на негодных основаниях становится постоянной. Если я украду деньги у кого-либо, возможно, от самого факта перемещения средств и не будет никакого вреда: потеря может оказаться неощутимой или даже воспрепятствует дурному использованию денег. Но я не могу не наносить огромный вред человечеству тем, что поступаю безнравственно. Обществу вредит не то, что оно теряет свою собственность, но то, что оно превращается в вертеп разбойников, и тем самым перестает быть обществом. Именно поэтому мы должны не делать зла, какое бы благо из этого ни следовало, поскольку в любом случае большое зло уже случилось, а мы, тем самым, стали нечестивцами. Схожим образом, если я позволяю себе иметь какое-либо убеждение без достаточных на то оснований, от самого убеждения, может, и не будет большого вреда, оно даже может оказаться истинным, или мне просто не доведется воспользоваться им для совершения каких-либо действий. Однако становясь легковерным, я не могу одновременно не наносить тем самым урон и всему человечеству. Угроза обществу заключается не просто в том, что оно поверит в то, что ложно, хотя и это зло достаточно велико, но в том, что, становясь легковерным, оно утратит привычку к проверке и исследованию вещей, из-за чего непременно скатится обратно к варварству.

Вред, наносимый человеческим легковерием, не ограничивается воспитанием легковерия в других, чреватой опорой на ложные убеждения впоследствии. Если у меня входит в привычку не заботиться о собственных убеждениях, у окружающих входит в привычку не заботиться о правдивости того, что мне говорят. Люди говорят правду друг другу тогда, когда каждый из них уважает правду как в себе, так и в другом. Но как же мой друг будет уважать мою правду, когда сам я к ней безразличен, когда я верю во что-то просто потому, что хочу в это верить, или потому, что мне так удобно и приятно? Не возопит ли он «Мир!»

по отношению ко мне, когда мира нет?<sup>3</sup> Так я окружу себя удушливой атмосферой лжи и притворства, в которой и буду вынужден пребывать. В моем воздушном замке из сладких грез и прелестной лжи это может и не иметь большого значения, однако то, что я сделал своих ближних склонными к обману, имеет большое значение для человечества в целом. Легковерный человек — отец лжеца и обманщика: он живет в лоне так созданной семьи, и неудивительно, если он сам станет таким же, как и они. Настолько тесно переплетены наши обязанности, что как бы некто ни чтит закон, нарушив его в чем-то одном, он нарушил его полностью.

Подведем итог: всегда, везде и для каждого ошибочно<sup>4</sup> иметь какое-либо убеждение, без достаточных на то оснований.

Если человек придерживается какого-либо убеждения (того, которому его научили еще в детстве или того, которое он обрел впоследствии) и отвергает или отбрасывает любые собственные сомнения по поводу этого убеждения, целенаправленно избегает чтения книг и общения с людьми, выражающих сомнение в этом убеждении или обсуждающих его, считает порочными те вопросы, простой ответ на которые подрывает его убеждение, — значит, жизнь этого человека является одним большим грехом против человечества.

Если это суждение кажется жестким по отношению к тем простым душам, которые никогда не знали лучшего; кто с пеленок воспитывался так, будто сомнение ужасно, что их вечное благоденствие зависит от того, во *что* они верят, тогда это приводит нас к очень серьезному вопросу: «*Кто заставил Израиль согрешить?*»<sup>5</sup>

Позволю себе усилить это суждение цитатой из Мильтона:

Можно быть еретиком и в истине; и если кто-нибудь верит лишь потому, что так говорит пастор, или потому, что так постановляет собрание, без всяких других оснований, то, хотя бы вера его и была истинной, самая истина становится его ересью (Мильтон, Фет, 1997).

<sup>3</sup> Аллюзия к фрагменту из Библии: «Ибо от малого до большого, каждый из них предан корысти, и от пророка до священника - все действуют лживо [...]. И врачуют рану дочери народа Моего легкомысленно, говоря: „мир, мир!“, а мира нет» (Иер. 6:13, 8:11).

<sup>4</sup> Английское слово *wrong*, которое использует Клиффорд, удачно сочетает в себе эпистемическое значение «нерационально, неразумно» и этическое — «плохо, дурно». В русском языке нет полного аналога этого слова. Как наиболее близкое по смыслу для перевода было выбрано слово *ошибочно*, в котором хотя и не столь ярко, как в английском термине, но сочетаются эпистемический и этический аспекты.

<sup>5</sup> Аллюзия к фрагменту из Библии: «и делал он неудобное в очах Господних: не отставал от грехов Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех» (4Цар. 15:18; 15:24; 15:28).

А также и знаменитым афоризмом Кольриджа:

Начинающий любить Христианство больше Истины продолжит тем, что полюбит свою собственную секту или Церковь больше Христианства, а закончит любовью к самому себе, которая превысит все (Coleridge, 1904: 107).

Поиск свидетельств, на которых основана та или иная доктрина, не может быть совершен раз и навсегда, а результат этого поиска не может быть принят как окончательно установленный. Никакое подавление сомнений не может быть законным, поскольку либо сомнения можно устранить, дав честный ответ в рамках уже совершенного исследования, либо возникшее сомнение докажет, что исследование было неполным.

«Но, — возразит некто, — я занятый человек. У меня нет времени для прохождения длинного курса обучения, который необходим для того, чтобы сформировать компетентное суждение хотя бы в первом приближении или даже просто для понимания сути аргументов».

Что ж, тогда у него не должно быть времени, чтобы иметь убеждения.

## II. ВЕС АВТОРИТЕТА

Должны ли мы теперь стать сомневающимися во всем скептиками, опасаясь сделать пусть только один шаг, не проверив предварительно надежность пути? Должны ли мы лишаться себя помощи и руководства той огромной совокупности знаний, которая прирастает в мире с каждым днем, поскольку ни мы, ни кто-либо другой не имеет даже шанса незамедлительно проверить хотя бы сотую её часть экспериментально или через наблюдение, и поскольку даже если бы мы смогли это сделать, даже эта часть все равно не стала бы окончательно доказанной? Должны ли мы воровать и лгать потому, что у нас не было достаточно обширного личного опыта для обоснования того, что так поступать ошибочно?

На практике, нет никакой угрозы того, что скрупулезное и тщательное отношение к собственным убеждениям когда-либо приведет к подобным последствиям. Те, кто практически выполнил свой долг в этом отношении, обнаруживают, что определенные великие принципы, наиболее подходящие в качестве руководства к жизни, приобретают все большую ясность пропорционально тем вниманию и честности, с которыми они проверяются и, тем самым, обретают в этом отношении практическую надежность. Убеждения о том, что верно, а что — ошибочно, которыми мы руководствуемся при взаимодействии с обществом, а также убеждения о физической природе, которыми мы руководствуемся при

взаимодействии с одушевленными и неодушевленными объектами, никогда не пострадают от исследования: они сами могут о себе позаботиться, не нуждаясь в поддержке ни с помощью «актов веры», ни за счет воплей продажных приверженцев или подавления свидетельств в пользу противоположного. Более того, есть много случаев, когда свидетельства неспособны оправдать наше убеждение, а потому наш долг заключается в том, чтобы действовать, опираясь на знание вероятностей, поскольку через само это действие и его последующие результаты мы как раз и можем надеяться в будущем получить обоснование нашего убеждения. Так что у нас нет причин бояться, как бы привычка к добросовестному исследованию не парализовала нашу повседневную жизнь.

\*\*\*6

Что мы должны сказать о проверенной временем традиции — этом авторитетном источнике рода человеческого, более почтенном и благородном, чем любое единичное утверждение? Благодаря труду и стараниям наших предков, мы живем в атмосфере убеждений и представлений, позволяющей нам не задохнуться под грузом сложных и разнообразных условий нашей жизни. Эта атмосфера — о нас, вокруг нас и внутри нас. Мы не можем мыслить вне форм и процессов мышления, которыми она нас обеспечивает. Возможно ли усомниться в ней и проверить ее? И если возможно, то правильно ли это?

Мы должны указать причину, на основании которой сможем заявить, что сомневаться — это не просто возможно или правильно, но поступать так является нашим долгом; что основная задача существования традиции как раз и состоит в том, чтобы обеспечить нас средствами для самой возможности вопрошания, для проверки и исследования вещей. Если же мы будем использовать ее неверно и отнесемся к ней как к совокупности готовых для принятия утверждений, не требующих дальнейшего рассмотрения, отказавшись таким образом принять участие в построении здания, которое должно быть унаследовано нашими детьми, мы тем самым навредим не только себе, но отрежем себя и весь свой род от общечеловеческих ценностей.

<sup>6</sup>Три звездочки указывают на то, что в данной версии статьи пропущено несколько абзацев. В оригинальной версии статьи 1877 года, опубликованной в журнале «Contemporary Review», а также в переиздании статьи в сборнике под редакцией Тима Мадигана (Clifford, 1999a) в этом фрагменте есть пятнадцать дополнительных абзацев. Пропуск этих абзацев, судя по всему, является общим местом в более современных переизданиях.

\*\*\*7

Таким образом, мы узнаем, что сакральная традиция человечества состоит не из пропозиций или утверждений, которые следует принять на веру, руководствуясь авторитетом традиции. Напротив, она состоит из правильно заданных вопросов; из представлений, позволяющих и дальше задавать нам вопросы; а также из методов, как отвечать на эти вопросы. Ценность всего этого определяется каждодневной перепроверкой. Сама святость драгоценного источника накладывает на нас обязательства и ответственность за его проверку, очистку и расширение в меру своих возможностей. Тот, кто использует его результаты для подавления собственных сомнений или для того, чтобы воспрепятствовать чужим исследованиям, повинен в святотатстве, которому вовек не будет оправдания. Когда честные и смелые люди с помощью труда и вопрошания возведут наконец величественное здание постигнутой истины, о построении которого в наше время мы не можем ни надеяться, ни мечтать, в этом святом и светлом храме святотатцу не достанется ни малейшего места, но само имя его и труды будут навечно низвергнуты во тьму забвения.

### III. ОГРАНИЧЕНИЯ ЛОГИЧЕСКОГО ВЫВОДА

Вопрос о том, в каких случаях у нас есть право иметь убеждения, выходящие за пределы нашего непосредственного опыта, является настолько обширным и в то же время каверзным, что распространяется на весь спектр научных методов и требует значительного увеличения сферы своего вопрошания еще до того, как на него можно будет получить хотя бы условно полный ответ. Но одно очень простое правило, лежащее на самой поверхности и имеющее при этом огромное практическое значение, можно в кратком изложении затронуть прямо сейчас.

Небольшая рефлексия покажет нам, что каждое убеждение, даже самое простое и при том фундаментальное, становясь руководством к действию, неизбежно выходит за пределы опыта. Однажды обжегшись, ребенок будет бояться огня, потому что убежден, что сегодня огонь обожжет его так же, как и вчера. Однако это убеждение уже выходит за пределы *непосредственного опыта*, поскольку допускает, что неизвестный огонь сегодня является таким же, как и известный огонь вчера. Даже убеждение в том, что вчера ребенок обжегся, выходит за пределы непосредственного опыта, который содержит лишь

<sup>7</sup>В следующем фрагменте пропущено семь абзацев.

память об ожоге, но не само «обожжение»: таким образом, убеждение допускает, что памяти можно доверять, в то время как мы знаем, что память часто нас подводит. Если же планируется использовать память как руководство к действию, как намек на то, каким будет будущее, она должна допустить что-то об этом будущем, а именно — что оно будет совместимо с предположением, что ребенок действительно обжегся вчера; а это выходит за пределы непосредственного опыта. Даже фундаментальное «Я есть», в котором мы не можем усомниться, не может служить руководством к действию, пока не будет принято допущение, что «Я буду», но это выходит за пределы непосредственного опыта. Вопрос, таким образом, заключается не в том, имеем ли мы право быть убежденными в том, что выходит за пределы непосредственного опыта (поскольку право это включено в саму природу убеждений); но — каким образом и в какой степени мы имеем право добавлять что-то к этому нашему опыту в процессе формирования убеждений.

Чрезвычайно простой и в то же время универсальный ответ содержится в примере, приведенном выше: однажды обжегшись, ребенок страшится огня. Мы имеем право выходить за пределы непосредственного опыта, допуская, что известное нам подобно тому, что нам не известно. Другими словами, мы имеем право добавлять что-то к непосредственному опыту, основываясь на допущении единообразия в природе. В чем именно заключается это единообразие, каким образом наше знание о нем все прибывает от поколения к поколению, — вопросы, которые в настоящий момент мы оставим в стороне и удовлетворимся лишь двумя примерами, рассмотрение которых поможет несколько раскрыть суть упомянутого правила.

На основании определенных наблюдений, сделанных с помощью спектроскопа, мы приходим к логическому выводу о существовании водорода на Солнце. Наблюдая в спектроскоп, как свет от солнца проходит через щель прибора, мы видим совершенно определенный набор светящихся линий. В то же время эксперименты, проводимые над физическими телами на земле, научили нас, что источником такого набора светящихся линий является водород. Тогда мы допускаем, что неизвестные яркие линии, вызванные солнечным светом, подобны уже известным ярким линиям, наблюдавшимся ранее в лабораторных условиях, а также что водород на солнце при схожих условиях ведет себя так же, как и водород на земле.

Не слишком ли сильно мы доверяем спектроскопу? Вне всяких сомнений, установив его надежность применительно к субстанциям на земле,

где его показания могут быть перепроверены людьми, мы имеем право обоснованно принять его свидетельства во всех других схожих случаях. Можем ли мы, однако, так же доверять информации, полученной от него относительно объектов, находящихся на солнце, то есть в случае, когда эти свидетельства не могут быть напрямую перепроверены людьми?

Конечно, мы хотим знать немного больше перед тем как этот вывод можно будет признать обоснованным. К счастью, мы действительно знаем немного больше. Показания спектроскопа в обоих случаях свидетельствуют об одном и том же, а именно: о том, что через него проходят световые колебания определенной частоты. Конструкция его такова, что если бы он ошибался в одном случае, то ошибался бы и в другом. Внимательно изучив предмет, мы обнаружим, что действительно допустили, будто солнечная материя подобна земной — состоящей из определенного набора различных веществ. И что каждая из этих субстанций при нагревании имеет отличную от других частоту колебания, по которой ее можно узнать и выделить среди прочих. Это, однако, и есть тот тип допущений, которые мы имеем право обоснованно использовать в качестве добавления к нашему непосредственному опыту. Это допущение о единообразии природы, и его можно проверить, только путем сравнения со многими схожими допущениями, которые мы вынуждены принимать в других подобных случаях.

Так является ли истинным убеждение в том, что на Солнце существует водород? Может ли оно помочь в правильном руководстве человеческими действиями?

Очевидно, нет, если оно принято на ненадежных основаниях и без какого-либо понимания процесса, с помощью которого это убеждение было получено. Однако в случае, когда такой процесс берется как основание для убеждения, последнее приобретает очень серьезное и практическое значение. Поскольку, если на солнце на самом деле нет водорода, то спектроскоп, то есть измерение частоты колебаний, является ненадежным инструментом для распознавания различных субстанций, и, следовательно, он не должен применяться для химического анализа: например, для поиска металла в руде, что сохранит значительное количество времени и денег, а также избавит от многих проблем. В то же время признание метода спектрального анализа как надежного инструмента исследования обогатило нас не только новыми металлами (что ценно само по себе), но также и новыми методами исследования (что намного ценнее).

В качестве другого примера давайте рассмотрим, каким образом мы приходим к логическому выводу о том, что некоторые исторические события имели место (например, о том, что имела место осада Сиракуз во время Пелопоннесской войны). Наш непосредственный опыт состоит в том, что существуют рукописи, про которые говорят (и в них самих утверждается), что они являются историческими записками авторства Фукидида. В других рукописях, приписываемых более поздним авторам, Фукидида описывают как человека, который жил как раз во время этой войны. Эти книги, написанные предположительно в период возрождения науки, описывают то, каким образом рукописи сохранились и были заново обретены впоследствии. Мы также находим, что люди, как правило, не фальсифицируют книги или истории без особых на то оснований. Мы предполагаем, что в данном отношении люди в прошлом были такими же, как и люди в настоящем. Также мы видим, что в данном случае нет никакого особого основания для такой фальсификации. Таким образом, мы добавляем в качестве посылки к нашему непосредственному опыту допущение о единообразии нравов людей. Поскольку наше знание этого единообразия намного менее точно и совершенно чем знание, которое приобретается физикой, выводы наподобие исторических оказываются гораздо менее надежными и точными, чем заключения во многих других естественных науках.

Однако если есть какая-то особая причина подозревать лиц, написавших или передавших конкретные книги, ситуация коренным образом меняется. Если некоторая совокупность документов содержит скрытые свидетельства того, что они были созданы людьми, которые подделывали книги, подписываясь чужим именем; что описывая события эти люди умалчивали о том, что их не устраивало и, напротив, выпячивали то, что им подходило; что они не только совершили эти преступления, но и похвалялись ими как доказательствами своего смирения и усердия; если дела обстоят именно так, тогда мы должны сказать, что на основании таких документов может быть основана лишь неудовлетворительная гипотеза, но не истинный исторический вывод.

Далее, мы имеем возможность, добавив к нашему непосредственному опыту допущение о единообразии в природе, дополнять нашу картину того, что есть и что было по мере того, как опыт дополняет ее таким образом, чтобы сделать целое совместимым с этим единообразием. Лишь практически демонстративное доказательство (то есть именно то, что

дает нам право сформировать убеждение как результат такого вывода) ясно показывает, что ничем иным, кроме истинности полученного результата, нельзя сохранить *представление* о единообразии в природе.

Следовательно, ни одно свидетельство не может подтвердить наше убеждение в истинности утверждения, в случае, когда оно противоречит представлению о единообразии в природе, либо находится за пределами этого представления. Если наш опыт таков, что не может быть непротиворечиво добавлен к представлению об этом единообразии, единственное, что мы имеем право сделать, — это заключить, что где-то была допущена ошибка. В этом случае речь, однако, не идет о допустимости делать логические выводы: мы должны опираться только на наш непосредственный опыт и не выходить за его пределы. Если бы действительно случилось событие, которое не было бы частью единообразия в природе, оно обладало бы двумя следующими характеристиками: те и только те, чьим непосредственным опытом оно оказалось, имели бы основания считать, что у них есть свидетельства в пользу этого события; ни один логический вывод, достойный стать убеждением, нельзя было бы обосновать с помощью этого события.

Обязаны ли мы в таком случае считать, что мир абсолютно и повсеместно единообразен? Конечно, нет. У нас нет права иметь убеждение подобного рода. Правило только лишь предписывает, что для формирования убеждений, выходящих за границы непосредственного опыта, мы можем принять допущение о практическом единообразии мира в тех пределах, в которых нам это известно. С помощью этого допущения мы можем формировать настоящие убеждения лишь в пределах человеческих действий и проверки на истинность, в то время как за его пределами — лишь те гипотезы, которые служат для более точной постановки вопросов.

Подведем итог.

Мы можем верить [believe] в то, что выходит за пределы непосредственного опыта, только если предмет нашего убеждения логически выведен из этого опыта с помощью допущения о том, что неизвестное нам подобно тому, что известно.

Мы можем верить [believe] утверждениям другого человека в случаях, когда разумно предположить, что он разбирается в теме и что он говорит правду в том объеме, в каком она ему известна.

Каковы бы ни были обстоятельства, ошибочно придерживаться убеждения без достаточных на то оснований. И лучше, если есть основания для убеждения, чем лишь для сомнения и исследования.

## ИСТОЧНИКИ

- Милтон Д. Ареопagitика. Речь о свободе печати от цензуры, обращенная к парламенту Англии (1644) : пер. с англ. // Современные проблемы. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гладкого, А. И. Фета. — Москва, Новосибирск : [s. n.], 1997. — С. 31–79.
- Coleridge S. T. Aids to Reflection : Moral and Religious Aphorisms. — London : George Bell, Sons, 1904.

## ЛИТЕРАТУРА

- Clifford W. K. The Ethics of Belief // The Ethics of Belief and Other Essays / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999a. — P. 70–96.
- Clifford W. K. The Ethics of Belief and Other Essays / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999b.

---

Clifford, W. K. 2019. “Etika ubezhdeniya [The Ethics of Belief]” [in Russian], trans. from the English and annot. by Yu. V. Gorbatoва and B. V. Faul’. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (3), 37–53.

---

## WILLIAM CLIFFORD

## THE ETHICS OF BELIEF

**Translation of:** Clifford, W. K. 1999. “The Ethics of Belief.” In *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. by T. Madigan, 70–96. Amherst (MA): Prometheus.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-37-53.

## REFERENCES

- Clifford, W. K. 1999a. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Ed. by T. Madigan. Amherst (MA): Prometheus.
- . 1999b. “The Ethics of Belief.” In Clifford 1999a, 70–96.
- Coleridge, S. T. 1904. *Aids to Reflection: Moral and Religious Aphorisms*. London: George Bell / Sons.
- Mil'ton, Dzh. [Milton, J.] 1997. “Areopagitika. Rech' o svobode pechati ot tsenzury, obrashchennaya k parlamentu Anglii (1644) [Areopagitica. A Speech for the Liberty of Uncensored Printing to the Parliament of England (1644)]” [in Russian]. In vol. 1 of *Sovremennyye problemy* [Modern Problems], ed. by A. V. Gladkiy and A. I. Fet, 31–79. 2 vols. Moskva and Novosibirsk: [s. n.]



---

ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ И ФИДЕИЗМ

ИССЛЕДОВАНИЯ

---

---

STUDIES

---



АНДРЕЙ ЖЕЛЕЗНОВ\*

## ВЕРА КАК ОСНОВАНИЕ МОРАЛИ\*\*

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗМЕНЕНИЯ ЭТИКИ  
НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА КОНЦЕПЦИЙ ДЖЕЙМСА И КЬЕРКЕГОРА

**Аннотация:** Понятие веры может рассматриваться в качестве основания для морального образа жизни. Необходимость опыта веры для морального образа жизни — это тема, которой Джеймс посвящает несколько очерков из «Воли к вере». Интерпретация Джеймсом веры и ее отношения к морали имеет интересную параллель в континентальной философской традиции, восходящей к Серену Кьеркегору и реализуемой Жаком Деррида и Джоном Милбанком. Обобщение понятия веры у Джеймса и Кьеркегора происходит в концепции *doxastic venture* Джона Бишопа. Вера рассматривается в качестве этоса или «образа жизни», она имеет природу действия. А решение вопроса о вере и неверии является необходимым, так как затрагивает конечный смысл существования, судить о котором рационально обоснованно невозможно. Опираясь на эту традицию понимания веры, мы покажем, что возможность морального образа жизни непосредственно связана с верой в нравственное устройство мира или принятие неопределенного будущего в качестве ценности и блага. Именно вера представляет собой такую позицию, исходя из которой моральное поведение имеет смысл. Понимание веры в качестве основания морального опыта позволяет пересмотреть сущность и статус этики и морали. С одной стороны, такая мораль не является более необходимой, определенной обязательностью некоего закона. С другой стороны, она делает возможным принятие моральных решение в рамках представлений о случайности мира, характерных для современных онтологий.

**Ключевые слова:** вера, этос, мораль, будущее, *doxastic venture*, бог, религия, эпистемология, теология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-57-77.

### ВВЕДЕНИЕ

В предисловии к «Воле в вере» Джеймс явно обозначит цель первых четырех очерков, вошедших в издание. Эта цель — «защита законности религиозной веры» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 6). Почему религиозная вера важна для Джеймса настолько, что он пишет

\* Железнов Андрей Сергеевич, к. филос. н., доцент, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), [itsnomoredancing@gmail.com](mailto:itsnomoredancing@gmail.com).

\*\* © Железнов, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено за счет гранта Президента РФ № МК–1740.2019.6.

несколько текстов в ее защиту? И почему для нас важно, что говорит о вере Джеймс?

В соответствии с позицией Джеймса вера может рассматриваться как основание морального образа жизни — это делает практически важным защиту ее «законности» или ее приемлемости для рационального человека.

В статье мы последовательно раскроем три тезиса. Во-первых, определим веру в качестве образа действия в отношении вопросов, по которым невозможно достичь рационально обоснованного решения. Во-вторых, обсудим саму логику обоснования морали верой. В-третьих, обозначим перспективы, которые данный подход создает для этики в целом. Статья состоит из трех частей, каждая из которых раскрывает один из основных тезисов.

#### ПОНЯТИЕ ВЕРЫ У ДЖЕЙМСА И КЬЕРКЕГОРА

Основной аргумент в защиту веры Джеймс формулирует следующим образом: «Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна делать выбор каждый раз, когда этот выбор подлинный и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 15). В этом утверждении проговариваются три аспекта, делающих необходимой веру. Во-первых, вера осуществляется там, где выбор «недоступен решению на интеллектуальных основаниях». Во-вторых, она связана с решением необходимого вопроса — человек не просто имеет право, но вынужден делать выбор. В-третьих, вера касается значимого, «подлинного» личного выбора, то есть такого выбора который меняет образ жизни.

С отсутствием возможности «принять решение на интеллектуальных основаниях» мы имеем дело на уровне повседневности и здравого смысла. Например, на основе веры принимается решение об уходе за женщиной или решение о сопротивлении грабителям (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 22–23). В обоих случаях человек не имеет возможности произвести достаточно обоснованную рациональную оценку, и его поступки основываются на вере. Интеллектуальная (рациональная и / или эмпирическая) процедура установления истины не может быть полноценно реализована в тот момент, когда необходимо принять решение о возможности встречных чувств или совместного действия.

Отсутствие возможностей для обоснованного выбора не является временным затмением или кризисом, который можно было бы игнорировать как исключение: ряд вопросов принципиально не может быть

разрешен с достаточным уровнем определенности. К таким вопросам Джеймс относит вопросы об устройстве мире и его конечном смысле. Мы не можем дать позитивного ответа на вопрос о том, почему вообще существует мир:

Однако, между небытием и этим данным нет естественной связи, и мысль переходит от одного к другому недоумевая: «Почему вообще существует что-то кроме небытия? Почему существует именно это всеобщее данное, а не другое?» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 51)

Обратим внимание, что этот вопрос формулируется практически хайдеггеровским образом — можно сравнить с известнейшим вопросом о том «почему вообще есть нечто, а не наоборот — ничто» из «Введения в метафизику» (Хайдеггер, Гучинская, 1998). Эта параллель с Хайдеггером кажется нам очень важной. Хайдеггеровская онтология и онтология его последователей подрывает (метафизическую) определенность: обоснование сущего через его противопоставление ничто означает отсутствие какого-либо содержательного, разумного основания для существования мира. Этот аспект мысли Хайдеггера раскрывается в комментарии Милбанка, обращение к этической концепции которого будет для нас важно в последующих частях работы<sup>1</sup>. Милбанк связывает понятие бытия с отсутствием во времени: отсутствия времени в настоящем или отсутствие настоящего — это и есть та форма, в которой мы имеем дело с бытием. И мир, таким образом, определяется не наличным порядком, структурой или законом, а отсутствующим в наличии источником нового. Отсутствие позитивной причины — то самое «ничто», лежащее в основании всего — делает принципиально невозможной всякую уверенность в том, как устроен мир. А отсутствие уверенности означает, что любое предположение рискованно, и сам процесс выдвижения таких предположений чреват ошибкам.

Отсутствие интеллектуальной процедуры, обеспечивающей окончательную ясность в устройстве мира, не только не противоречит рациональности и научному познанию, но, наоборот, проявляется в их устройстве. Это можно увидеть в том, как Джеймс пишет о научном познании вообще и эмпирической методологии в частности. Эмпирическая методология предполагает опытную проверку выдвинутых гипотез. Гипотезы

<sup>1</sup>But of course it does not: such a recourse remains also a “mystery”; while Heidegger has after all his own resolution of the initial mystery — Being is also nothing, or else is the continual presencing of absence in time (Milbank, 2003: 117).

же всегда выдвигаются в ситуации недостаточной ясности, недостаточной подтвержденности или обоснованности какого либо суждения. Выдвижение гипотезы, по сути, является актом решения в ситуации отсутствия окончательной рациональной определенности.

Что интересно, сама возможность и ценность научного поиска также остается гипотезой. Научный поиск предполагает веру в истину и возможность ее поиска (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 14). В его основе лежит суждение о ценности «бесконечного подтверждения фактов и исправления ложных мнений» (там же: 22). С точки зрения Джеймса принятие эмпирической установки как методологии познания основано на вере и является в некотором смысле моральным решением: выбор «искать истину или нет» не рационален, а морален. Ниже мы еще поговорим об условиях возможности (и разумности) этого выбора, пока же важно просто зафиксировать необходимость веры, которую здесь доказывает Джеймс. С его точки зрения, некоторые принципиальные решения невозможно принять рационально, для них требуется вера.

В философии Кьеркегора вера также связана с отсутствием возможности принять обоснованное решение. Кьеркегор, однако, говорит об этом в ином контексте. Он рассуждает не о неопределенности законов мира, а о невозможности предсказать будущее. В «Беседах 1843 года», рассуждая о наилучшем пожелании близкому человеку, Кьеркегор называет таким пожеланием веру, так как благо веры совершенно не зависит от обстоятельств.

Вера у Кьеркегора не ожидает конкретного будущего, а выступает как способность принимать любую волю Бога, не конкретизируя, что именно произойдет. Для такого отношения Кьеркегор использует выражение «чаяние победы» (Кьеркегор, Лызлов, 2016: 54). Оно означает, что в будущем нас ожидает ситуация, которую мы признаем победой, хотя сейчас не в состоянии определенно утверждать ее черты. Чаяние победы следует из признания безграничной мудрости Бога, который лучше тебя знает, что будет для тебя хорошо. Заместить мысли Бога о лучшем будущем собственными представлениями о благе значило бы отрицать всемогущество и благость Творца (там же: 69). Таким образом, вера заключается в том, чтобы признать, что Господу видней, что именно для тебя лучше. Она подразумевает, что непредсказуемое, превосходящее твои ожидания будущее — это бесспорное благо, ведь его назначит тебе любящий и справедливый Бог.

Несмотря на различия в стиле текста и языка, между Джеймсом и Кьеркегором есть существенная близость. Для Кьеркегора невозможно решить, какое пожелание или цель будут наилучшими, потому что будущее принципиально превосходит наши представления своими возможностями. Возможность любого будущего — это обратная сторона отсутствия определенных и известных законов устройства мира, о которых говорит Джеймс. Из ограниченного списка законов следовало бы если не вполне определенное, то хотя бы оцениваемое будущее.

Вместе с тем, между Джеймсом и Кьеркегором есть и существенное различие, игнорировать которое было бы некорректно. Так, для Джеймса вера — это всегда вера в некоторое реальное положение дел: в готовность к совместному действию пассажиров поезда или в ценность научной истины. У Кьеркегора вера направлена за пределы наличного, к возможному, но не реальному. Говоря о будущем, Кьеркегор предлагает верить, что еще не наступившее будущее принесет благо большее, чем мы могли бы предполагать. Это достаточно существенное различие, и мы еще вернемся к нему в разговоре о морали.

Второй аспект необходимости веры заключается в том, что ее действие логически не предполагает возможности воздержаться от выбора позиции: можно либо верить, либо не верить, третьего статуса быть не может. Например, мы можем либо соглашаться с какой-либо из религиозных трактовок («мертвой» для нас веры в Махди или «живой» гипотезой христианства), либо утверждать, что никакого конечного смысла у мира нет. Мы неизбежно должны «признать истину или обходиться без нее» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 10). Эта же логика применяется к интерпретации «пари Паскаля». Оно не в состоянии убедить нас в действительности святой воды и месс, но ценно тем, что ставит вопрос о вере с необходимостью. Альтернатива «в чем выгодней ошибиться» имеет смысл только потому, что «бросок костей», который мог бы определить, есть ли Бог, обязательно произойдет, и один из вариантов выпадет.

Такая природа веры напрямую связана с ее практическим характером. Альтернатива «верить или нет» несравнима с решением об отношении к абстрактной научной теории. Вера касается вопросов, в которых наше поведение или наш образ жизни строго альтернативен. С практической точки зрения, воздержание от того, чтобы сделать даме предложение, эквивалентно тому, чтобы сделать предложение другой (там же: 24).

Аналогично неверие в религиозную истину означает действие в соответствии с «какой-то другой истиной» — за верой всегда следует однозначное действие, а не просто гипотетическое согласие. Различные ответы на вопрос о вере ведут к различному образу действия (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 74), поэтому и сам вопрос о вере по сути всегда-уже решен, даже если в качестве решения выбрано сомнение.

У Кьеркегора неизбежность решения о вере также прослеживается через жесткую альтернативу образов жизни, например, принявшего веру «рыцаря веры» и не принявшего ее «рыцаря отрицания». Оба рыцаря любят принцессу и признают, что не могут быть с ней, а разница их позиций целиком определяется только верой.

Любовная линия рыцаря веры имеет, кстати, сюжетную параллель у Джеймса. Рыцарь веры описывается через его отношение к принцессе, в возможность соединения с которой он верит. Джеймс иллюстрирует веру примером с влюбленным, который «не хочет принять гипотезу о невозможности» ответной любви (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997a: 23). Здесь интересно, что и у Кьеркегора, и у Джеймса имеет место не просто неопределенность того, что будет, но скорее «невозможность», невообразимость некоторого исхода. Влюбленный и рыцарь веры верят не вопреки неизвестности, а вопреки вероятному исходу.

Кьеркегоровский рыцарь веры описывается через отличие от рыцаря отрицания. Рыцарь отрицания не принимает веру и строит на этом принятии свою комфортную жизнь, тогда как рыцарь веры: «...осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: „Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно“» (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 42). Позиции рыцарей являются строго альтернативными: можно либо иметь веру, либо не иметь. Не может быть третьего, промежуточного варианта. Как только происходит потеря веры, с неизбежностью формируется иная позиция. Таким образом, вера у Джеймса и Кьеркегора рассматривается как действующая в ситуации отсутствия возможности принять рациональное решение, причем это такое решение, которое не может быть просто проигнорировано, так как непосредственно определяет образ жизни.

Вера имеет практическую природу, ее следует рассматривать не как теоретическое утверждение относительно положения вещей, но как образ жизни, следующий из предмета веры. Вера реальна только тогда, когда есть соответствующее ей действие, причем это не отдельное, строго определенное действие, но поведение человека в целом. В этом

смысле мы предлагаем называть веру «этосом» — поведением, образом действия или способом существования.

В разговоре о неизбежности веры ее практическая природа и связь поведением уже достаточно явно выходила на первый план. Заострим это понимание Джеймса, сославшись даже не на текст очерка, а на одну из сносок, где он говорит буквально о том, что «вера измеряется действием» и «все оправдание веры зиждется на внушаемых ею поступках», или «религиозная гипотеза придает миру совершенно особенную окраску, особенным образом определяющую наши поступки...» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 26).

Утверждение веры в качестве «гипотезы», определяющей действие, имеет интересную параллель с предпринимательством. Джеймс сравнивает веру с мужеством или упорством при достижении рискованной цели: так как «мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 62). Этот поворот мысли Джеймса находит отражение в определении веры Джоном Бишопом в качестве *doxastic venture*<sup>2</sup>. Выражение «venture» показывает родство веры и «рискованного предприятия» за тем только исключением, что вера имеет отношение не к конечному, ограниченному по времени и средствам проекту, а к жизни человека в целом.

В определении Бишопа нам также следует обратить внимание на выражение «практическое обязательство» как обязательство действовать в соответствии с истиной веры. Некто действительно верит, что «р» истинно, если он действует, исходя из этого (Bishop, 2002: 473).

Бишоп, описывая концепцию *doxastic venture*, сам указывает на позицию Кьеркегора в качестве примера. Поэтому здесь опять кажется продуктивным сравнением с кьеркегоровским «рыцарем веры», чей способ существования полностью подчинен вере в предстоящую близость с принцессой. Рыцарь веры не просто предпринимает некоторые специальные действия в расчете на то, чтобы получить принцессу, но он живет так, как будто принцесса в любой момент может быть с ним.

<sup>2</sup> «...the 'doxastic venture' model: faith as practical commitment beyond the evidence to one's belief that God exists» и далее: «On the doxastic venture model, faith involves full practical commitment to a faith's proposition's truth, despite the recognition that this is not 'objectively' justified on the evidence» (Bishop, 2016).

Так, в начале описания рыцаря веры Кьеркегор говорит о его внешней неотличимости от «филистерского мещанства» (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 34). Важность повседневной жизни, способность «рыцаря веры» радоваться ее проявлениям во многом определяется как раз тем, что его жизнь подчинена не принятию отказа, а вере в возможность чудесного соединения. Если рыцарь отрицания принял невозможность самого важного для него события и не ждет более ничего хорошего от жизни, то наслаждение повседневностью для него не может иметь никакого смысла. Поэтому же он не в состоянии стать счастливым с принцессой, даже если она будет ему дана: он уже выстроил свое существование так, что для принцессы в нем нет места. Рыцарь веры находится в перманентном ожидании чуда, возможном каждую минуту (там же: 46). Он подчинил свою жизнь возможности быть с принцессой, и поэтому, получив ее, он действительно сможет быть с ней. Здесь подчеркивается целостность веры как образа действия. Она определяет не ряд поступков или проектов, но направляет жизнь человека целиком. Рыцарь веры не просто предпринимает регулярные действия для получения принцессы, но он ежедневно живет так, как будто она может стать его. Это же верно и в обратном примере: лишенный веры рыцарь отрицания строит всю свою жизнь таким образом, что принцессы в ней нет. Верующий действует и живет так, как будто то, во что он верит, истинно.

Таким образом, у Кьеркегора, как и у Джеймса, вера рассматривается в качестве способа действовать при отсутствии возможности принять решение на основании рациональной определенности. В такой ситуации поведение определяется верой, а вера определяется как поведение, соответствующее вере в истинность некоторой гипотезы.

Для того, чтобы дополнить картину образа веры как *doxastic venture*, нам кажется уместным обратить внимание на его воплощение в художественной литературе в образе Герды из «Снежной королевы» Ганса Христиана Андерсена. Эту сказку можно прочесть не в качестве истории дружбы, труда или исполнения морального долга, а в качестве истории веры. Перипетии поисков Кая вовсе не воспринимаются Гердой как жертва или тяжелый труд. Герда не принимает решения о своей экспедиции, оценивая риски и сложность всего предприятия, сопоставляя их с вероятностью успеха и ценностью для нее Кая. В течение всего приключения Герда верит, что обязательно найдет Кая, и поэтому ничто не может ее остановить: Финка скажет, что не может сделать Герду сильнее, чем она уже есть — Герда проделала невероятный

путь, на протяжении которого ей помогали люди и звери. Не ценность дружбы, верность долгу или забота о выгоде иного рода направляют Герду, а только вера в то, что Кай обязательно будет спасен. Силу этой наивной детской веры Андерсен дополнительно подчеркнет, завершая сказку чтением отрывка Евангелия о том, что в Царство небесное войдут те, кто «будут как дети». История Герды в этом смысле составляет художественный пример *doxaistic venture*. Ее поход можно в буквальном смысле назвать «рискованным предприятием», как «предприятием» может быть названа торговая или промысловая экспедиция. Но экспедиция Герды имеет смысл только в контексте веры в обретение Кая. Поступки Герды непонятны без веры, а вера неотделима от поступков.

Это понимание веры, очевидно и бесспорно имеет глубокую связь именно с христианской традицией. Мы можем дополнить его ссылкой на то, как вера трактуется в рамках «радикальной ортодоксии». Джон Милбанк говорит о действии веры в качестве преобразования способа существования:

Знать Бога — значит почитать Бога: отважиться на слова и действия, в которые нисходит Бог, в соучастующем воспоминании о Его абсолютном нисхождении, произошедшем в Воплощении (Милбанк, 2011: 101).

Верить означает говорить слова и совершать действия. И, с другой стороны, «отважиться на слова и действия» означает превратить собственную жизнь в соучастие в божественном Воплощении. В идее христианской веры заложено преобразование человека, сообразующее его действия с предметом веры.

Из-за этой невозможности отделить веру от поведения или образа жизни мы предлагаем для ее описания использовать понятие этоса в смысле «образа действия» или «способа существования». Понятие «этос» не является строгим и широко применяемым в современном философском дискурсе. В этом античном термине смешаны понятия «привычки», «привычного образа действия» и «нрава», «характера». Отчасти понятию этоса в нашем смысле может соответствовать «модус существования» Делеза, понятый как частный способ выражения способности быть. Многозначность «этоса» прекрасно подходит для наших целей, ведь в случае с верой речь идет о таком образе действия, которым определяется личность в ее принципиальных чертах.

Следует заметить, что оба мыслителя, и Джеймс, и Кьеркегор, исповедуют веру христианскую, и веру «позитивную». Она «позитивна» в том смысле, что предполагает скрывающееся за неизвестным благо.

Джеймс утверждает, что в устройстве мира заложен нравственный закон, то есть, в некотором смысле, что мир в конечном итоге добр. Кьеркегор утверждает, что за неизвестностью будущего стоит воля Бога, который намерен дать нам такое благо, которое мы сейчас даже не в состоянии для себя предположить.

Здесь необходимо подчеркнуть, что обоснование морали верой, о котором мы будем говорить далее, во многом определяется конкретным пониманием веры. Это понимание имеет альтернативы: если бы мы имели дело с опытом веры, в котором на первый план выходит «страх Божий», то моральность, следующая из такой веры, была бы совершенно иной. Однако данная статья посвящена в первую очередь текстам Джеймса, и мы не можем уделить достаточно внимания разбору альтернативных вариантов. Вместе с тем исследование обоснования морали из различных концепций веры совершенно точно имеет отдельную исследовательскую ценность.

#### ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ ВЕРОЙ

Джеймс дает очень конкретный ответ на вопрос о том, какова жизнь, основанная на вере. Жизнь верующего — это жизнь мужественного и упорного человека, смотрящего в будущее с оптимизмом и действующего ради воплощения своих идеалов.

При том, что позиция Джеймса относительно образа жизни чрезвычайно конкретна, он не обосновывает, почему именно этот образ жизни предпочитается другому, просто заявляя, что мир без борьбы и испытаний гораздо ниже мира, заставляющего людей «проявить всепобеждающее терпение и моральную энергию» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 69).

Деятельная активность или способность к действию для Джеймса оказывается ключевым критерием для оценки. Именно через связь с способностью действовать обосновывается ценность рациональности: «чувство рациональности в его практическом значении» состоит прежде всего в способности действовать. Исходя из критерия действия оценивается и представление о мире в целом: то «определение мира» будет лучшим, которое может «вернуть мысли ту свободу движения, которая встретила препятствие на чисто теоретическом пути» и «способно придать в наших глазах рациональность миру» (там же: 53)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>Безусловное моральное одобрение активности и даже принятие этой активности в качестве эталона моральной жизни было интересно сравнить с делозовским «увеличе-

Собственно вера является способом установить такое «определение мира», в котором имела бы смысл активная жизнь. Вспомним тут уже процитированный отрывок о том, что вера в ценность истины определяет активность научного поиска. Вера же в нравственное устройство мира в целом определяет возможность морального образа жизни. В «Этической философии и моральной жизни» Джеймс прямо скажет о том, что Бога стоило бы постулировать как предлог для реализации «наклонности к энергичному настроению», глубоко укорененной в человеческой природе (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997с: 136). Оптимизм, выражающийся в активной социальной, моральной жизни, занятии науками, не может поддерживать без веры в «рациональность» или шире в «благое устройство» мира (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 69). Вера в нравственный порядок, лежащий в основе мира, определяет таким образом способность действовать ради высшего блага и придает человеку моральную энергию.

Склонность к активной деятельности связана с тем, что Джеймс называет «оптимизмом». Почему из веры следует оптимизм? Выбор между пессимизмом и оптимизмом зависит от ответа на вопрос о том, «соответствует ли вселенная нашим нравственным требованиям или нет» (там же: 70). Если человек верит, что мир устроен нравственно, он будет и действовать с мужеством и упорством. Мы уже указывали на этот момент выше: Джеймс все-таки говорит не об абстрактной вере, но о вполне конкретной, и его вера — это вера в то, что мир устроен «правильно». Или, если отойти от оценочных оборотов, мир устроен таким образом, что нравственное поведение и активная жизнь наиболее соответствуют этому устройству.

Моральное устройство мира не является ни очевидным, ни доказанным, и вера предполагает риск. Джеймс предлагает относиться к идее моральности вселенной как к гипотезе, которая проверяется собственной жизнью: факты жизни проверяющего будут свидетельствовать в пользу нравственного или безнравственного устройства мира (там же: 71)<sup>4</sup>.

Здесь следует замечание, которое не ссылается напрямую ни на один из текстов Джеймса, но кажется существенно важным для понимания перспективы его позиции. Речь о том, что нравственное мироустройство

нием способности к действию», также рассматриваемым в качестве мерила этичности модуса существования.

<sup>4</sup>Здесь можно обратить внимание на близость такого подхода протестантской, в частности кальвинистской установке на то, что Господь дает истинно верующим подтверждение их спасения через успех в делах, описанной еще Вебером.

может не рассматриваться в качестве статичного, единожды данного. Вместо этого мы можем говорить о том, что оно так же, как и естественные законы, раскрывается постепенно: исторически мы наблюдаем не только технический, но и моральный прогресс. Например, рабство в античности было приемлемо, а сейчас оно неприемлемо и аморально. Значит ли это, что нравственная основа мира поменялась? Нет, это скорее говорит о том, что наше осознание ее динамично. И в этом смысле вполне возможно предполагать отсутствие окончательной ясности в предполагаемом нравственном устройстве мира. Такой взгляд сближает Джеймса с Кьеркегором: как будущее по воле Бога дает нам такое благо, которое мы не могли даже предположить, так и нравственное устройство мира скорее всего содержит такие аспекты, о которых мы еще не знаем.

Описание того, каким образом вера определяет моральное поведение в традиции, идущей от Кьеркегора и продолженной Деррида и Милбанком, может показаться более радикальным. Это связано с различием в понимании веры, на которое мы уже указывали. Если у Джеймса вера — это вера в некоторое конкретное нравственное устройство, то у Кьеркегора — это вера в благо неизвестного будущего. Соответственно, и нравственный этос здесь описывается в качестве поведения, соотносящегося с возможностью неизвестного будущего.

Пример такого абсолютного принятия будущего ярко описан в центральном для «Страха и трепета» отрывке о жертвоприношении Авраама. Кьеркегор объясняет суть действий Авраама через противопоставление его трагическому герою (например, Агамемнону). Трагический герой приносит жертву, исходя из расчета на результат, где таким результатом будет исполнение морального долга или долга перед обществом. Жертва, которую приносит трагический герой, имеет рациональный смысл. Авраам же действует совершенно иным образом, он не рассчитывает ни на какую пользу от жертвоприношения Исаака (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 75). У Авраама нет никакой разумной причины, чтобы принести Исаака в жертву, и, если смотреть на его намерения рационально, Авраама следует признать убийцей и безумцем.

Описывая мотивы Авраама, Кьеркегор скажет, что тот:

...делает бесконечное движение самоотречения и отдает Исаака [...], однако затем он в то же самое мгновение совершает движение веры. Это и есть его утешение. Он говорит: «Этого не случится, или, если это случится, Господь даст мне нового Исаака, как раз силой абсурда» (там же: 111).

Авраам верит не в то, что жертвоприношение единственного и долгожданного сына — это благо, но он верит в то, что чудесным, совершенно непонятным и невозможным образом, Господь обернет эту ситуацию к лучшему.

Вера Авраама — это не расчет на конкретный чудесный исход. Он не знает, чем закончится его путешествие и не знает, на что ему надеяться. Как подчеркивает Деррида в разборе этого отрывка в работе «Дар смерти» (Derrida, Wills, 1995), отвечая на вопрос Исаака о том, «где агнец для жертвоприношения» Авраам не случайно не отвечает ничего конкретного или «говорит на неизвестном языке». Это указывает не его принципиальное воздержание от расчета или надежды на любой исход. «Расчет на чудо», с которым мы имеем дело в вере — это не расчет на то, что «чудом Господь сделает так как я хочу», а расчет на то, что «то, как Господь решит, будет для меня наилучшим из исходов». Когда Авраам отвечает Исааку: «Господь выберет себе агнца», он прежде всего отказывается от утверждения о каком бы то ни было исходе. Авраам верит, что «Господь все сделает правильно», не смея надеяться ни на какой из исходов, которые сейчас могут ему казаться верными. Авраам безусловно доверяет воле Бога, он уверен: чтобы с ним не случилось, это обязательно будет благом. Можно сказать, Авраам убежден, что «в будущем все обязательно будет правильно». Он принимает само наступление неизвестного будущего в качестве блага. Пусть даже это будущее разрушает то, что для него ценно сейчас, но он содействует будущему, ждет, что оно более верное и истинное, чем настоящее. Вера в этом смысле раскрывает в качестве безусловного доверия к неопределенному будущему, в качестве признания его ценности.

Это иное, чем у Джеймса, понимание веры определяет и иное понимание нравственности. Вера как безусловное доверие к будущему, формирует нравственность, как открытость новому (будущему) в качестве основной своей цели или императива. Такое понимание нравственности мы можем обнаружить у Деррида и Милбанка. Здесь мы не имеем возможности полноценно раскрыть тему понимания морали в качестве открытости будущему, но только бегло обозначим ее черты. Так, попытка отвязать понимание нравственности от соблюдения данных законов или достижения специфических выгод связана с острым восприятием антиномичности морального языка. Эта антиномичность проявляется, например, в проблеме «дара».

Суть проблемы дара, кратко говоря, заключается в том, что в понятии дара как бы предполагается абсолютная бескорыстность, отсутствие

встречного жеста, тогда в реальности любой дар получает встречный жест или встречную выгоду. Экономическая, обменная природа дара становится очевидной в исследованиях Мосса, но не сводится, конечно, к вопросам антропологии. Здесь поднимается вопрос о том, можем ли мы вообще говорить о даре. Как показывает Деррида, даже без получения ответной услуги дар (вежливость или дружеский поступок) вполне может рассматриваться в качестве достижения выгоды: исполнения ритуала и достижения личного морального совершенства (Деррида, Шматко, 2015). Проблема «чистого дара» как действия морального, а не экономического, кажется неразрешимой.

В этом смысле проблема дара переходит в проблему морального долга. Деррида сформулирует это в качестве «антиномии». Нельзя быть моральным ни ради выгоды, ни ради выполнения морального долга: «...жест „дружбы“ или „вежливости“ не был бы ни дружеским, ни вежливым, если бы просто-напросто подчинился ритуальному правилу» (там же: 21–22). Эта проблема разрешается, как только мы трактуем моральное действие в качестве открытости новому. Опыт дара может быть описан, если мы снимаем радикальность ожидания, то есть принимаем, что ответ на дар обязательно случится. Реальность бескорыстного обмена подарками вовсе не в том, что на подарок невозможно ответить — она в готовности принять любой ответ. Милбанк описывает обмен подарками, подчеркивая отсутствие эквивалентности дара и ответа<sup>5</sup>. Реальный обмен подарками возможен, потому что мы принимаем его в его фактической «недоэквивалентности». Дающий не свободен от ожидания встречного дара, но воспринимает любой ответ и саму возможность ответить в качестве блага, не соизмеряя ответ ни с чем существующим. Обмен подарками содержит принятие неизвестного будущего, которое мы описывали в понятии веры: подарок представляет место для любого ответа, дарящий рассматривает саму возможность получить неожиданный, неэквивалентный ответ в качестве блага. «Моральность», бескорытность поступка становится возможна, когда она осуществляется в контексте веры, когда целью морального поступка оказывается именно открытость будущему.

<sup>5</sup>My claim here is that asymmetrical reciprocity and non-identical repetition allow sufficiently for an element of freedom in gift exchange to distinguish it from contract (Milbank, 1999).

Аналогия дара и нравственности может быть дополнена трактовкой любви, как некоторого неэквивалентного отношения, или, вернее, отношения, которое не ждет эквивалентного ответа<sup>6</sup>. Так Бог, создающий из ничего, не имеет ничего, с чего бы он спрашивал возврата: между ним и творением бесконечная дистанция, которая не предполагает никакого обязательства возврата. Но это именно дистанция, а не отказ от возврата (Milbank, 1995: 135). Неидентичность или задержка ответа трактуется в духе «приглашения», «выхода в открытость». Любовь создает пространство, в котором известные или обязательные способы ответа более не работают или не требуются. Дар любви «проходит некоторое расстояние нейтральности», оставляя другому возможность не отвечать или ответить совершенно неожиданным образом.

Получается, что «любящий» или «дарящий» изначально действует ради создания этой ситуации неопределенности. И это его действие разумно, только если мы считаем, что неопределенность будущего может быть ценностью как таковой. Для того, чтобы моральный поступок был разумен, он нуждается в принятии ценности неизвестного будущего в качестве своего основания. Это принятие ему дает вера, которая таким образом делает возможным моральное поведение.

Континентальная традиция трактовки веры, восходящая к Кьеркегору, существенно отличается в трактовке связи между моралью и верой от того, что мы видели у Джеймса. Если Джеймс все-таки предполагает веру в достаточно конкретные свойства морального устройства мира, то Кьеркегор, Деррида и Милбанк радикализируют как понимание веры, так и понимание морального поведения. Вера рассматривается в качестве веры в благо неизвестного будущего, а моральное действие совершается не ради конкретной выгоды для одной или каждой из сторон, но ради возможности неопределенного нового.

Вместе с тем общий принцип обоснования морального поведения верой присутствует в обеих концепциях. Моральное поведение и у Джеймса, и в контексте рассуждений Кьеркегора не нуждается в ссылке на достоверное знание о биологическом, социальном или сверхчужественном принципе устройства человека или человеческого общества. Веры

<sup>6</sup>My reflection will run in the direction of suggesting that one can defend gift as delay and non-identical repetition only purging it of all archaic agonistic component. I venture to suggest of this possibility or actuality — purified gift exchange — and not “pure gift” is what Christian agape claims to be (Milbank, 1999: 131).

вполне достаточно для того, чтобы моральное поведение было возможным и обязательным. Исходя из этого, мы можем сформулировать некоторые последствия для этики в целом.

#### ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТИКИ, ОСНОВАННОЙ НА ВЕРЕ

Описанная выше концепция морали, безусловно, является спорной, а задача ее критики является серьезной и существенной. Однако в рамках данной статьи мы претендуем только на то, чтобы обозначить направление для возможного переосмысления этики, нежели на то, чтобы дать исчерпывающие ответы. Само это обозначение направления для дальнейших рассуждений уже кажется нам ценным.

Вера не только не нуждается в определенности относительно законов устройства мира, но напротив, она имеет место именно в отсутствии этой определенности. Мораль, следующая из веры, таким образом тоже функционирует в отсутствие законов. Понимание связи морали с принципиальной неопределенностью позволяет мыслить ее в контексте современных онтологий неопределенности, контингентности и различия. В рамках такого согласования, правда, меняется понимание природы морали и долженствования.

Под «контекстом современных онтологий» мы понимаем отказ от поиска единого закона или набора принципов, определяющих устройство мира. Мы уже отчасти затрагивали этот подход, когда показывали близость между Джеймсом и Хайдеггером в утверждении о том, что отсутствие или ничто рассматривается в качестве негативного основания для существования сущего. Современные онтологии, о которых мы здесь говорим — это онтологии чисто философские, как у Хайдеггера, Делеза, Деррида и Бадью, религиозные, как у Кьеркегора и Милбанка, или «материалистические», как у Хармана, Мейясу, Деланды (и, может быть, Латура). Эти подходы многообразны: логика Хайдеггера очень сильно отличается от принципа контингентности у Мейясу или «различания» Деррида. Однако их значение для морального дискурса очень похоже: в рамках таких онтологий невозможно построение классического обоснования морали, то есть такого обоснования, когда должное поведение определяется соотношением с некоторым законом устройства мира или свойством человеческой природы. Грубо говоря, как только мы признаем, что эволюционное развитие случайно, в личном благосостоянии или благосостоянии будущих поколений нет великой ценности, то лишаемся привычного принципа для оценки моральности

поступков и мотивации действовать морально. В рамках онтологий неопределенности классическая этика перестает работать.

Неизбежность морального релятивизма является только поверхностным последствием отказа классического принципа. Дело не в том, что каждый может судить о должном со своей частной точки зрения, а в том, что рационально занять некоторую точку зрения для вынесения морального суждения не представляется возможным. Мы не «получаем возможность строить любую мораль», а «теряем любую возможность строить хоть какую-то мораль». Обоснование морали в вере позволяет обойти эту сложность: мораль не нуждается в конечной определенности и нравственный выбор возможен в ситуации, когда мир контингентен. Этот подход, однако требует иного понимания морального должного и смысла морали вообще.

Нравственность теперь рассматривается не как установление соответствия некоторым законам или закономерностям, но как способ практически утверждать порядок, соответствующий вере. Если в основании морали лежит не тот или иной закон, а способность при отсутствии достаточных рациональных оснований принять определенный этос в качестве необходимого, то сама она приобретает творческую функцию. Нравственное усилие заключается не в приведении себя в соответствие с законами или правилами, а в конструировании нового мира. Мораль утверждает идеальный порядок, для которого нет необходимости, и это утверждение происходит ценой собственной жизни, оно является «рискованным предприятием» — вполне в смысле Джеймса или кьеркегоровского рыцаря веры.

Моральный выбор является неизбежным: нельзя не выбрать «верить или нет», «быть моральным или нет», и в тоже самое время ни одна из этих альтернатив не является обязательной или лучшей. Грубо говоря, ни от кого нельзя требовать быть нравственным, но каждый всегда-уже принял (или «каждый раз продолжает принимать») решение о том, будет он нравственным или нет.

Это переописание нравственного долженствования, как нам кажется, хорошо соответствует требованиям лежащим в языке морали — тем требованиям, которые рождают антиномию должного у Деррида. Если есть некоторый известный закон, то следование ему не морально, а всего лишь разумно или естественно. А вот если закона нет или его формулировка выражает не то, как есть, а то как должно быть — тогда мы имеем дело с моралью. Морально относится не к тому, что существует, а к тому, чего не существует.

Обоснование морали верой снимает необходимость быть нравственным, но при этом не снимается обязательность моральных требований. Вера не предполагает, что есть обязанности верить, но, если ты веришь, то твое поведение подчинено предмету веры. И, если говорить конкретно о примерах Джеймса и Кьеркегора, вера которую они исповедуют, предполагает всеобщие, а не частные требования. В таком ключе меняется принципиальный смысл этики. Она опирается более не на необходимость и закон, а на возможность особым образом относиться к миру. Вера отвечает на неизбежный вопрос, но дает не единственный возможный ответ. В этом смысле, нравственность, следующая из веры, оказывается возможностью, но не обязанностью.

Выведение морали за пределы языка долженствования может показаться странным или непривычным, однако, возможно, это и есть единственная возможность понять нравственность. «Вывести мораль за пределы языка долженствования» означает отказаться от вопроса о том, «кто и что должен с моральной точки зрения», и отказаться от того, чтобы вообще рассматривать мораль в качестве такой точки зрения или позиции, перед которой возникает долг. Вместо этого мы будем вынуждены спросить о том, что же это значит «быть моральным», что это за образ жизни? Или «какой способ существования мы назовем нравственным каковы его свойства и характеристики? С какой такой позиции этот особенный способ существования может оказаться желанным и иметь ценность? Ради чего захочет жить нравственной жизнью?» Стоит заметить, что вопрос о смысле нравственной жизни вера уже дает: нравственная жизнь имеет смысл, если верить в благое неизвестное будущее. Но остальные вопросы остаются открытыми, и их решение вне языка долженствования открывает новый подход к этике.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении кратко повторим логику работы и основные выводы: о понятии веры, обосновании верой морали и изменении смысла этики.

Во-первых, вера представляет собой способ действовать в ситуации, когда невозможно рационально обосновать решение о наилучшем поведении. К вопросам, которые могут быть решены только верой, относятся вопросы о смысле мира в целом и смысле человеческого существования.

Во-вторых, вера обосновывает моральное поведение: именно исходя из веры в нравственное устройство мира или ценность неизвестного будущего как такового, моральное поведение является разумным.

Исходя из этого, мы можем судить, что мораль или нравственность оказывается неизбежным способом действия в ситуации неопределенности. Или, не так радикально, мораль имеет место в ситуации отсутствия рационально обоснованных способов принять решение о модели поведения.

Такое обоснование позволяет иначе взглянуть на понятие морали и источник морального долженствования. Нравственность, обоснованная верой, не нуждается в опоре закона устройства мира или человеческой природы. Она может быть согласована с онтологиями, отрицающим закономерность или единые основания устройства мира, и утверждающим контингентность и различие.

В таком контексте меняется и смысл морального должного. Долженствование более не определяется в качестве следования необходимому для каждого универсальному закону устройству мира или природы человека. Вместо этого мораль представляет собой возможный, но необязательный способ существования. Сила морального долженствования следует из веры в некоторую гипотезу об устройстве мира. Вера в наличие нравственного порядка или благодати будущего в принципе тождественна тому, чтобы действовать или жить исходя из этого. В некотором смысле, нравственность представляет собой проверку гипотезы об устройстве мира ценой собственной жизни. Это изменение смысла морали представляется нам важным и ценным в контексте дальнейших этических исследований.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Деррида Ж.* Эссе об имени / пер. с фр. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя, 2015.
- Джеймс У.* Воля к вере // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997а. — С. 9–27.
- Джеймс У.* Чувство рациональности // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997b. — С. 46–74.
- Джеймс У.* Этическая философия и моральная жизнь // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997с. — С. 119–137.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — М. : Культурная революция, 2010. — С. 5–122.
- Кьеркегор С.* Девять бесед 1843 года / пер. с дат. А. В. Лызлова. — М. : Рекорд, 2016.

- Milbank D.* Новое разделение : романтическая vs. классическая ортодоксия / пер. с англ. Е. Грозновой // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. — 2011. — Т. 36, № 4. — С. 96–110.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Bishop J.* Faith as Doxastic Venture // *Religious Studies*. — 2002. — Vol. 38. — P. 471–487.
- Bishop J.* Faith / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E. N. Zalta. — 2016. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (visited on Dec. 9, 2018).
- Derrida J.* *The Gift of Death* / trans. from the French by D. Wills. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.
- Milbank J.* Can a Gift Be Given : Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphisic : trans. from the English by // *Modern Theology*. — 1995. — Vol. 11, no. 1. — P. 119–161.
- Milbank J.* *The Ethics of Self-Sacrifice*. — 1999. — URL: <https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice> (visited on Dec. 9, 2018).
- Milbank J.* *Being Reconciled : Ontology and Pardon*. — London : Routledge, 2003.

---

Zheleznov, A. S. 2019. “Vera kak osnovaniye morali [Faith as the Basis of the Moral]: perspektivy izmeneniya etiki na osnove analiza kontseptsiy Dzheymisa i K'yerkegora [Prospect of Changing Ethics Based on the Concepts of James and Kierkegaard]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 57–77.

---

ANDREY ZHELEZNOV

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATED PROFESSOR, URAL FEDERAL UNIVERSITY, YEKATERINBURG

## FAITH AS THE BASIS OF THE MORAL

### PROSPECT OF CHANGING ETHICS

#### BASED ON THE CONCEPTS OF JAMES AND KIERKEGAARD

**Abstract:** The concept of faith can be described as the basis of moral life. The necessity of the faith to be moral is the reason why W. James writes several texts from the “Will to Believe”. James’s interpretation of the faith and the connection between the faith and the moral is very close to the continental philosophical tradition of S. Kierkegaard, J. Derrida and J. Milbank. This connection applied in the concept of faith as the doxastic venture by J. Bishop. Based on this tradition, we will show the relation of the possibility of a moral life to the acceptance of an uncertain future as a value and a good. Such acceptance is realized in the Christian faith. And it is necessary to take such a reasonable position that makes sense of moral behavior. Faith is interpreted as an “ethos” or “way of life”. The nature of faith is action. The solution to believe or not to believe is necessary because it affects the question of the ultimate meaning of existence, that could not be is rationally solved. The idea of faith as

the basis of moral experience allows us to review the essence and status of ethics and morality. On the one hand, such morality is no longer necessary or certain obligation of some law. On the other hand, it makes possible to make moral decisions in the framework of ideas on the contingency of the world, characteristic of modern ontologies.

**Keywords:** Faith, Ethos, Moral, Future, Doxastic Venture, God, Religion, Epistemology, Theology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-57-77.

#### REFERENCES

- Bishop, J. 2002. "Faith as Doxastic Venture." *Religious Studies* 38:471-487.
- . 2016. "Faith." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Dec. 9, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>.
- Derrida, J. [Derrida, J.] 1995. *The Gift of Death [Donner la mort]*. Trans. from the French by D. Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Zh. [Derrida, J.] 2015. *Esse ob imeni [Sauf le nom]* [in Russian]. Trans. from the French by N. A. Shmatko. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Dzheyms, U. [James, W.] 1997a. "Chuvstvo ratsional'nosti [The Sentiment of the Rationality]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 46-74.
- . 1997b. "Eticheskaya filosofiya i moral'naya zhizn' [The Moral Philosopher and the Moral Life]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 119-137.
- . 1997c. "Volya k vere [The Will to Believe]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 9-27.
- K'yerkegor, S. [Kierkegaard, S.] 2010. *Strakh i trepet [Fear and Trembling]* [in Russian]. Trans. from the Danish by N. V. Isayeva and S. A. Isayev. 5-122. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- . 2016. *Devyat' besed 1843 goda [Nine Upbuilding Discourses 1843]* [in Russian]. Trans. from the Danish by A. V. Lyzlov. Moskva [Moscow]: Rekord.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1998. *Vvedeniye v metafiziku [Einführung in die Metaphysik]* [in Russian]. Trans. from the German by Guchinskaya N. O. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Milbank, D. [Milbank, J.] 2011. "Novoye razdeleniye [A New Divide]: romanticheskaya vs. klassicheskaya ortodoksiya [A Romantic Versus a Classical Orthodoxy]" [in Russian], trans. from the English by Ye. Groznova. *Vestnik PSTGU. Seriya 1. Bogosloviye. Filosofiya [Saint Tikhon's University Review. Series 1. Theology. Philology]* 36 (4): 96-110.
- Milbank, J. 1995. "Can a Gift Be Given: Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphisic." *Modern Theology* 11 (1): 119-161.
- . 1999. "The Ethics of Self-Sacrifice." Accessed Dec. 9, 2018. <https://www.firstthing.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice>.
- . 2003. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge.

АЛЕКСЕЙ ГАГИНСКИЙ\*

## МЕЖДУ ЭВИДЕНЦИАЛИЗМОМ И ФИДЕИЗМОМ\*\*

ОБ ЭТИКЕ ВЕРЫ И МИСТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ

**Аннотация:** В статье рассматривается проблематика этики веры, в рамках которой утверждается, что «всегда, везде и для каждого ошибочно верить чему-либо без достаточных сведений». Автор показывает, что строгий эвиденциализм, следующий из данного утверждения, не является логически обоснованным и оправданным прагматически, поскольку имеются сведения о том, что у нас недостаточно сведений в пользу эвиденциализма. В отношении эпистемологии религиозной веры эвиденциалистский принцип также нуждается в ограничениях, поскольку центральный предмет теологии имеет весьма специфический онтологический статус и, находясь за пределами мира, не может схватываться пропозициями, которые фиксируют только то, что имеет место в мире.

**Ключевые слова:** эвиденциализм, фидеизм, этика веры, мистический опыт, Бог, религия, эпистемология, теология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-78-94.

### 1. ВСТУПЛЕНИЕ

Две маленькие мышки упали в ведро с молоком. Первая мышка подняла лапки и утонула. Вторая мышка не думала смириться. Она боролась за свою жизнь. Из молока она взбила масло и, наконец, выбралась<sup>1</sup>.

Позиции этих мышек можно интерпретировать — разумеется, весьма условно — как примеры последовательного эвиденциализма и фидеизма. Первая мышка увидела, что нет достаточных оснований рассчитывать

\*Гагинский Алексей Михайлович, к. филос. н., старший научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН (Москва), algaginsky@gmail.com.

\*\*© Гагинский, А. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Первоначальный текст этой статьи обсуждался на семинаре «Этика веры», прошедшем в Институте философии РАН 25–26-го сентября 2018 г. Я выражаю благодарность участникам за высказанные замечания, которые я постарался учесть при подготовке статьи.

<sup>1</sup>Фрэнк Абигнейл, к/ф «Поймай меня, если сможешь» (реж. С. Спилберг).

на благополучное разрешение ситуации, в которую она попала, и поступила в соответствии с имеющимися у нее сведениями (evidence)<sup>2</sup> — смирилась с судьбой и утонула. Вторая мышка тоже видела, что нет достаточных оснований рассчитывать на благополучный исход, но она верила в то, что все обойдется, и к своему удивлению стала замечать, что молоко становится плотнее. Она осталась живой благодаря упорству и *неоправданной* вере в то, что спасется, поскольку она не знала, что молоко можно сделать более плотным, превратив его в масло, и таким образом спастись. Поэтому первая мышка, придерживающаяся эвиденциалистской позиции, условно говоря, поступила логично, ее действия были *соразмерны тем сведениям, которыми она располагала*. Вера в спасение второй мышки не была соразмерна ее сведениям, однако она действовала и вопреки очевидности спаслась. Была ли оправданна ее борьба за жизнь, основанная на вере? С точки зрения эвиденциализма, никаких рациональных оснований у нее не было, поэтому все ее старания были неоправданны. Но с точки зрения прагматизма, да и вообще здравого смысла, оправданность ее действий не вызывает сомнений — она выжила<sup>3</sup>.

Этот пример я привел для того, чтобы проиллюстрировать следующую мысль. Мы не можем быть уверены, что всегда и везде обладаем достаточными сведениями о каком-либо положении дел, о какой-либо ситуации, поэтому в некоторых случаях вера является вполне оправданной, даже если у этой веры нет никаких известных нам рациональных оснований<sup>4</sup>. Более того, бывают ситуации, когда следует верить даже вопреки имеющимся сведениям. Именно так поступила вторая маленькая мышка. Это не значит, что фидеизм приемлем как методологическая программа, требующая *всегда, везде и для каждого* верить

<sup>2</sup>К сожалению, для понятия evidence в русском языке нет точного эквивалента, поэтому за неимением лучшего я решил остановиться на слове «сведение», которое семантически ему близко: оно происходит от славянского «вѣдати, вѣдѣти», т. е. «ведать, знать», и в перфектной форме (вѣдѣ) соответствует греческому οἶδα, «знаю» (от εἶδω — видеть, познавать). Ср.: I see — Понимаю. Таким образом, *сведение* включает в себя и аспект ведения, и аспект видения, что как раз характерно для английского evidence.

<sup>3</sup>Понятно, что данному примеру рассматривается элементарная оппозиция да/нет, тогда как стратегии, основанные на понятии вероятности, несколько усложняющие суждение, вполне допустимы и требуют дополнительного обсуждения.

<sup>4</sup>Вероятно, этот тезис можно обострить следующим образом: в действительности, мы никогда не можем обладать полным знанием ни об одном положении дел, поскольку, с точки зрения философии языка, например, можно бесконечно уточнять описание любого объекта.

в успех, когда для этого нет никаких оснований. Это значит лишь то, что в некоторых случаях фидеизм является более предпочтительным, чем эвиденциализм. Принятый как строгое руководство к действию, эвиденциализм *может быть* вредным и аморальным, поскольку требует поступать только в соответствии с ограниченным набором сведений, которым располагает человек. При этом определенное верование может быть неоправданным с точки зрения рациональности, но оправданным с точки зрения прагматики.

Согласно приведенному примеру, разум не давал мышке никаких рациональных объяснений, из которых следовало, что она может спастись, ее действия были иррациональными в том смысле, что она не знала, каким образом можно избежать гибели — у нее просто было недостаточно информации о реальности. Однако и человек не обладает полнотой знаний об окружающем мире и о тех ситуациях, в которых он оказывается, поэтому в некоторых случаях его действия могут быть рационально неоправданны, но в результате могут оказаться правильными. Следовательно, рациональная оправданность и правильность какого-либо действия — не одно и то же. И это неудивительно, ведь мы не все можем предусмотреть, поэтому в ряде случаев оправданно верить вопреки очевидности, вопреки тем сведениям, которыми мы располагаем. Стало быть, последовательный эвиденциализм сам по себе является неоправданным с эпистемологической, прагматической и моральной точек зрения.

Тем не менее, когда эта проблематика переносится в область философии религии, она становится не столь однозначной и требует специального рассмотрения. Например, если религия является полезным адаптивным механизмом (Norenzayan, Shariff, 2008), то даже если она порой выглядит неоправданной с точки зрения рациональности, она тем не менее может оказаться оправданной прагматически, или правильной в *конечном* итоге. Однако прежде чем обсудить эпистемологическую допустимость религиозной веры, необходимо кратко очертить ту дискуссию, в которой эта допустимость была поставлена под сомнение.

## 2. ЭТИКА ВЕРЫ

Одна из тем, которые начали детально разрабатывать в XX в., получила название *этика веры* — раздел, находящийся на стыке психологии, эпистемологии, этики и философии религии. Если говорить кратко, то этика веры предполагает ревизию, критическое рассмотрение наших

верований, насколько они могут оцениваться с точки зрения рациональной оправданности, моральности и вообще приемлемости. Для эпистемологии и философии религии большое значение имеет постановка ряда смежных вопросов, к числу которых можно отнести следующие. Насколько рациональны наши верования? Насколько они должны быть рациональными и должны ли они вообще быть таковыми? Все они оправданны или нет? Являются ли они моральными и в какой мере они должны быть приемлемыми для всех? Другими словами, проблема состоит в следующем:

Центральный вопрос в этих дебатах — существуют ли такого рода нормы, которые управляют нашими привычками формирования, поддержания и отказа от верований. Является ли когда-либо или всегда морально *ошибочным* (или эпистемически *иррациональным*, или практически *безрассудным*) держаться верования при недостаточных сведениях? Является ли когда-либо или всегда морально *правильным* (или эпистемически *рациональным*, или практически *благоразумным*) верить на основании достаточных сведений или воздерживаться от верования при осознании отсутствия таковых? Является ли когда-либо или всегда обязательным искать доступные эпистемические сведения для верования? Существуют ли какие-либо способы получения сведений, которые сами по себе аморальны, иррациональны, безрассудны? (Chignell, 2018).

Короче говоря, этика веры спрашивает о том, каких верований мы придерживаемся и насколько это вообще оправданно.

Такая постановка вопроса мне представляется очень важной, поскольку она побуждает внимательно рассмотреть исходные предпосылки, позволяет пролить свет на методологические презумпции, которых мы сознательно или бессознательно придерживаемся. Одним словом, проблематика этики веры сама по себе не нуждается в оправдании, ее актуальность обусловлена бесконечными разногласиями, которые порождаются не только противоположными ответами на многие жизненно важные вопросы, но зачастую и разными критериями оценок, используемыми методами и теми допущениями, которые мы принимаем и которые могут сильно различаться.

Отдельные упоминания о данной проблематике можно встретить у Р. Декарта и Дж. Локка, однако широкий резонанс она получила после доклада У.К. Клиффорда «Этика веры», который связал ее

с эвиденциализмом и философией религии (Clifford, 1999)<sup>5</sup>. Позиция, озвученная У. Клиффордом, является примером последовательного, или строгого эвиденциализма: «Всегда, везде и для каждого ошибочно верить чему-либо без достаточных сведений» (ibid.: 77). Конечно, в такой резкой и однозначной форме позиция У. Клиффорда вызвала скептическую реакцию, тем самым послужив точкой отсчета для развития целого направления в философии XX в., именуемого этикой веры.

Представим ситуацию, что некий человек отправился на корабле в путешествие и его застигла сильная буря: хотел бы он, чтобы капитан корабля смирился с ситуацией и просто ждал ее разрешения или он предпочел бы, чтобы капитан боролся за жизнь, даже если бы ничто не предвещало спасения? Такой вопрос следует из тезиса: «всегда, везде и для каждого ошибочно верить чему-либо без достаточных сведений». Если ничто не предвещает спасения, то ошибочно верить в него, не имея достаточных сведений. А если нет веры в спасение, то нет оснований и что-либо предпринимать: запретив себе верить, запретив действительно, всем сердцем и разумением, нельзя даже барахтаться в воде, ибо за каждым действием стоит та или иная вера<sup>6</sup>.

Тем не менее всякий ответил бы, — да и сам Клиффорд, побывавший в подобной ситуации, — что предпочтительнее, несмотря ни на что, чтобы капитан придерживался последней позиции и пытался спасти пассажиров даже в том случае, если бы не было (достаточных) оснований верить в то, что это возможно. Отсюда следует, что в некоторых ситуациях оправданно не придерживаться эвиденциалистской точки зрения, а значит, недопустимо полагать, что всегда, везде и для

<sup>5</sup>Подробнее о развитии темы см.: Chignell, Dole, 2005. Вообще говоря, при желании данную проблематику можно найти уже в античной философии, но поскольку настоящая статья преследует не историко-философские цели, этим обстоятельством можно пренебречь.

<sup>6</sup>Характерно, что и сам Клиффорд приводит такие примеры, в которых вера рассматривается не отвлеченно, а в контексте различных действий (пример с судовладельцем). Вполне допустимо рассматривать веру как феномен, который глубочайшим образом связан с познавательной и практической деятельностью человека, хотя нельзя отрицать и того, что имеются такие верования, которые не приводят ни к каким действиям. Тем не менее в данной статье речь идет о вере именно в ее связи с деятельностью, ибо о тех верованиях, которые ни к чему не приводят, мы ничего и не знаем. Иной подход, разумеется, возможен, но тогда это будет уже другая статья. Собственно, я и не ставил себе целью исчерпать все возможные аспекты этики веры, но сделал акцент лишь на том, что меня более всего интересовало в данном вопросе.

каждого ошибочно верить чему-либо без достаточных сведений. В конце концов, мы лишь верим в то, что можем обладать соразмерными, или достаточными сведениями для каждого верования<sup>7</sup>. Поэтому можно утверждать, что некоторые верования, несоизмеренные сведениям, являются оправданными, а в ряде случаев даже необходимыми.

### 3. ЭТИКА ВЕРЫ И РЕЛИГИЯ

Но как обстоит дело с религиозными верованиями? Например, кто-то верит в воскресение мертвых, которое наступит в конце истории. Кто-то верит в Бога, который помогает людям. Является ли такая вера оправданной? Пример, который приводит У. Клиффорд, хорош тем, что он выявляет очень важную психологическую черту верующего сознания: человек может надеяться на Бога и по этой причине не предпринимать каких-либо важных действий. Иначе говоря, бывают «злонамеренные верования». К сожалению, среди верующих такое сплошь и рядом встречается. У. Клиффорд приводит пример с судовладельцем, который экономит на ремонте судна и надеется на то, что Бог не оставит людей без помощи, причем с точки зрения этики совершенно неважно, потонет корабль или нет — судовладелец проявил халатность, утешив себя верой во всемогущего Бога. Можно привести и другой пример: человек не поможет нуждающемуся, но помолится за него, а нуждающийся вскоре погибнет. Или: человек регулярно размещает сообщения в социальных сетях о том, что кому-то нужна помощь, но при этом сам никому не помогает, надеясь на то, что «Бог все управит» или другие люди помогут.

Увы, такое нередко случается, но надо отметить, что данное поведение обусловлено не содержанием религиозной веры (по крайней мере, христианской), но позицией *пассивного фидеизма*, которая распространяется в те области, где она является недопустимой и даже аморальной. Такая позиция является халатностью и лицемерием, прикрытым маской религиозности, но не обусловлена самой религиозной верой. Достаточно вспомнить о притчу про доброго самарянина (Лк. 10:25–37) или о том, что «вера без дел мертва» (Иак. 2:26). Или о том, как говорит Василий Великий, что предосудительно не только содеянное зло, но

<sup>7</sup>Иначе говоря, аксиоматичные для какой-либо теории положения принимаются без доказательств. В случае эвиденциализма таким положением является требование, чтобы каждое верование подкреплялось достаточными сведениями, хотя для самого этого требования таких свидетельств нет. Такого рода критика содержится в известной статье А. Плантинги (Плантинга, Карпов, 2014b).

и несодеянное добро<sup>8</sup>. Стало быть, та проблематика, которую выявил У. Клиффорд, имеет лишь косвенное отношение к этике *религиозной* веры: судовладелец повинен не только перед людьми, которых он невольно погубил, но и перед Богом, поскольку из-за лени и алчности создал такую ситуацию, при которой не только могли пострадать люди, но и Бог был бы опорочен. И все же религиозная вера является одной из разновидностей более широкого комплекса верований, присущих человеку, а потому включается в обсуждение безотносительно к тому, насколько лицемерно могут поступать адепты той или иной религии. Таким образом, речь теперь идет о ревизии верований в принципе, в том числе и религиозных.

#### 4. УТОЧНЕНИЕ ПОНЯТИЙ

Современных трактовок эвиденциализма довольно много, и все же определение данного понятия проблематично (Kelly, 2014)<sup>9</sup>. Например, одна из трактовок звучит так: «Нужно иметь степень веры  $n$  в то, что  $p$ , если и только если основания или свидетельства подкрепляют истину  $p$  до степени  $n$ » (Adler, 2002: 40). Вот еще одно определение эвиденциалистского принципа: «Соразмеряй силу своей веры со сведеньями; верь только тому, что оправданно сведеньями, и верь этому в полной мере, но только до такой степени, которая оправданна сведеньями» (Wood, 2008: 9). Короче говоря, различные трактовки эвиденциализма можно суммировать следующим образом: «...верование оправданно только если „оно соразмерно сведениям“» (Forrest, 2018). Понятно, что наши сведения оправдывают далеко не все верования, которыми мы располагаем, поэтому определение У. Клиффорда уточняется, но основной принцип сохраняется: допустимо верить только тому, что оправданно сведеньями.

И все же имеются такие неоправданные верования, которые являются правильными, поскольку *оправданность и обоснованность еще не обеспечивают истинность* какого-либо верования<sup>10</sup>. Как известно

<sup>8</sup> ἡ τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἔλλειψις (PG 31. 673.10–11).

<sup>9</sup> Я бы лишь отметил тенденцию в сторону эмпиризма, которая характерна для понимания эвиденциальности. Ср. трактовку сведений у Б. Рассела, Р. Карнапа и У. Куайна в смысле чувственных данных (Quine, 1968: 73–75). Как отмечает Т. Келли, «похоже, что „сведение“ также имеет некую эмпирическую коннотацию, которой „основание верить“ лишено» (Kelly, 2014).

<sup>10</sup> Поскольку обладание полной информацией недостижимо, принцип эвиденциализма может ограничиваться таким образом, чтобы обоснованность верования определялась

со времен Платона, человек может придерживаться обоснованного верования, которое является ложным (см. об этом «Теэтет»). Например, сторонники геоцентрической модели Солнечной системы могли обосновывать свое верование и успешно полемизировать с Галилеем, однако время показало, что их точка зрения была ошибочной. Следовательно, поскольку наличие сведений относительно какого-либо верования не гарантирует, что оно является истинным, постольку допустимо предполагать, что в некоторых случаях опираться следует не только на сведения, но использовать и какие-то другие эпистемические стратегии. Поэтому *неоправданное, несоразмерное верование* (по крайней мере, некоторые из них) еще не означает, что оно ложно, иррационально или неприемлемо, скорее, *в указанном контексте* (и только в нем) оно может пониматься как *неопределенное*<sup>11</sup>. Например, какая-нибудь гениальная догадка, возникшая в голове ученого, но еще не оправданная сведениями, эпистемически может быть не менее важна, чем другие теории, уже прошедшие проверку практикой и временем.

##### 5. ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ И ВОЗМОЖНЫЕ СОБЫТИЯ

Итак, эвиденциализм предполагает соразмерность наших верований и тех сведений, которые у нас есть. Как сказано выше, сведения — это информация о чем-либо, те данные, которые мы имеем, однако в таком случае речь идет только о чем-то наличном, т. е. о существующем в настоящем, включая его причины в прошлом, а потому эвиденциалистский принцип крайне проблематичен в отношении возможных будущих событий<sup>12</sup>.

Еще раз: какое-либо верование оправданно только если оно соразмерно сведениям. Но какого рода сведения у нас могут быть о возможных будущих событиях? Если речь идет о сведениях как эмпирических данных, то очевидно, что таковые касаются только настоящего, ибо мы не можем видеть или слышать будущие события. Если же речь идет о наших прогнозах на будущее, знании закономерностей, о нашем

лишь объемом пропозиций, которые доступны конкретному человеку (ср.: Williamson, 2002: 184–208). Однако в таком случае главная проблема сохраняется: имеются истинные необоснованные верования, которые сторонник эвиденциализма должен отвергать.

<sup>11</sup> Однако следует иметь в виду, что существует опасность оправдания различного рода заблуждений, которые могут паразитировать на указанной неопределенности. Впрочем, истоки таких намерений отнюдь не в желании докопаться до истины.

<sup>12</sup> Впрочем, такого рода события проблематичны не только для эвиденциализма, но и для эпистемологии в целом. См.: Пирожкова, 2015.

понимании того, что произойдет, то следует учитывать, что у нас могут быть сведения о каком-либо событии в будущем, однако в настоящий момент оно является *возможным*, а не действительным (Лукасевич, 1999), т. е. оно может и не произойти, а потому такого рода сведения, будучи лишь вероятными, не могут быть знанием, а потому и не дают полной уверенности, которой требует эвиденциализм<sup>13</sup>.

Допустим, у двух человек есть примерно одинаковые сведения о том, что завтра в Донбассе могут разгореться военные действия. Первый, будучи пессимистом, верит в то, что это обязательно состоится. Второй, будучи оптимистом, верит в то, что этого не произойдет. Чье верование является оправданным? По всей видимости, ответить на этот вопрос нельзя, ибо эти верования, несмотря на то, что они противоположны, в обоих случаях соразмерны сведениям. Иначе говоря, нельзя сказать, что верование оптимиста более оправданно, чем верование пессимиста, и наоборот. Следовательно, принцип эвиденциализма в таком случае просто не работает, поскольку решение обусловлено не когнитивными механизмами<sup>14</sup>. Мы не знаем, что произойдет в будущем, потому что наши верования и подкрепляющие их сведения еще не соответствуют действительности, они не ложны и не истинны, а потому лишь возможны.

Из этого следует, что принцип эвиденциализма ограничен в отношении будущих возможных событий. Но это касается и настоящего времени, поскольку нет оснований полагать, как уже отмечалось, что в каждой ситуации мы располагаем исчерпывающими или хотя бы достаточными сведениями. Например, 22 декабря 1849 г. на Семеновском плацу Николаю Григорьеву и другим петрашевцам, среди которых присутствовал молодой Ф. М. Достоевский, был зачитан «приговор

<sup>13</sup>О таком жестком критерии упоминает П. Форрест: «Эвиденциализм предполагает, что полная религиозная вера оправдана только если для этого имеются убедительные сведения. Из этого следует, что если доказательства существования Бога, включая любые доводы от религиозного опыта, являются в лучшем случае вероятными, то никто не может оправданно иметь полную веру в то, что Бог существует» (Forrest, 2018). Тем не менее, как будет показано ниже, довод от религиозного опыта все же может служить основанием для «полной веры» в Бога.

<sup>14</sup>По-видимому, оптимизм и пессимизм — феномены не когнитивного характера, из чего можно увидеть, что эвиденциалистский принцип не распространяется за пределы рациональной сферы, которая, надо заметить, отнюдь не исчерпывает нашей ментальной деятельности, ответственной за принятие решений. Стало быть, алчный судовладелец может прекрасно понимать, какой грех он совершает, и тем не менее его страсть может быть сильнее его совести, что, разумеется, не является оправданием для него.

смертной казни расстрелянием, за политическое преступление», однако в последний момент этот приговор был заменен ссылкой на каторгу. Тем не менее Григорьев не дождался отмены — он не выдержал ожидания казни и сошел с ума, поскольку, как и другие осужденные, «в промежутке между двумя приговорами, двадцать минут или по крайней мере четверть часа, он прожил под несомненным убеждением, что через несколько минут он вдруг умрет» (Достоевский, 1988–1996: 62–63; см. также: Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского: 1821–1881, 1993). Было ли разрушительное для его психики верование соразмерно тем сведениям, которыми он располагал? Несомненно. Он не имел ни малейшего представления о том, что смертная казнь была инсценирована для устрашения и вразумления. И именно это стало причиной того, что его психика не выдержала. Стало быть, даже относительно настоящего времени мы бываем ограничены в сведениях, причем порою и не подозреваем об этом<sup>15</sup>.

Исходя из этого я полагаю, что последовательный эвиденциализм следует рассматривать не как удовлетворительный эпистемический принцип, но как принцип регулятивный, который говорит о том, что мы должны критически относиться к собственным верованиям и стремиться к их уточнению и прояснению, но в некоторых случаях можем и не ограничиваться доступными сведениями. Иначе говоря, несмотря на то, что эвиденциалистский принцип не может и не должен быть в полной мере реализован на практике, нужно стремиться к тому, чтобы соразмерять наши верования со сведениями, которыми мы располагаем, что будет побуждать нас расширять и углублять имеющиеся знания. Из этого вытекает, что нечто вроде *разумного фидеизма* является необходимым элементом эпистемологии<sup>16</sup>. При этом следует учитывать, что *мы обладаем сведениями о том, что не обладаем достаточными сведениями для реализации эвиденциалистского принципа*, ведь известно,

<sup>15</sup>Я отнюдь не хочу сказать, что неполнота информации может быть приравнена к необоснованности, а утверждаю лишь то, что эвиденциализм ограничивает верования только имеющимися сведениями. Более того, здесь не учитывается то обстоятельство, как справедливо указал один из рецензентов этой статьи, что наше понимание «событий» и «сведений» зависит от интерпретации наблюдателя, в силу чего разные наблюдатели могут конфигурировать разные «события» при сходных сведениях.

<sup>16</sup>Вероятно, такой подход в какой-то мере можно связать с релейабиллизмом, если последний понимать как подход к эпистемологическому обоснованию, который может быть описан как утверждение, что *S* знает *P*, только если *S* верит, что *P*, и *P* истинно (Рокмор, 2009: 25).

что некоторые наши верования могут или даже должны быть несоразмерны нашим сведениям. Поэтому в некоторых случаях мы обязаны иметь или формировать несоразмерные нашим сведениям верования, руководствуясь какими-то другими критериями, кроме эвиденциализма.

Теперь можно вернуться к философии религии и спросить, каким образом данная проблематика влияет на наши религиозные верования?

#### 6. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ

Если верования относительно будущих событий не являются ни истинными, ни ложными, то суждения типа «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» (христианский Символ веры) вполне допустимы с эпистемологической точки зрения, будучи выражением такого верования, которое не может быть обосновано или подтверждено. У этого верования есть определенные основания, поэтому оно может иметь разную степень убедительности<sup>17</sup>, но в настоящий момент оно является лишь неопределенным, или возможным. Поэтому обсуждение, как правило, сводится к ревизии тех оснований, из которых почерпнуто это верование.

Но как обстоит дело с утверждением «я верю в Бога»? Прежде всего надо заметить, что применение эвиденциалистского принципа к религиозным верованиям является вполне естественным: сфера духовной жизни весьма консервативна и часто включает такие элементы, которые вступают в конфликт с современными представлениями о мире и человеке, она может содержать весьма архаические и мифологические верования, может иметь деструктивный характер, а потому ревизия такого рода верований является скорее даже необходимой. Впрочем, это касается и секулярного общества, наполненного предрассудками и суевериями, однако в случае религии такое требование обусловлено еще и содержанием самой веры: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин:4.1). При этом дальше сказано: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин:4.12). Как известно, корень понятия эвиденциализм (от *evidence*) восходит к латинскому *videre* — *видеть* (*evident* — очевидный), отсюда его семантическая связь с такими словами, как

<sup>17</sup>В русской православной традиции эти степени иногда различаются посредством такой шкалы: доверие, верность, вера, уверенность. Эта шкала отражает степень субъективной убедительности для человека его верования в Бога, что еще можно соотнести с похожей шкалой: раб, наемник, сын.

*свидетель, свидетельство, сведения.* Иначе говоря, первоначальный смысл данного понятия восходит к непосредственному зрительному контакту, в котором трудно сомневаться. Однако Бога никто не видел, Он не очевиден, поэтому нужно испытывать свидетельства о Нем, ибо они могут быть ложными. А поскольку обсуждение, как правило, сводится к ревизии тех оснований, из которых почерпнуто это верование, ложные свидетельства о Нем ставят под сомнение и Его самого. Это значит, что ревизия необходима и с теологической точки зрения.

Итак, несмотря на то, что вера в Бога является весьма распространенной, вопрос о сведениях в этой области всегда вызывает дискуссии. Как уже отмечалось, с точки зрения эвиденциализма, религиозная вера оправдана только в том случае, если имеются убедительные сведения, однако доказательства существования Бога и доводы от религиозного опыта являются лишь вероятными, поэтому «никто не может оправданно иметь полную веру в то, что Бог существует» (Forrest, 2018). Согласно упомянутой выше шкале убедительности, человек может *довериться*, быть *верным*, иметь *веру*, но не может достичь *уверенности* в существовании Бога. Предпосылка такой позиции заключается в том, что религиозный опыт не рассматривается в качестве надежного свидетельства, которое может сделать существование Бога достаточно убедительным. Однако можно ли принять эту предпосылку? Рассмотрим этот вопрос.

Если у человека есть опыт присутствия Бога, то он имеет субъективную уверенность не меньшую, как правило, но гораздо большую, чем какие-либо доказательства<sup>18</sup>. Иначе говоря, данный опыт находится в ряду таких сведений, как зрительный контакт, а потому его эвиденциальность не следует недооценивать. Тем не менее в дискуссиях об эвиденциализме такого рода опыт выносится за скобки и к сведениям не относится, поскольку он является субъективным. И хотя о нем можно рассказать, но если другой такого опыта не имеет, то рассказ не будет иметь необходимой степени очевидности, убедительности. Однако эвиденциализм подразумевает, что полная религиозная вера оправдана только если для этого имеются убедительные сведения, при этом предполагается, что эти сведения должны быть доступны всем людям, т. е.

<sup>18</sup>Ср. описание мистических опытов как исключительных, экстраординарных, которые оказывают глубокое влияние на человека, оставляя след на всю жизнь (Джеймс, Малахиева-Мирович и Шик, 1993).

могут быть верифицированы (вероятно, именно в этом их убедительность и состоит). Но если допустить, что имеются такого рода феномены, которые нельзя объективировать в принципе, например, опыт счастья, любви, мистический опыт, то нужно будет признать субъективный характер некоторых сведений. Например, я бываю счастлив и потому уверен, что счастье есть. Разумеется, имеется необъективируемый опыт, который не может быть признан подлинным, например галлюцинации, но для начала следует признать, что такой опыт вообще имеет место, а потом уже анализировать его с точки зрения истинности.

Тем не менее, с точки зрения рациональности, речь о Боге должна вестись на объективно значимом языке. С одной стороны, иначе не было бы никакой возможности для теологии или философии религии, с другой же, объект этих дисциплин столь неординарен, что требуются постоянные уточнения для того, чтобы соответствующий дискурс хотя бы в какой-то степени соответствовал своему предмету. Прежде всего, проблема состоит в том, что онтологический статус Бога отличается неопределенностью, вследствие чего эпистемология религии сталкивается с существенным затруднением: если Бог вне времени, то может ли Ему соответствовать какое-либо суждение? Ведь если *знание* есть соответствующее *действительности* обоснованное верование<sup>19</sup>, то мы можем что-то знать о Боге, только если Он находится во времени, ибо действительное есть не что иное, как *настоящее* (с поправкой на то, что у нас есть опыт прошлого). Однако это противоречит базовой установке классического теизма, согласно которой Бог вне времени<sup>20</sup>. А если нельзя существовать никак иначе, кроме как во времени, то получается, что о Боге нельзя сделать никаких утверждений, которые могли бы квалифицироваться как знание, ибо последнее включает в себя истинность и относится к тому или иному положению дел в мире, т. е. связана с бытием и временем. Однако Бог как творец мира находится за его пределами и вне времени, а потому о Нем не может быть достоверного знания.

<sup>19</sup>Часто говорят о том, что после Э. Геттиера такое определение знания невозможно (Gettier, 1963). Тем не менее я считаю, что его примеры лишь уточняют прежнее определение знания, но никак не отменяют его (Гагинский, 2013: 133–135).

<sup>20</sup>Относительно дискуссии о вечности в теологии см.: Stump, Kretzmann, 1981; Плешков, 2017. Я занимаю классическую позицию, согласной которой Бог вечен и находится вне времени, и при этом сомневаюсь в допустимости аналогии в сфере теологии (о некоторых возражениях против аналогии см.: Плантинга, Карпов, 2014а).

Стало быть, подобно знанию случайных будущих событий, знание о Боге можно охарактеризовать как вероятностное<sup>21</sup>, а значит к нему нельзя применять те же требования, что и к знанию о каком-либо положении дел в мире. Если знание о Боге и можно квалифицировать именно как знание, то следует указать, что оно весьма специфично и требует релевантных способов верификации. Поэтому мистический опыт, который обеспечивает человека сведениями о Боге, можно рассматривать как достаточное условие легитимности религиозных верований, учитывая то обстоятельство, что никакие пропозициональные утверждения, фиксирующие знания о мире, не могут охватить то, что находится вне мира.

## 7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сказанное позволяет сделать следующие выводы.

Сама по себе концепция последовательного эвиденциализма достаточно сомнительна, поскольку человек обладает каким-то количеством верований, которые он может даже не осознавать, поэтому требование руководствоваться лишь имеющимися сведениями нужно рассматривать как регулятивный принцип, т. е. как полезное правило, которое побуждает критически относиться к собственным верованиям, но при этом допускает иметь и такие, которые несоразмерны сведениям.

В случае религии с эвиденциалистским принципом дела обстоят еще хуже. Если Бог вне мира, то требования эвиденциализма либо изначально несоразмерны своему предмету, поскольку в принципе нет таких сведений и знаний, которые давали бы отчетливое представление о Боге, либо мистический опыт, который не ограничивается никакими формальными критериями, следует признать легитимным свидетельством в пользу возможности знания о Боге.

## СОКРАЩЕНИЯ

PG 31 *Basiliius Magnus*. S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant. Partie 3 / Ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Fratres, 1857. — (Patrologia Graeca ; 31).

<sup>21</sup> Я в данном случае оставляю в стороне вопрос о том, как интерпретировать божественные имена (любовь, благо и проч.), и говорю о вероятностном знании в контексте эпистемологии религии. Тем не менее стоит отметить, что знание о Боге может быть охарактеризовано как аппроксимационное или какое-то иное, однако уточнение этих вопросов не входит в задачу настоящей статьи.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гагинский А. М. Критерий, знание, истина // Эпистемология и философия науки. — 2013. — Т. 37, № 3. — С. 129–140.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович, М. В. Шик. — М. : Наука, 1993.
- Лукаевич Я. О детерминизме // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. — М. : РОССПЭН, 1999. — С. 179–198.
- Пирожкова С. В. Предвидение как эпистемологическая проблема. — М. : ИФ РАН, 2015.
- Плантинга А. Бог и аналогия // Аналитический теист : Антология Алвина Плантинги / сост. Д. Ф. Сеннета ; под ред. В. К. Шохина ; пер. с англ. К. В. Карпова. — М., 2014а. — С. 47–73.
- Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист : Антология Алвина Плантинги / сост. Д. Ф. Сеннета ; под ред. В. К. Шохина ; пер. с англ. К. В. Карпова. — М., 2014б. — С. 189–274.
- Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии : вызов темпорализма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2017. — Т. 35, № 2. — С. 264–289.
- Рокмор Т. Натурализм как антикантианство / пер. с англ. Е. В. Востриковой // Эпистемология и философия науки. — 2009. — Т. 22, № 4. — С. 14–29.
- Adler J. E. *Belief's Own Ethics*. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2002.
- Chignell A. *The Ethics of Belief* / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (visited on Sept. 10, 2019).
- Chignell A., Dole A. *The Ethics of Religious Belief : A Recent History* // *God and the Ethics of Belief : New Essays in Philosophy of Religion* / ed. by A. Chignell, A. Dole. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005. — P. 1–16.
- Clifford W. K. *The Ethics of Belief* // *The Ethics of Belief and Other Essays* / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999. — P. 70–96.
- Forrest P. *The Epistemology of Religion* / *Metaphysics Research Lab, Stanford University* ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology> (visited on Nov. 18, 2018).
- Gettier E. *Is Justified True Belief Knowledge?* // *Analysis*. — 1963. — Vol. 23, no. 6. — P. 121–123.
- Kelly T. *Evidence Can Be Permissive* // *Contemporary Debates in Epistemology* / ed. by M. Steup, J. Turri, E. Sosa. — Oxford : Wiley-Blackwell, 2014. — P. 298–312.
- Norenzayan A., Shariff A. F. *The Origin and Evolution of Religious Prosociality* // *Science*. — 2008. — Vol. 322. — P. 58–62.
- Quine W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. — NY : Columbia University Press, 1968.
- Stump E., Kretzmann N. *Eternity* // *Journal of Philosophy*. — 1981. — Vol. 78, no. 8. — P. 429–458.

Williamson M. Emotions, Reason and Behaviour : A Search for The Truth // Journal of Consumer Behaviour. — 2002. — Vol. 2, no. 2. — P. 196–202.

Wood A. The Duty to Believe According to the Evidence // International Journal for Philosophy of Religion. — 2008. — Vol. 63. — P. 7–24.

---

Gaginskiy, A. M. 2019. "Mezhdru evidentsializmom i fideizmom [Between Evidentialism And Fideism]: ob etike very i misticheskoy opyte [On Ethics of Belief and Mystical Experience]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 78–94.

---

#### ALEKSEY GAGINSKIY

PHD IN PHILOSOPHY; RESEARCHER FELLOW AT THE DEPARTMENT  
OF CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY,  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW

### BETWEEN EVIDENTIALISM AND FIDEISM

#### ON ETHICS OF BELIEF AND MYSTICAL EXPERIENCE

**Abstract:** The article deals with the problem of ethics of belief, posed by William Clifford in his famous essay. According to his view, "it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence". The author shows that strict evidentialism, which follows from this statement, is not logically and pragmatically justified, since there is evidence that we do not have enough evidence in favor of evidentialism. With respect to the epistemology of the religious belief, the main principle of evidentialism also needs some limitations, since the central subject of theology has a very specific ontological status and, being outside the world, cannot be grasped by propositions that fix only what there is in the world.

**Keywords:** Evidentialism, Fideism, Ethics of Belief, Mystical Experience, God, Religion, Epistemology, Theology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-78-94.

#### REFERENCES

- Adler, J. E. 2002. *Belief 's Own Ethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Basilius Magnus. 1857. *S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Bk. 3. Patrologia Graeca 31. Paris: Garnier Fratres.
- Chignell, A. 2018. "The Ethics of Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 10, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>.
- Chignell, A., and A. Dole. 2005. "The Ethics of Religious Belief: A Recent History." In *God and the Ethics of Belief : New Essays in Philosophy of Religion*, ed. by A. Chignell and A. Dole, 1–16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, W. K. 1999. "The Ethics of Belief." In *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. by T. Madigan, 70–96. Amherst (MA): Prometheus.
- Dzheymys, U. [James, W.] 1993. *Mnogoobraziye religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience]* [in Russian]. Trans. from the English by V. G. Malakhiyeva-Mirovich and M. V. Shik. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Forrest, P. 2018. "The Epistemology of Religion." Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accessed Nov. 18, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology>.
- Gaginskiy, A. M. 2013. "Kriteriy, znaniye, istina [Criterion, Knowledge, Truth]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 37 (3): 129–140.
- Gettier, E. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23 (6): 121–123.
- Kelly, Th. 2014. "Evidence Can Be Permissive." In *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. by M. Steup, J. Turri, and E. Sosa, 298–312. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lukasevich, Ya. 1999. "O determinizme [On Determinism]" [in Russian]. In *Filosofiya i logika L'vovsko-Varshavskoy shkoly [Philosophy and Logic in the Lwów-Warsaw School]*, comp. V. A. Smirnov and V. L. Vasyukov, 179–198. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Norenzayan, A., and A. F. Shariff. 2008. "The Origin and Evolution of Religious Prosociality." *Science* 322:58–62.
- Pirozhkova, S. V. 2015. *Predvideniye kak epistemologicheskaya problema [Providence as an Epistemological Problem]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IF RAN.
- Plantinga, A. 2014a. "Bog i analogiya [God and Analogy]" [in Russian]. In Plantinga 2014, 47–73.
- . 2014b. "Razum i vera v Boga [Reason and Faith]" [in Russian]. In Plantinga 2014, 189–274.
- Pleshkov, A. 2017. "Ponyatiye 'vechnost' v sovremennoy analiticheskoy teologii [The Concept of 'Eternity' in Modern Analytical Theology]: vyzov temporalizma [The Challenge of Temporalism]" [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35 (2): 264–289.
- Quine, W. V. 1968. *Ontological Relativity and Other Essays*. NY: Columbia University Press.
- Rokmor, T. 2009. "Naturalizm kak antikantianstvo [Naturalism as Anti-Kantianism]" [in Russian], trans. from the English by Ye. V. Vostrikova. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 22 (4): 14–29.
- Stump, E., and N. Kretzmann. 1981. "Eternity." *Journal of Philosophy* 78 (8): 429–458.
- Williamson, M. 2002. "Emotions, Reason and Behaviour: A Search for The Truth." *Journal of Consumer Behaviour* 2 (2): 196–202.
- Wood, A. 2008. "The Duty to Believe According to the Evidence." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:7–24.

ROB LOVERING\*

## AN ARGUMENT FOR THE PRIMA FACIE WRONGNESS OF HAVING PROPOSITIONAL FAITH\*\*

**Abstract:** W.K. Clifford famously argued that it is «wrong always, everywhere and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence». Though the spirit of this claim resonates with me, the letter does not. To wit, I am inclined to think that it is not morally wrong for, say, an elderly woman on her death bed to believe privately that she is going to heaven even if she does so on insufficient evidence—indeed, and lest there be any confusion, even if the woman *herself* deems the evidence for her so believing to be insufficient. After all, her believing so does not appear to endanger, harm, or violate the rights of anyone, nor does it make the world a worse place in a significant, if any, way. That Clifford might have put too fine a point on the matter, however, does not entail that there are no conditions under which it is wrong to believe something upon insufficient evidence. In this paper, I argue that in cases where believing a proposition (read: believing a proposition to be true) will affect others, it is *prima facie* wrong to have propositional faith—for present purposes, to believe the proposition despite deeming the evidence for one’s believing to be insufficient—before one has attempted to believe the proposition by proportioning one’s belief to the evidence.

**Keywords:** Belief, Faith, Evidence, Doxastic Practice, W. K. Clifford.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2019-3-95-128.

### INTRODUCTION

W. K. Clifford famously argued that it is “wrong always, everywhere and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence” (Clifford, 2014: 107). Though the spirit of this claim resonates with me, the letter does not. To wit, I am inclined to think that it is not morally wrong for, say, an elderly woman on her death bed to believe privately that she is going to heaven even if she does so on insufficient evidence—indeed, and lest there be any confusion, even if the woman *herself* deems the evidence for her so believing to be insufficient. After all, her believing so does not appear to endanger, harm, or violate the rights of anyone, nor does it make the world a worse

\*Rob Lovering, PhD, Associate Professor, City University of New York— College of Staten Island, rob.Lovering@csi.cuny.edu.

\*\*© Rob Lovering. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

place in a significant, if any, way. That Clifford might have put too fine a point on the matter, however, does not entail that there are no conditions under which it is wrong to believe something upon insufficient evidence. In this paper, I argue that, in cases where believing a proposition (read: believing a proposition to be true) will affect others, it is *prima facie* wrong to have propositional faith—for present purposes, to believe the proposition despite deeming the evidence for one’s believing to be insufficient—before one has attempted to believe the proposition by proportioning one’s belief to the evidence. To be clear, I do not argue that it is always wrong to have propositional faith or even that it often is. I simply argue that, under certain conditions, it can be—hence the *prima facie* language. (To say that an act is *prima facie* wrong is to say that it is wrong *all else being equal*. I will have more to say about this as the paper ensues.) With these preliminary remarks out of the way, let us now turn to a more detailed analysis of having propositional faith (as it is understood here) as well as my reasons for employing this understanding.

#### ON HAVING PROPOSITIONAL FAITH

Again, for present purposes, to have propositional faith—formally, to have faith that  $p$ —is to believe a proposition (believe that  $p$ ) despite deeming the evidence for one’s believing to be insufficient. If this is to be understood properly, an analysis of some of key terms is required. Beginning with “evidence”, by it I mean epistemic reasons, those that indicate the truth of a proposition. (“Indicate” is to be understood conservatively, meaning that such reasons do not always or even often *necessitate* the truth of a proposition—though, of course, at times they do.) Said reasons may be inferential or noninferential in nature, public or private, and more<sup>1</sup>. The presence of tire marks on a street, for example, serves as a public, inferential epistemic reason for believing the proposition “Someone’s driven here”. Epistemic reasons are to be contrasted with practical reasons, those

<sup>1</sup>John Bishop describes the distinction between inferential and noninferential evidence well as follows: “A proposition’s truth is inferentially evident when its truth is correctly inferable [...] from other propositions whose truth is accepted; a proposition’s truth is non-inferentially (basically) evident when its truth is acceptable [...] without being derived by inference from other evidentially established truths” (Bishop, 2006: 23). And Stephen Davis captures the distinction between public and private evidence well when he writes that public evidence is evidence that is “open to the awareness and inspection to anyone who is interested enough to consider”, whereas private evidence is evidence open “only to the awareness and scrutiny of the given individual to whom [it is] private” (Davis, 1978: 26, 28).

that indicate, not the truth of a proposition, but the benefits of believing a proposition. For instance, a benefit of believing that I will do well on the exam — namely, that I increase the likelihood of my doing well on the exam by doing so — is a practical reason for believing the proposition “I will do well on the exam”.

By “sufficient” evidence, I mean evidence the strength of which is roughly proportional to the strength of the belief derived from it. Simply put, the stronger one believes something, the stronger the evidence must be if it is to be sufficient. To illustrate this, consider two spectra. For the first spectrum, 10 will represent the extreme of maximally strong belief, while 1 will represent the other extreme of maximally weak belief. For the second spectrum, 10 will represent the extreme of maximally strong evidence, while 1 will represent the other extreme of maximally weak evidence. If the strength of my belief that I am typing right now is approximately 7, then the strength of the evidence for my belief must be approximately 7 as well if it is to be sufficient.

But what counts as evidence? And in what does evidential strength consist? As interesting and important these questions are, they need not be addressed here to proceed with my argument for the *prima facie* wrongness of having faith that *p*. This is because *regardless* of what counts as evidence and what makes for evidential strength, the individual who has faith that *p* deems the evidence, *whatever it might be*, for her believing that *p* to be insufficient. That is, she deems her belief that *p* to be stronger than the evidence — again, whatever it might be — warrants. Perhaps her deeming it so is since she has not consulted any evidence whatsoever and, thus, does not know what the evidence warrants. Perhaps it is due to the fact that she has consulted (some) evidence and considers it too weak to warrant her strength of belief. In any case, to proceed with the question of whether it is *prima facie* wrong to have such faith, we need not answer the questions above. It is enough to know that the individual who has such faith deems the evidence for her believing that *p* to be insufficient<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>Some philosophers, such as Jonathan Adler and Georges Rey, argue that believing something while deeming the evidence for one’s so believing to be insufficient is incoherent. As Rey writes, “try thinking something of the form: *p*, however, I don’t have adequate evidence or reasons for believing it [...] where you substitute for *p*, some non-religious claim, for example,  $2 + 2 = 37$ , ‘the number of stars is even’, or ‘Columbus sailed in 1962’. Imagine how baffling it would be if someone claimed merely to ‘have faith’ about these things” (Rey, 2007: 260). Though I grant this is a possibility, as Adler himself suggests, said incoherence can be avoided by adding that the belief in question is not attended to in full awareness. See Adler, 2002: 12ff.

It behooves me to address why I have chosen to employ an understanding of having propositional faith that involves this subjective, negative assessment of the strength of the evidence for one's belief that  $p$ , that of deeming the evidence for one's believing that  $p$  to be insufficient for one's so believing. I have three reasons for doing so—two empirical, one philosophical. Beginning with the empirical reasons, first, and perhaps most importantly, cases involving this understanding of having propositional faith are pervasive, particularly among believers in God's existence. As Hilary Kornblith writes:

I've heard many people say quite sincerely, "I believe that God exists, but by my own lights, I am not justified in believing that God exists". [...] [S]uch a person believes that God exists, regards this belief as unjustified and finds that so regarding the belief does not make it go out of existence (Kornblith, 1987: 119).

Similarly, T. J. Mawson writes:

There are some who believe in God even though they do not take themselves to have any positive reasons for doing so and who do not consider themselves in any way intellectually irresponsible in so believing. Deciding whether or not there's a God, such people say, is a "leap of faith", rather than a conclusion of reason (Mawson, 2010: 93).

Like Kornblith and Mawson, I too have encountered many individuals, both personally and through various media, who had or have such faith that God exists. Indeed, the majority of theists with whom I have discussed God's existence have professed to have such faith that God exists, either straight away or after a bit of philosophizing (I ask the theist on what grounds she believes that God exists, she lays out an argument for God's existence, I raise objections, she submits replies, and this is repeated until she declares, "None of this really matters since, at the bottom, I have faith that God exists"). And various philosophers—Soren Kierkegaard, most notably—have had this kind of faith that God exists. This is not meant to suggest that, objectively speaking, sufficient evidence of God's existence is lacking. It is only to say that the understanding of having propositional faith at work here is pervasive, and especially so among believers in God's existence.

The second empirical reason that I employ this understanding of having propositional faith is that people do not usually claim to have propositional faith when it comes to beliefs for which they think they possess sufficient evidence. As Matthew McCormick puts it:

...we don't invoke [faith] or feel like it is necessary in situations where there is sufficient evidence in support of the desired outcome [...]. [F]aith is invoked and

it is only necessary when there is some shortcoming in the evidence. If there is sufficient evidence to justify the conclusion, then faith isn't needed (McCormick, 2012: 217).

The third and the philosophical reason that I employ this understanding of having propositional faith may be motivated by way of the following illustration. Suppose someone (let's call him "Joe") believes a proposition — say, that intelligent extraterrestrials exist — and does so on the basis of what he deems to be sufficient evidence, namely, a gut feeling. Suppose also that he is mistaken about having sufficient evidence for his belief: the strength of Joe's belief that intelligent extraterrestrials exist is 8, but the strength of his evidence for his belief (the gut feeling) is 1. In this case, Joe believes that intelligent extraterrestrials exist but he erroneously fails to deem the evidence for his believing so to be insufficient.

Now, some scholars appear to understand having propositional faith in such a way that, in this case, Joe has such faith that intelligent extraterrestrials exist. That is, they seem to understand having propositional faith in such a way that Joe's believing that intelligent extraterrestrials exist without sufficient evidence is one and the same as his having faith that they exist, regardless of whether Joe *himself* also deems the evidence for his so believing to be insufficient. Richard Dawkins, for example, understands propositional faith to be "belief that isn't based on evidence" (Dawkins, 2008: 426). And Richard Creel writes of "those who have faith that God exists, that is, those who have nonevidential confidence that God exists" (Creel, 2003: 69). In neither of these understandings of having propositional faith is it stated explicitly that deeming the evidence for one's believing that  $p$  to be insufficient is a condition of having such faith<sup>3</sup>.

But not including this condition — at least, not including it explicitly — strikes me as a problematic omission. To see this, consider Joe again. To be sure, Joe lacks sufficient evidence (*ex hypothesi*) for his belief that intelligent extraterrestrials exist. But it seems premature to say that he thereby has faith that intelligent extraterrestrials exist. Indeed, Joe himself would not profess to have faith that intelligent extraterrestrials exist. Rather, he would profess to believe it on the basis of what he deems to be sufficient evidence: the gut feeling. It seems, then, that in addition to the pervasiveness of cases involving the understanding of having propositional faith to be employed here as well as the fact that people do not usually claim to have propositional

<sup>3</sup>It may be that this condition is stated implicitly, of course, hence my claim that they *seem* to understand propositional faith in this way.

faith when it comes to beliefs for which they think they possess sufficient evidence, there is a third, philosophical reason to employ this understanding.

Much more could be said about this understanding of having propositional faith, to be sure. And it should be noted that other understandings of having faith — propositional or other — are available for one to consider and, if desirable, employ elsewhere<sup>4</sup>. What’s more, and perhaps more to the point, some understandings of having faith are fundamentally at odds with the understanding at work here. For example, as J. L. Schellenberg’s understands it, having faith does not involve having a belief; having faith is, as he puts it, “beliefless”. Instead, to have faith involves having an attitude, specifically a “purely voluntary attitude of mental assent toward [a] proposition, undertaken in circumstances where one views the state of affairs to which it refers as good and desirable but in which one lacks evidence causally sufficient for belief of the proposition” (Schellenberg, 2007: 7)<sup>5</sup>. And though arguments similar to mine may be formulated and raised against some of these other understandings of having faith (even Schellenberg’s — see the following footnote), this is not true across the board<sup>6</sup>. Suffice it to say, then, the argument presented below is applicable only to the understanding of having faith at work here. And, for the sake of space, I will have to leave the matter at that and move on to my argument for the *prima facie* wrongness of having propositional faith.

#### ON THE PRIMA FACIE WRONGNESS OF HAVING PROPOSITIONAL FAITH

The specific claim that I defend below is as follows: In cases where believing that *p* will affect others, it is *prima facie* wrong to have faith that *p* before one has attempted to believe that *p* by proportioning one’s belief to the evidence. My argument for this claim is as follows:

P1: In cases where one’s doing something will affect others, it is *prima facie* wrong not to attempt not to wrong those who will be affected by one’s doing it.

<sup>4</sup>See, for example, Howard-Snyder, nodate; Buchak, 2012.

<sup>5</sup>See also Schellenberg, 2005, Chapters 5 and 6. For others who argue that having faith does not involve having belief, see Audi, 2008; Zamulinski, 2008; Howard-Snyder, 2016; Matheson, 2018.

<sup>6</sup>Given Schellenberg’s understanding of having faith, one could argue for the *prima facie* wrongness of voluntarily adopting an attitude of mental assent toward *p* under the circumstances he describes.

C1: In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong not to attempt not to wrong those who will be affected by one's believing that  $p$ .

P2: Attempting not to wrong those who will be affected by one's believing that  $p$  involves attempting to believe that  $p$  by way of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable.

C2: In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong not to attempt to believe that  $p$  by way of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable.

P3: The practice of proportioning one's beliefs to the evidence is the only doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable.

C3: In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong not to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence.

P4: One way not to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence is to have faith that  $p$  before one has attempted to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence.

C4: In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong to have faith that  $p$  before one has attempted to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence.

Each of the preceding premises will be defended in turn.

#### DEFENSE OF P1

My defense of P1 begins with an assumption, albeit a safe one by my lights: that, morally speaking, and other things being equal, one should not wrong others. I will not defend this assumption here, not only because I trust most readers will grant it, but because doing so would involve a major digression into matters of meta- and normative ethics (If the reader does not share this assumption, she is free to commit this paper to the flames, as it were). Given this assumption, it seems to follow that, all else being equal, one should *attempt* not to wrong others. That is to say, if it is true that one should not wrong others, then it appears that it is also true that one should attempt not to wrong others. To say otherwise — to say that one should not wrong others but that one should make no attempt not to wrong others — is hardly plausible or even intelligible. Among other implausibilities, such a view on what one should do would render the first “should” (that of “one

should not wrong others”) so weak — to wit, weak enough as to require not even the *attempt* to fulfill it — that the claim in which it is found would, for all practical purposes, be meaningless. Given this, I am inclined to think that if it is true that one should not wrong others, then it is also true that one should attempt not to wrong others.

#### DEFENSE OF P2

My defense of P2 is made in two steps. The first step involves establishing how one might come to wrong another. The second step involves establishing how one attempts not to wrong another. Beginning with the first step, there are, of course, numerous ways in which one might come to wrong another. But the two ways most pertinent to this discussion are as follows: by committing errors of moral fact and by committing errors of nonmoral fact. By “committing errors of moral fact”, I mean believing that an act or state of affairs has a moral status that it does not actually have (e. g., believing that murder is morally permissible or that the starvation of innocent children is morally good). By “committing errors of nonmoral fact”, I mean believing that an act or state of affairs has a nonmoral status that it does not actually have (e. g., believing that cats can breathe under water or that the chemical composition of water is  $SiO_2$ ). That coming to wrong another can and, indeed, occasionally does involve committing one or both of these errors may be seen as follows.

Take murder. When one murders another and thereby wrongs him, this can be and sometimes is the result of committing one or both of the preceding errors. Beginning with errors of moral fact, wronging another by murdering him can be the result of erroneously believing that the victim deserves to be killed (as some Nazis believed of the Jews), that murder is morally estimable (as some gang members seem to think given their approval of initiation murders), and so on. In such cases, an error of moral fact is committed. Second, wronging another by murdering him can be the result of erroneously believing that one’s victim is not genetically human (as some Ku Klux Klan members have suggested of African-Americans), that one’s victim desires to be killed (as some patient-killing nurses have believed), and so forth. In such cases, an error of nonmoral fact is committed.

This brings us to the second step, that of establishing how one attempts not to wrong another. Given that how one might come to wrong another can and, at times, does involve committing errors of moral and nonmoral fact, attempting not to wrong others in these ways involves attempting not to commit such errors. And attempting not to commit such errors involves

attempting to believe purported statements of moral and nonmoral fact by way of a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, or so I will argue. Perhaps the clearest way to convey what I mean by a “fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable” is to break this clause into its constitutive parts and analyze them in a piecemeal fashion. So, to begin with, by a “doxastic practice”, I mean simply a belief-acquiring practice, whatever its nature. Proportioning one’s belief to the evidence, having propositional faith, believing by way of sense perception, memory, reasoning, flipping coins, reading tea leaves — each of these is an example of a doxastic practice.

By a “fact-determining” doxastic practice, I mean a doxastic practice that regards facts as opposed to mere opinions or tastes. The reason for this should be obvious: the issue at hand is what attempting not to commit errors of moral and nonmoral *fact* involves. Thus, whatever doxastic practice is proposed as a solution, it should be one that pertains to facts, not mere opinions or tastes.

Finally, by a doxastic practice that has “demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable”, I mean a doxastic practice that can generally be counted on for the acquisition of true or probably true beliefs *and* is plausibly causally connected to said beliefs. It is important that the doxastic practice be reliable since one is attempting to acquire true or probably true beliefs about purported statements of moral and nonmoral fact — one is *not* attempting to acquire, say, merely rationally held beliefs about such facts, beliefs that need not be true or even probably true in order to be rationally held. And it is important that the doxastic practice be nonarbitrarily reliable so as to avoid doxastic practices that might be reliable but nevertheless should be rejected on the grounds that they are not plausibly causally connected to the true or probably true beliefs one acquires through them. Consider, again, the doxastic practice of believing by way of flipping coins<sup>7</sup>. Such a practice might turn out to be reliable in that it might (however bizarrely) be counted on for the acquisition of true or probably true beliefs. But even if it did, it seems one ought to reject it and do so on the grounds that it is not plausibly causally connected to the true or probably true beliefs one acquires through it. Simply put, there appears to be no connection at all, let alone a plausible causal connection, between sides of coins and truths such as “Three is greater than two” and “The capital of New York is Albany”.

<sup>7</sup>The possibility of such a doxastic practice is discussed in Mavrodes, 1983: 209.

Given the preceding description of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, one might think that such a practice presupposes an externalist — specifically, reliabilist — approach to epistemology<sup>8</sup>. As understandable as this thought might be, the preceding description does not presuppose this. In short, “reliable” is meant to convey merely that the doxastic practice can generally be counted on the acquisition of true or probably true beliefs. And a doxastic practice that can generally be counted on the acquisition of true or probably true beliefs is consistent with both externalist (e. g., reliablism) and internalist (e. g., foundationalism) approaches to epistemology.

That attempting not to commit errors of moral and nonmoral fact involves — at least, *should* involve — attempting to believe purported statements of moral and nonmoral fact by way of a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable may be seen as follows.

Take cases of punishment. Whether or not to punish someone for something he allegedly did — say, stealing a gold watch — is a moral matter, at least in part. How, in good faith, should one attempt to refrain from wrongly punishing such an individual? One should attempt not to commit errors of moral and nonmoral fact, among other things. And one should do this by believing the relevant moral facts (that stealing is or is not wrong, that stealing is or is not deserving of punishment — whatever the moral facts may be) and nonmoral facts (that the accused did or did not steal the gold watch, that the alleged gold watch is an actual gold watch — whatever the nonmoral facts may be) by way of a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. To do otherwise would be morally irresponsible — a judgment, it is worth noting, that is reflected in many countries’ due process laws and procedures. In other words, and from another angle, one should not attempt not to commit errors of moral and nonmoral fact by way of doxastic practices (flipping coins, reading tea leaves) that cannot generally be counted on for the acquisition of true or probably true beliefs or that are not plausibly causally connected to the true or probably true beliefs one might acquire through them. To do so would be morally irresponsible.

<sup>8</sup>Briefly, an externalist approach to epistemology deems the justifiability of a belief to be partly a function of considerations external to one’s internal states — i. e., one’s mental states, such as what one believes — whereas an internalist approach to epistemology deems the justifiability of a belief to be wholly a function of one’s internal states. For more on this distinction, see Pollock, 1986: 21–24.

Or, to consider a case not involving punishment, suppose a new, seemingly sentient and sapient life form were discovered to be on Earth and one was genuinely concerned about not wronging it. How, in good faith, should one attempt to refrain from doing so? Again, one should attempt not to commit errors of moral and nonmoral fact. And one should do this by believing the relevant moral facts (that killing this life form is wrong, or morally acceptable, or morally required — whatever the moral facts may be) and nonmoral facts (that this new life form is indeed sentient and sapient, or not sentient, or not sapient — whatever the nonmoral facts may be) by way of a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. One should not attempt not to commit errors of moral and nonmoral fact by flipping coins or reading tea leaves. As above, to do so would be morally irresponsible.

Attempting not to commit errors of moral and nonmoral fact, then, involves attempting to believe purported statements of moral and nonmoral fact by way of a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable.

#### DEFENSE OF P3

This brings us to P3. One fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable — indeed, the *only* fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be so, ostensibly (more on this in a moment) — is that of proportioning one's beliefs to the evidence. By “proportioning one's beliefs to the evidence”, I mean consulting as much of the evidence (whatever it might be) both for and against a proposition ( $p$ ) that one can reasonably obtain and believing that  $p$  or that not- $p$  as strongly as the evidence warrants. That proportioning one's beliefs to the evidence is a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable may be argued for as follows.

Beginning with this doxastic practice's reliability, consider the history of intellectual progress, specifically that of the sciences (formal, natural, social). Progress in the sciences is at once undeniable and impressive. And the doxastic practice through which we have come this far, particularly in more recent history, is principally that of proportioning our beliefs to the evidence. As a result, we have come to deem this doxastic practice to be one that has demonstrated itself to be reliable in these domains (there is no better place to witness that we deem this doxastic practice to be one that has demonstrated itself to be reliable in these domains than the place wherein intellectual development is expected to occur: the classroom).

A thorough presentation of this fact would involve describing in greater detail the history of the sciences<sup>9</sup>. For the sake of space, I will have to trust that the reader is sufficiently familiar with their histories to grant the point.

This is not to say that we have always proportioned our beliefs to the evidence or that all intellectual progress is rooted in doing so. Indeed, the history of intellectual progress is filled with anecdotes of intellectual advancement occurring as a result of chance events<sup>10</sup>. It is simply to say that, when we reflect upon the history of intellectual progress — especially that of the sciences — we see a stronger and stronger correlation between proportioning beliefs to the evidence and intellectual progress. It is also not to say that no other doxastic practices have had a role in intellectual progress. Clearly, others have (e. g., believing by way of sense perception, memory, reasoning, etc.). Though I will have more to say about these practices and their relation to that of proportioning one's beliefs to the evidence in a moment, let it suffice for now to say that acknowledging that they have had a role in intellectual progress is not inconsistent with my claim above that the doxastic practice through which we have come so far intellectually is principally that of proportioning our beliefs to the evidence.

Consider, also, the history of moral progress. There is no doubt that moral progress has occurred throughout history. What was once considered morally acceptable in many societies — slavery, torture, the eye-for-an-eye principle of justice (at least, the literal implementation of it), the unequal regard for and treatment of women and racial minorities, etc. — is now largely condemned as immoral, and plausibly so. And the doxastic practice through which we have so progressed, especially in more recent history, is principally that of proportioning our beliefs to the evidence (the turn to equal regard for and treatment of women and racial minorities is a clear case in point, as is the turn to moral concern, and treatment reflective thereof, for nonhuman animals). As a result, we have come to deem this doxastic practice to be one that has demonstrated itself to be reliable in this domain (there is no better place to witness that we deem this doxastic

<sup>9</sup>This is evidenced in a wide variety of works, including Bauer, 2015; Gibbon, 2019; The Oxford Illustrated History of Science, 2017; The Cambridge History of Science, 2002–2020 and more.

<sup>10</sup>For example, two Nobel Prize winners: Francis Crick and Kary Mullis attributed some of their prize-winning work to their use of acid. In Mullis' own words: "Would I have invented PCR [polymerase chain reaction] if I hadn't taken LSD? I seriously doubt it [...] [having taken LSD] I could sit on a DNA molecule and watch the polymers go by. I learned that partly on psychedelic drugs" (quoted in Nutt, 2012: 258).

practice as one that has demonstrated itself to be reliable in this domain then in a course on moral philosophy). As with the history of intellectual progress, a thorough presentation of the history of moral progress would involve describing in greater detail the history of moral progress<sup>11</sup>. But, as above, for the sake of space, I will trust that the reader is sufficiently familiar with its history to grant the point.

Similar to before, this is not to say that we have always proportioned our beliefs to the evidence, that all moral progress is rooted in doing so, or that no other doxastic practices have had a role in moral progress. Acknowledging these things, however, is not inconsistent with my claim that the doxastic practice through which we have come so far morally is principally that of proportioning our beliefs to the evidence.

But is the doxastic practice of proportioning one's beliefs to the evidence *nonarbitrarily* reliable? That is, is it plausibly causally connected to the true or probably true beliefs one acquires through it? Though a full defense of the claim that it requires more space than is available here, the following will do for now.

One way to see that the doxastic practice of proportioning one's beliefs to the evidence is *nonarbitrarily* reliable is to consider the various roles that evidence plays in a theoretical inquiry. As Thomas Kelly observes, evidence has played and continues to play a number of roles in theoretical inquiry, including but not limited to those of belief justifier and neutral arbiter (Kelly, 2018). But the role most pertinent to this discussion is that of truth indicator (hence my construing "evidence" in terms of epistemic reasons above). As Kelly puts it:

As a general matter, evidence seems to play a *mediating* role vis-à-vis our efforts to arrive at an accurate picture of the world: we seek to believe what is true by means of holding beliefs that are well-supported by the evidence, and we seek to avoid believing what is false by means of not holding beliefs that are not well-supported by the evidence. The picture is well summarized by Blanshard: "Surely the only possible rule', one may say, 'is to believe what is true and disbelieve what is false'. And of course, that would be the rule if we were in a position to know what was true and what false. But the whole difficulty arises from the fact that we do not and often cannot. What is to guide us then? [...] The ideal is believed no more, but also no less than what the evidence warrants" (Kelly, 2014).

<sup>11</sup>This is evidenced in various works, including *A History of Western Ethics*, 2003; MacIntyre, 1998.

Indeed, Kelly suggests that the role of truth indicator is evidence's most fundamental role in a theoretical inquiry. "Perhaps the root notion of evidence", he writes, "is that of something which serves as a reliable sign, symptom, or mark of that of which it is evidence *of*" (Kelly, 2014).

That evidence has played and continues to play the role of truth indicator supports the view that proportioning one's beliefs to the evidence is a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. To begin with, and as Kelly explains:

When evidence is understood in this way, it is no mystery why attending to evidence is a good strategy for one who is concerned to arrive at an accurate picture of the world: given that Koplik spots are in fact a reliable indicator of measles, it obviously behooves those who are concerned to have true beliefs about which individuals are suffering from measles to pay attention to facts about which individuals have Koplik spots. Similarly, given that smoke is, in fact, a reliable indicator of fire, those who are concerned to have true beliefs about the presence or absence of fire do well to pay attention to the presence or absence of smoke. Thus, when we understand " $E$  is evidence for  $H$ " as more or less synonymous with " $E$  is a reliable indicator of  $H$ ", the connection between evidence and truth seems easily secured and relatively straightforward (ibid.).

Exactly *how* evidence indicates the truth of some proposition need not be established in order to agree with Kelly, and reasonably believe, that it reliably does. We need not, for example, know exactly how the presence of Koplik spots reliably indicates the truth of the proposition "This individual has measles" in order to reasonably believe that it does, or exactly how the presence of smoke reliably indicates the truth of the proposition "Something is on fire" in order to reasonably believe that it reliably does. We often do have an idea of how the evidence so indicates, of course. For example, the presence of smoke is (to use Hume's locution) "constantly conjoined" with the presence of fire, the specific chemical composition of smoke is constantly conjoined with the temperature of the fire, and so on. But precise knowledge of the way(s) in which evidence indicates the truth of some proposition is not necessary for reasonably believing that it reliably does. All this to say, however exactly evidence indicates the truth of some proposition, one may reasonably believe not only that it does but does so reliably.

With the preceding in mind, one can see how proportioning one's beliefs to the evidence has demonstrated itself to be not only reliable (as the histories of intellectual and moral progress suggest), but nonarbitrarily so. For when one proportions one's beliefs to the evidence, one believes that  $p$  or that not- $p$  and does so only as strong as the evidence permits. In other words, one

allows the evidence to determine not only *what* one believes but *how strongly* one believes it. And given that evidence plays the role of truth indicator—that of reliably pointing to the truth of the proposition for which it serves as evidence—it is, in that way and to that extent, plausibly causally connected to the true or probably true beliefs one acquires through it. A good faith attempt not to commit errors of moral and nonmoral fact and, in turn, wrong others, then, involves attempting to proportion one's beliefs to the evidence. That is, it involves attempting to consult as much of the evidence for and against  $p$  that one can reasonably obtain and attempting to believe that  $p$  or that not- $p$  as strongly as the evidence warrants.

But might it involve something else? After all, even if one grants that proportioning one's beliefs to the evidence is *a* fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, one need not grant that it is the *only* fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. And some might contend that, in addition to proportioning one's belief to the evidence, there are other fact-determining doxastic practices that have demonstrated themselves to be nonarbitrarily reliable.

Now, I am happy to grant that there might be a fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable *and* that is significantly distinct from the doxastic practice of proportioning one's beliefs to the evidence. If there is, however, I have no idea what it is. This is due to the fact when it comes to other possible fact-determining doxastic practices, either they have not demonstrated themselves to be nonarbitrarily reliable, or they have but are not significantly distinct from the doxastic practice of proportioning one's beliefs to the evidence. Beginning with the latter, there are, to be sure, other doxastic practices that have demonstrated themselves to be nonarbitrarily reliable. Nicholas Everitt summarizes this well when he writes:

All of us are equipped with a range of cognitive faculties which allow us to acquire, store and manipulate information about a huge variety of subjects. Our sensory equipment enables us to know about our perceptual environment; our memory enables us to store information both about specific events in the past and about general truths; and our reasoning capacity enables us to see the implications of the information which we have and to draw sometimes long and complicated inferences. We all assume that these cognitive faculties are substantially reliable. When they are operating properly, they reveal to us truths, probable truths, or near truths. They are, we might say, truth-directed. Of course, on occasions, we arrive at falsehoods. We are careless in our inferences, our observations, or the

viewing conditions are not ideal, or there is some malfunction in the relevant organs. But, in general, we take it that our cognitive faculties succeed in giving us truths (or probable or approximate truths [...]) (Everitt, 2004: 178–179).

But to the extent that these other doxastic practices have demonstrated themselves to be nonarbitrarily reliable, they have so only when regulated by the practice of proportioning one's beliefs to the evidence. Take sense perception. Were someone to believe strongly that it's raining outside, do so by way of sense perception, but not proportion her belief to the evidence (e.g., the strength of her belief that it is raining outside is 9, but the strength of her evidence for that belief — acquired through sense perception — is 1), then the doxastic practice by which she believes that it is raining outside, that of sense perception, would not, in that instance, demonstrate itself to be reliable. More broadly, were people to believe by way of sense perception, memory, or reasoning but not proportion the beliefs they arrive at through these things to the evidence, then these doxastic practices would not demonstrate themselves to be nonarbitrarily reliable (it's worth noting that Everitt seems to acknowledge this implicitly in the last few lines of the quotation above. So, again, to the extent that believing by way of other doxastic practices has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, it has so only when regulated by the practice of proportioning one's beliefs to the evidence. In this way, believing by way of sense perception, memory, and reasoning qua doxastic practices that have demonstrated themselves to be nonarbitrarily reliable are not significantly distinct from the doxastic practice of proportioning one's beliefs to the evidence.

As for the former, some might think that having propositional faith is a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. This, however, does not appear to be the case. To wit, when we reflect upon the histories of intellectual and moral progress, we do not see (as we do with proportioning one's beliefs to the evidence) a stronger and stronger correlation between such progress and having propositional faith. In that way and to that extent, having propositional faith has not demonstrated itself to be reliable in these domains. But even if it had, it would still be an open question as to whether it demonstrated itself to be *nonarbitrarily* reliable. And believing by way of having propositional faith does not seem to be plausibly causally connected to the true or probably true beliefs that one might acquire through it. For there appears to be no connection at all, let alone a plausible causal connection, between believing that  $p$  despite deeming the evidence for one's so believing to be insufficient, on the one

hand, and  $p$  being true or probably true, on the other. After all, if evidence does not connect this doxastic practice to the true or probably true beliefs that one might acquire through it, what does? Hope? Will? Fear? Social inclusion? None of these plausibly connects having propositional faith with the true or probably true beliefs that one might acquire through it — or so it seems to me — and no other plausible candidate comes to mind.

#### DEFENSE OF P4

My defense of P4 is rather straightforward. This is due to the fact that P4 simply identifies one way in which one could fail to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence. To have faith that  $p$  — to believe that  $p$  despite deeming the evidence for one's believing that  $p$  to be insufficient — *before* one has attempted to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence is one way not to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence. This could occur in a number of different ways, naturally, including but not limited to:

- ◇ one could fail to consult any evidence for and against  $p$  whatsoever and just immediately have faith that  $p$ ;
- ◇ one could consult some but not all of the evidence for and against  $p$  that one could have reasonably obtained and then, desiring a strength of belief not warranted by said evidence, move on to having faith that  $p$ ;
- ◇ one could consult all the evidence for and against  $p$  that one could have reasonably obtained, fail to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence, and then move on to having faith that  $p$ .

But the last of these is of particular import to the present argument and, thus, worthy of analysis.

So, what does the last of these — failing to attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence after one has consulted all the evidence for and against  $p$  that one could have reasonably obtained — involve? Though it likely involves a number of things which, in turn, may vary in presence and degree from case to case, one that I would like to focus on here is that of *neither honestly nor sincerely* attempting to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence. Simply put, a dishonest and insincere attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence is, for all practical purposes, no attempt at all. Given this, if one consults all the evidence for and against  $p$  that one could have reasonably obtained but does not honestly and sincerely attempt to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence, then one fails to attempt

to believe that  $p$  by proportioning one's belief to the evidence. So, for instance, if an Islamic apologist consults all the evidence for and against the proposition that Allah exists that she could have reasonably obtained but does not honestly and sincerely attempt to believe that Allah exists by proportioning her belief to the evidence, she fails to attempt to believe that Allah exists by proportioning her belief to the evidence.

Exactly *why* someone would not honestly and sincerely attempt to believe that  $p$  by proportioning her belief to the evidence will vary from person to person, with some reasons (lack of mental energy) being more innocuous than others (willful bias). But there is little doubt that some people some of the time do not honestly and sincerely attempt to believe this or that proposition by proportioning their belief to the evidence. To motivate this, consider that, according to Christian theistic philosopher Brian Leftow, Christian theists are particularly vulnerable to cognitive biases when it comes to the issue of God's existence. As he puts it:

Christian commitment [...] is not just abstractly intellectual. It is passionate. It involves hopes, ideals, self-discipline, and personal sacrifice. Passions can tempt one to intellectual dishonesty. Further, the more hope and effort one invests in a religious belief, the more it would hurt to find that belief false, and the more foolish one would feel. So depth of Christian commitment can also tempt one to intellectual dishonesty — for example, weighing anti-Christian arguments unfairly (Leftow, 1994: 199).

Given this, it stands to reason that at least some Christian theists do not honestly and sincerely attempt to believe that God exists by proportioning their belief to the evidence. In any case, there is little doubt that people do not always honestly and sincerely attempt to believe propositions by proportioning their beliefs to the evidence.

#### SUMMARY

My argument for the *prima facie* wrongness of having propositional faith may be summarized as follows. In cases where one's doing something will affect others, it is *prima facie* wrong not to attempt not to wrong those who will be affected by one's doing it. In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong not to attempt not to wrong those who will be affected by one's so believing. Attempting not to wrong those who will be affected by one's believing that  $p$  involves attempting not to commit errors of moral and nonmoral fact. And this involves attempting to believe purported statements of moral and nonmoral fact by way of a doxastic

practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable. One and seemingly the only fact-determining doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable is that of proportioning one's beliefs to the evidence. Thus, attempting not to wrong those who will be affected by one's believing that  $p$  involves attempting to proportion one's belief that  $p$  to the evidence. In cases where believing that  $p$  will affect others, then, it is *prima facie* wrong not to attempt to proportion one's belief that  $p$  to the evidence. Thus, it is *prima facie* wrong to have propositional faith that  $p$  before one has attempted to proportion one's belief that  $p$  to the evidence.

#### A QUALIFICATION

At this point, an important qualification is in order. The extent to which believing a proposition will affect others is partly a function of the content of the belief itself. For, content-wise, some beliefs are more other-regarding than others (by “more other-regarding”, I have in mind both quantitative considerations—how many “others” are affected—as well as qualitative considerations—the ways in which they are affected). The belief that human beings are never to be trusted, for example, is more other-regarding than the belief that elves have pointy ears since the former makes a claim about how one is to behave with respect to beings with whom one (in all likelihood) regularly interacts while the latter does not. Given this, one might maintain that the extent to which it is *prima facie* wrong to have faith that  $p$  before one has attempted to proportion one's belief that  $p$  to the evidence is proportional to the extent to which the belief is other-regarding: the more other-regarding the belief, the more wrong it is (all else being equal) not to attempt to proportion one's beliefs to the evidence. Though Clifford might reject this, I will proceed as if this is the case<sup>12</sup>.

If, then, the belief that  $p$  is not other-regarding, then the degree to which it is *prima facie* wrong to have faith that  $p$  before one has attempted to proportion one's belief that  $p$  to the evidence is zero. In other words, it is not *prima facie* wrong to have faith that  $p$  (the aforementioned case involving the elderly, dying woman is an example of this). Even when this is the case, however, it does not follow that having propositional faith is never *prima facie* wrong. This would be true only if those who have propositional faith do so completely independently of other beliefs. But such is generally not

<sup>12</sup>Clifford held that even believing statements that are not other-regarding has deleterious effects, such as making the individual who does so (repeatedly) more gullible and, in turn, more susceptible to believing on the basis of insufficient evidence statements that *are* other-regarding.

the case. People who have propositional faith usually possess many beliefs about many matters, including many beliefs that are other-regarding.

With the preceding in mind, even if, in and of itself, the belief that  $p$  is not directly other-regarding, it may be conjoined with other-regarding beliefs in such a way that it becomes indirectly other-regarding. When this does, in fact, occur, then the degree to which it is *prima facie* wrong to have faith that  $p$  before one has attempted to proportion one's belief that  $p$  to the evidence is proportional to the extent to which the conjunction of these beliefs is other-regarding. Take, for example, the beliefs that God exists (which I will stipulate to be a belief that is not other-regarding) and that God wants wives to submit to their husbands (which is an other-regarding belief). The degree to which it is *prima facie* wrong to have faith that God exists before one has attempted to proportion one's belief that God exists to the evidence is proportional to the extent to which the conjunction of these beliefs—that God exists and that God wants wives to submit to their husbands—is other-regarding.

Finally, and most obviously, if the belief that  $p$ , in and of itself, is other-regarding, then the extent to which it is *prima facie* wrong to have faith that  $p$  before one has attempted to proportion one's belief that  $p$  to the evidence is proportional to the extent to which the belief that  $p$  is other-regarding.

#### APPLYING THE ARGUMENT

Before raising objections to my argument, I would like to further motivate the latter by applying it to sundry beliefs, religious and nonreligious alike. Beginning with the latter, imagine a physician who believes that her patient needs a liver transplant. The belief “My patient needs a liver transplant” is other-regarding, of course, as it regards her patient (among others). Given this, as well as my argument for the *prima facie* wrongness of having propositional faith, it would be *prima facie* wrong for the physician to have faith that this is so before she has attempted to proportion her belief that it is to the evidence. And this seems to be the correct verdict.

And so it is with myriad other cases of nonreligious belief: imagine a car mechanic who believes his customer's car needs a new engine, a dentist who believes her patient needs a root canal, a criminal defense lawyer who believes his client should plead guilty, a stockbroker who believes her client should purchase as much stock in Microsoft as possible, and so on. Each of these beliefs is clearly other-regarding. Given this, as well as my argument, it would be *prima facie* wrong for these individuals to have faith that these

things are so before they attempted to proportion their beliefs that they are to the evidence. And, as before, this seems to be the correct verdict.

As for religious beliefs, take Raëlism, the religion that teaches that life on Earth was scientifically created by a species of intelligent extraterrestrials. Among other things, Raélians believe that to usher in the “Great Return”—the return of our alleged extraterrestrial creators—an embassy must be built, preferably in Jerusalem (Why an Embassy for an ET Civilization?, 2019). Accordingly, they believe that such an embassy ought to be built. Now, the belief “An embassy for our extraterrestrial creators ought to be built, preferably in Jerusalem” is other-regarding—it regards, among many others, people who reside in Jerusalem. Given this and my argument, it would *prima facie* wrong for Raélians to have faith that this is so before they have attempted to proportion their belief that it is to the evidence. And this appears to be the correct verdict.

Or, take Satanism (LaVeyan), a religion that emphasizes the use of reason, among other things (but not, despite their name, the worship of Satan). The Church of Satan embraces what are referred to as “Eleven Satanic Rules of the Earth”, one of which is: “When walking in open territory, bother no one. If someone bothers you, ask them to stop. If they don’t stop, destroy them” (LaVey, 1967). The belief “I ought to destroy he who does not stop bothering me after I’ve asked him to” is clearly other-regarding. Given this and my argument, it would *prima facie* wrong for members of the Church of Satan to have faith that this is so before they have attempted to proportion their belief that it is to the evidence. And, as with the cases above, this seems to be the correct verdict.

Before moving on, it is worth considering a religious belief that is not obviously other-regarding but is often assented to by way of having propositional faith, and that is the belief that God exists. What does my argument have to say about the belief that God exists? As alluded to above, the extent to which it is *prima facie* wrong to have faith that God exists before one has attempted to proportion one’s belief that God exists to the evidence depends on the extent to which the belief that God exists is other-regarding. The question, then, is: To what extent is the belief that God exists other-regarding? Some might think that it is not other-regarding at all, while others might think that it is other-regarding to one extent or another. Rather than settling this dispute, I will simply repeat (briefly) what was discussed above. If the belief that God exists is not other-regarding, then it is not at all *prima facie* wrong to have faith that God exists. If the belief that God exists, in and of itself, is not directly other-regarding but becomes indirectly

other-regarding as a result of being combined with other-regarding beliefs, then the degree to which it is *prima facie* wrong to have faith that God exists before one has attempted to proportion one's belief that God exists to the evidence is proportional to the extent to which the conjunction of these beliefs is other-regarding. And if the belief that God exists, in and of itself, is other-regarding, then the extent to which it is *prima facie* wrong to have faith that God exists before one has attempted to proportion one's belief that God exists to the evidence is proportional to the extent to which the belief that God exists is other-regarding.

#### OBJECTIONS

There are numerous objections that may be raised against my argument for the *prima facie* wrongness of having propositional faith; indeed, too many to be addressed here. That said, the four to be discussed below are what I take to be among the most pressing.

#### PRIMA FACIE WRONGNESS DOES NOT ENTAIL ULTIMA FACIE WRONGNESS

I have argued that it is *prima facie* wrong — again, wrong all else being equal — to have faith that *p* before one has attempted to proportion one's other-regarding belief that *p* to the evidence. But this does not entail that having faith that *p* is *ultima facie* wrong — that is, wrong *all things considered*. Given this, one might object to my argument on both theoretical and practical grounds as follows. With respect to the theoretical grounds, one could argue that my argument leaves the theoretical door open for the *ultima facie* moral *permissibility* of having faith that *p*. As for the practical grounds, one could argue that, when applied to actual cases of individuals having faith that *p*, the argument's conclusion will be inapplicable to the vast majority of them. I will respond to each of these objections in turn.

Regarding the former, that my argument leaves the theoretical door open for the *ultima facie* moral permissibility of having faith that *p* is, as I see it, no problem at all. Indeed, I have already conceded that there are cases wherein having faith that *p* is *ultima facie* morally permissible, such as the aforementioned case of the elderly woman on her death bed privately believing that she is going to heaven on evidence that she deems insufficient for so believing. To be clear (and frank), I offer my argument for the *prima facie* wrongness of having propositional faith, not to have an excuse for morally condemning people who have propositional faith. Rather, I am merely attempting to determine the conditions (if any) under which it is *prima facie* wrong to have such faith.

Having said that, though my argument leaves the theoretical door open for the *ultima facie* moral permissibility of having propositional faith, it also leaves the theoretical door open for the *ultima facie wrongness* of having propositional faith. And sometimes the *prima facie* wrongness of an act can become *ultima facie* moral wrongness. This occurs when, after all things are in fact considered, no wrongness-defeating factors arise (exactly *when* no wrongness-defeating factors arise will depend on the particulars of one's having propositional faith).

As for the latter — that, when applied to actual cases of individuals having faith that *p*, the argument's conclusion will be inapplicable to the vast majority of them — the idea here is that, were one to empirically investigate the matter, one would find that most people attempt to proportion their belief that *p* to the evidence before having faith that *p* and, thus, their having faith that *p* is, or at least can be, *ultima facie* morally permissible.

The first thing to note about this objection is that it amounts to speculation about the results of some future empirical investigation of the matter. But speculation is just that, speculation. And I, for one, am agnostic about what the conclusion of such an investigation would be.

The second thing to note is that the soundness of my argument does not turn on empirical predictions. Whether my argument is sound is a function of the truth values of its premises and the logical relation between the premises and the conclusion. Empirical predictions, as interesting as they may be, do not bear upon the soundness of the argument.

The last thing to note is that this objection rests upon an implicit and dubious assumption, namely: if one has attempted to proportion one's other-regarding belief that *p* to the evidence *just once* before having faith that *p*, then one's having faith that *p* is, or at least can be, *ultima facie* morally permissible. To be sure, my argument does not explicitly address the number of times one must attempt to proportion one's other-regarding beliefs to the evidence in order to avoid *prima* or *ultima facie* wrongdoing. But it implicitly suggests that the number is not *one*. To see this, suppose Joe attempts to proportion his other-regarding belief that *p* to the evidence, deems the evidence for *p* to be insufficient for the strength of belief that he desires to have and, thus, has faith that *p*. According to my argument, Joe has avoided *prima* and perhaps even *ultima facie* wrongdoing, other things being equal. So far, so good. But what if Joe later confronts new evidence for or against *p*? Given that this evidence is new, Joe's previous attempt at proportioning his belief that *p* to the evidence is rendered obsolete, since it does not include all the evidence — which includes this new evidence —

that Joe can reasonably obtain. In order to avoid *prima* or *ultima facie* wrongdoing with respect to his believing that *p*, then, Joe must attempt anew to proportion his belief that *p* to the evidence which, in this case, includes the new evidence.

With the preceding in mind, even if most people attempt to proportion their other-regarding beliefs that *p* to the evidence before having faith that *p*, it does not immediately follow that their having faith that *p* is *ultima facie* morally permissible, let alone indefinitely so. For attempting to proportion one's belief that *p* to the evidence can be an ongoing process, depending on whether and how often one is confronted with new evidence for or against *p*. And for those who are confronted with new evidence for or against *p*, they must attempt anew to proportion their belief that *p* to the evidence (which includes the new evidence) if they are to avoid *prima* and *ultima facie* wrongdoing (whether one might be morally obligated to *seek* new evidence for or against one's other-regarding beliefs that *p* is a related but separate matter, one best explored elsewhere).

#### MORAL FACTS DO NOT EXIST

Some might object to my argument on the grounds that moral facts do not exist and, thus, attempting not to wrong others does *not* involve attempting not to commit errors of such facts. A thorough reply to this objection would involve a lengthy digression into metaethics, something that is beyond the scope of this paper. But a thorough reply is not one and the same as an adequate reply, and an adequate reply to this objection is available.

To begin with, there are at least two senses of "moral fact", what I will refer to as a "stronger sense" and a "weaker sense." According to the stronger sense of "moral fact", a moral fact is an objective (read: mind-independent) fact. On this understanding of "moral fact", the moral rightness and wrongness of acts as well as the moral goodness or badness of persons or states of affairs are properties of reality (whatever reality's other properties might be). According to the weaker sense of "moral fact", on the other hand, a moral fact is a subjective (read: mind-dependent) fact. On this understanding of "moral fact", the moral rightness and wrongness of acts as well as the moral goodness or badness of persons or states of affairs are properties imputed to but not *of* reality.

With the preceding distinction in mind, if "moral fact" is meant in the stronger sense (as it is here) and it is true that such moral facts do not exist, then my argument is, to that extent, undermined. I write "to that extent" deliberately, however, as it would remain the case that one ought to

attempt not to commit errors of *nonmoral* fact, and this would still involve attempting to believe purported statements of nonmoral fact by way of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, as is proportioning one's beliefs to the evidence. As for whether it *is* true that such moral facts do not exist, in order to avoid wading into deep metaethical waters, I will not defend here the view that they do. Instead, I will simply make the following observation: denying the existence of such moral facts is going to be a hard pill for many people to swallow, philosophers and non-philosophers alike. Regarding philosophers, according to one survey, fifty-six percent of philosophy professors accept or lean toward moral realism, a view according to which there are such moral facts (The PhilPapers Surveys: Results, Analysis and Discussion, 2018). As for nonphilosophers' take on such moral facts, one philosopher who has studied the matter, Michael Smith, writes that they "seem to think moral questions have correct answers; that the correct answers are made correct by objective moral facts; that moral facts are wholly determined by circumstances and that, by engaging in moral conversation and argument, we can discover what these objective moral facts determined by the circumstances are" (Smith, 1994: 6). Perhaps the denial of the existence of such moral facts is a pill we all should swallow nonetheless. But that's a discussion for another time.

But even if "moral fact" is meant in the weaker sense, my argument would be largely unaffected. To begin with, and as above, it would remain the case that one ought to attempt not to commit errors of nonmoral fact, and this would still involve attempting to believe purported statements of nonmoral fact by way of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, as is proportioning one's beliefs to the evidence. It would even remain the case that one ought to attempt not to commit errors of *moral* fact, the difference would be simply that "moral fact" would now refer to a fact about moral properties that are imputed to reality. And this, too, would still involve attempting to believe purported statements of moral fact — statements about moral properties that are imputed to reality — by way of a doxastic practice that has demonstrated itself to be nonarbitrarily reliable, as is (once again) proportioning one's beliefs to the evidence.

#### THE ARGUMENT PROVES TOO MUCH

Some might contend that my argument faith proves too much. Consider, for example, the following statements:

- ◇ Dogs exist independently of our minds.
- ◇ Other people are not actually automata.

◊ One's memories are usually reliable.

Surely, some might maintain, it is not *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence.

But of course, if my argument is sound, then it *is prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence. And more than mere declaration is needed here. After all, each of these statements either is or can be other-regarding, either in and of itself or when combined with other beliefs. For example, if the context in which one believes that one's memories are usually reliable is such that another will be harmed depending on what one believes, then what one believes could turn out to involve wrongdoing. If one is to attempt to refrain from wronging those who will be affected by one's belief, then, one ought to attempt to proportion one's belief to the evidence. And so it is, *mutatis mutandis*, with the other statements.

That said, and perhaps more to the point, to be *prima facie* wrong is to be wrong *all else being equal*. This is consistent with the claim that it is *not* wrong *all things considered* to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence. In this case, one can consistently hold that, though it is wrong, all else being equal, to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence, it might not be wrong, all things considered, to do so. And this strikes me as the correct verdict.

Consider, next, the following statements:

- ◊ My son will overcome his illness.
- ◊ My daughter will live a long, fulfilling life.
- ◊ My future will be as good as or better than my past.

Once again, some might insist that it is not *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence. But there are at least two reasons to think this objection is misguided.

First, in some cases, statements such as these are properly understood to be statements of hope or desire rather than statements of belief. Accordingly, they are not instances of failing to attempt to proportion one's belief to the evidence.

Second, even in cases where statements such as these are not statements of hope or desire but, instead, belief, they nevertheless fail to serve as counterexamples to my argument's conclusion. To see this, consider the case of Madeline Neumann, an 11-year-old girl who died after her parents

prayed for healing rather than seek medical help for a treatable form of diabetes. According to the local police chief, the girl's parents attributed the death to not having "enough faith" (Police: Girl Dies After Parents Pray for Healing Instead of Seeking Medical Help, 2008). Now, whether the Neumanns understand having "faith" as it is understood here is unclear, but it need not be clear to make my point, which is as follows: *If* the Neumann's believed that their daughter would survive without medical treatment and made no attempt to proportion that belief to the evidence, then, according to my argument, their having such faith was *prima facie* wrong. And this seems to be the correct verdict<sup>13</sup>.

Consider, third, the following statements:

- ◇ God desires that I love others.
- ◇ God desires that I help those in need.
- ◇ God desires that I be good to others.

Yet again, some might argue that it is not *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence. After all, loving others, helping those who are in need, and being good to others are morally commendable acts.

But, as above, if my argument is sound, then it is *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence, and more than mere declaration is needed here. Moreover, this objection appears to take too much for granted, as it seems to assume that doing what God desires—even loving others, helping those in need, being good to others—cannot be morally problematic. But doing what God desires *can* be morally problematic, of course, depending on one's understanding of God and, specifically, what he thinks loving, helping, and being good to others permits. During the various inquisitions, for example, "helping" others turn from their heretical ways involved torturing and even killing them, among other things. And torturing and killing others in the name of "helping" them strike me as paradigmatic cases of wrongful behavior. More recently, "loving", "helping", and "being good to" others has involved picketing the funerals of dead soldiers, informing those mourning that "God hates fags" (à la the Westboro Baptist Church), relying solely on prayer for healing rather than seeking medical help for treatable life-threatening illnesses (à la the Neumanns), crucifying and

<sup>13</sup>Incidentally, this seems to be reflected in the legal outcome of this case. Though there is not a one-to-one correspondence between the moral and legal statuses of acts, it is worth noting that the mother was subsequently convicted of second-degree *reckless* homicide.

ultimately killing a nun during a would-be exorcism (à la a Romanian priest and four other nuns), and so on<sup>14</sup>. Each of these cases constitute wrongful behavior, or so it seems to me.

Furthermore, and as with a previous reply, to be *prima facie* wrong is to be all-else-being-equal wrong. In this case, one can consistently hold that, though it is wrong, all else being equal, to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence, it might not be wrong, all things considered, to do so. And this strikes me as the correct verdict.

Or, finally, consider the following statements:

- ◊ This food ought to be thrown away since it has gone bad.
- ◊ This forest ought to be avoided since it is ridden with poison ivy.
- ◊ This building ought to be evacuated since a bomb threat has been issued.

As with the preceding statements, some might argue that it is not *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence. After all, what could be wrong with erring on the side of caution? What's more, with some of these statements, there may not be enough time to attempt to proportion one's belief to the evidence.

I will begin with the latter point as my reply to it is rather straightforward. If one doesn't have enough time to attempt to proportion one's belief to the evidence in a given case, then it is not wrong when one fails to do so in said case. "Ought", after all, implies "can". However, this in no way detracts from my argument's conclusion; it merely sets a reasonable limitation on its applicability.

As for the former, for final time, if my argument is sound, then it is *prima facie* wrong to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence, and mere declaration to the contrary is not enough. Additionally, erring on the side of caution can indeed be wrong, depending, of course, on the circumstances in which one does so. If, for example, the aforementioned food is the only food left to feed one's desperately starving child, then it might be wrong — and arguably is — to have faith that the food ought to be thrown away since it has gone bad before one has attempted to proportion one's belief that this (the entire statement, which includes both of its constitutive claims) is so

<sup>14</sup>For the Westboro Baptist Church, see Westboro Baptist Church, 2019; for the crucifixion of the nun, see Crucified Nun Dies in "Exorcism", 2005

to the evidence. Similarly, if crossing through the forest is the quickest way to get help for an injured (nonlethally) friend, then it might be wrong—and arguably is—to have faith that the forest ought to be avoided since it is ridden with poison ivy before one has attempted to proportion one's belief that this (again, the entire statement) is so to the evidence. This is not to say that erring on the side of caution is always wrong, naturally; only that, in certain circumstances, it can be.

But what about the third statement, namely, “This building ought to be evacuated since a bomb threat has been issued”? Would it be, *could* it be, *prima facie* wrong for one to believe it before one has attempted to proportion one's belief to the evidence? As with the first two statements, I can think of circumstances in which it could—and arguably would—be (e. g., when evacuating the building will result in even more harm to those in the building than would result if a bomb were detonated). But what about the typical bomb threat, wherein the harm of evacuating the building is relatively innocuous? Would it be *prima facie* wrong for one to believe that the building ought to be evacuated since a bomb threat has been issued before one has attempted to proportion one's belief to the evidence? It seems to me that it would not. But this is consistent with my argument's conclusion. For, again, “ought” implies “can” and, with typical bomb threats, there is not enough time to attempt to proportion one's belief to the evidence. That said, if one *did* have enough time to attempt to proportion one's belief to the evidence, then, according to my argument, it would be *prima facie* wrong for one not to do so given the other-regarding nature of the belief and, more specifically, the harm (physical, psychological, financial, social) that may come with evacuating a building. And, once again, this strikes me as the correct verdict.

Finally, and to say it one more, to be *prima facie* wrong is to be all-else-being-equal wrong. In this case, one can consistently hold that, though it is wrong, all else being equal, to have faith that these things are so before one has attempted to proportion one's belief that they are to the evidence, it might not be wrong, all things considered, to do so. And this strikes me as the correct verdict.

#### ONE IS NOT RESPONSIBLE FOR WHAT ONE BELIEVES

Another objection to my argument may be elicited by asking the following questions. First, doesn't my argument entail that one can control what one believes and, thus, that one is responsible for what one believes? If

so, doesn't this undermine my argument, since one is not in control of what one believes?

Regarding the first question — whether my argument entails that one can control and is responsible for what one believes — simply put, it does not entail this. Nor, however, does it entail that one *cannot* control and is not responsible for what one believes. Strictly speaking, my argument entails the following: *to the extent that* one can control and is responsible for what one believes, it is *prima facie* wrong to have propositional faith before one has attempted to proportion one's belief to the evidence. This is consistent both with the view that one can control and is responsible for what one believes as well as the view that one cannot control and is not responsible for what one believes. My argument does not entail, then, that one can control and is responsible for what one believes (and if one *can* control and *is* responsible for what one believes, so much the better for my argument).

But even if it did, and in answer to the second question, this would not undermine my argument. For though one may not have direct control over what one believes — though one may not be able to *will* oneself to adopt any given belief, for example — one nevertheless appears to have indirect control over what one believes. As Jonathan Adler puts it:

...for many of our beliefs we do have the ability to influence and shape the dispositions underlying their acceptance. If you are quick to ascribe ill motives to others, you have probably had many occasions to discern and evaluate this pattern of your attributions and you can undertake to control them accordingly. The modification does not require direct control over your believing (Adler, 2002: 66).

And if the Adlers of the world are correct about this (as it seems to me they are), then one can control what one believes, at least indirectly. In the spirit of this paper, one would want to know what evidence they have for this. For the sake of space, however, I will have to forgo this discussion and refer the reader to the relevant literature<sup>15</sup>.

Of course, even if this is correct, it does not follow that one has the ability to influence and shape the dispositions underlying the acceptance of *all* of one's beliefs. To use examples from above, it might be that one does not have the ability to influence and shape the dispositions underlying the acceptance of the beliefs that dogs exist independently of our minds, that other people are not actually automata, or that one's memories are usually

<sup>15</sup>See Adler, 2002: 66ff. It should be noted here that some philosophers have argued for the stronger view that we have direct control over some of our beliefs. See Mourad, 2008; Helm, 2004, Chapter 2 and Peels, 2016: 61ff.

reliable. Try as one may, one might not be able to reject these beliefs; at least, one might not be able to reject these beliefs while remaining sane (similar to before, if one is able to reject these beliefs while remaining sane, so much the better for my argument).

But even if one does not have the ability to influence and shape the dispositions underlying the acceptance of all of one's beliefs, it does not follow that one does not have the ability to influence and shape the disposition underlying the acceptance of other beliefs, especially beliefs commonly assented to by way of having propositional faith, such as the belief that God exists. Indeed, the belief that God exists is significantly different from the beliefs that dogs exist independently of our minds, that other people are not actually automata, and that one's memories are usually reliable. One might not be able to reject the latter beliefs, but one *is* able to reject the former belief. To wit, assuming religious affiliation is some indication, more than half the world's population does just this: according to Oxford University Press's *World Christian Encyclopedia*, in 2009, roughly 3 billion out of the world's 6.8 billion were adherents of religions that include belief in God (World Christian Encyclopedia, 2001). Moreover, since being an adherent of a religion does not entail that one *really* believes that God exists, the number of believers in God's existence is likely to be (much) smaller<sup>16</sup>. So, even if one does not have the ability to influence and shape the dispositions underlying the acceptance of all of one's beliefs, it does not follow that one does not have the ability to influence and shape the disposition underlying the acceptance of other beliefs.

#### CONCLUSION

I have argued here that, in cases where believing that *p* will affect others, it is *prima facie* wrong to have propositional faith — to have faith that *p* — before one has attempted to proportion one's belief that *p* to the evidence, where having faith that *p* is believing a proposition despite deeming the evidence for one's believing to be insufficient<sup>17</sup>. As I addressed above, there are other understandings of having propositional faith, and much more could be

<sup>16</sup>Daniel Dennett's "belief in belief" is pertinent here. See Dennett, 2006, Chapter 8.

<sup>17</sup>Though my argument has focused on the possibility of wronging *others*, Allen Wood has argued that having propositional faith can be wrong on *self*-regarding grounds. See Wood, 2008.

said both for and against my argument. But enough has been said here to stimulate further discussion on the matter — or so, dare I say, I have faith<sup>18</sup>.

## REFERENCES

- Adler, J. E. 2002. *Belief 's Own Ethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Audi, R. 2008. "Belief, Faith, and Acceptance." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:87–102.
- Barrett, D. B., ed. 2001. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. New York: Oxford University.
- Bauer, S. W. 2015. *The Story of Western Science: From the Writings of Aristotle to the Big Bang Theory*. NY: W. W. Norton & Company.
- Becker, Ch. B., and L. C. Becker, eds. 2003. *A History of Western Ethics*. 2nd ed. New York: Routledge.
- Bishop, J. 2006. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Buchak, L. 2012. "Can It Be Rational to Have Faith?" In *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. by J. Chandler and V. Harrison, 225–248. Oxford: Oxford University Press.
- Clifford, W. K. 2014. "The Ethics of Belief." In *Reason & Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion*, 5th ed., ed. by M. Peterson, 103–108. New York: Oxford University Press.
- Creel, R. E. 2003. "Faith as Imperfect Knowledge." In *Faith in Theory and Practice : Essays on Justifying Religious Belief*, ed. by E. S. Radcliffe and C. J. White, 67–73. Peru, IL: Open Court Publishing.
- "Crucified Nun Dies in 'Exorcism'." 2005. BBC. Accessed July 1, 2019. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4107524.stm>.
- Davis, S. T. 1978. *Faith, Skepticism, and Evidence*. Cranbury, NJ: Associated University Presses.
- Dawkins, R. 2008. "Science Versus Religion." In *Philosophy of Religion : An Anthology*, 5th ed., ed. by L. P. Pojman and M. Rea, 424–426. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
- Dennett, D. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking Adult.
- Everitt, N. 2004. *The Non-Existence of God*. New York: Routledge.
- Gibbon, J. 2019. *The Scientists: A History of Science Told Through the Lives of Its Greatest Inventors*. NY: Random House.
- Helm, P. 2004. *The End of Faith*. New York: W. W. Norton / Company.
- Howard-Snyder, D. "Propositional Faith: What it is and What it is Not." *American Philosophical Quarterly* 50:357–372.
- . 2016. "Does Faith Entail Belief?" *Faith and Philosophy* 33 (2): 142–162.

<sup>18</sup>I would like to thank two anonymous reviewers for their very helpful comments on an earlier draft of this paper.

- Kelly, Th. 2014. "Evidence." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 4, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>.
- . 2018. "Evidence." Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accessed Nov. 18, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>.
- Kornblith, H. 1987. "Naturalizing Rationality." In *Naturalism and Rationality*, ed. by N. Graver and P. H. Hare, 115–133. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- LaVey, A. S. 1967. "The Eleven Satanic Rules of the Earth." Accessed Sept. 21, 2019. <https://www.churchofsatan.com/eleven-rules-of-earth/>.
- Leftow, B. 1994. "From Jerusalem to Athens." In *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. by Th. V. Morris, 189–207. NY: Oxford University Press.
- Lindberg, D. C., and L. Ronald, eds. 2002–2020. *The Cambridge History of Science*. 5 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. 1998. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. New York: Routledge.
- Matheson, J. 2018. "Gritty Faith." *American Philosophical Quarterly* 92 (3): 499–513.
- Mavrodes, G. 1983. "Jerusalem and Athens Revisited." In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and N. Wolsterstorff, 192–218. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mawson, T. J. 2010. "The Ethics of Believing in God." *Think* 9 (25): 93–100.
- McCormick, M. 2012. *Atheism and the Case Against Christ*. New York: Prometheus Books.
- Morus, I. R., ed. 2017. *The Oxford Illustrated History of Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Mourad, R. 2008. "Choosing to Believe." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:55–69.
- Nutt, D. 2012. *Drugs Without the Hot Air: Minimising the Harms of Legal and Illegal Drugs*. Cambridge: UIT Cambridge Ltd.
- Peels, R. 2016. *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- "Police: Girl Dies After Parents Pray for Healing Instead of Seeking Medical Help." 2008. Accessed July 1, 2019. <https://www.foxnews.com/story/police-girl-dies-after-parents-pray-for-healing-instead-of-seeking-medical-help>.
- Pollock, J. L. 1986. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa (NJ): Rowman & Littlefield.
- Rey, G. 2007. "Meta-Atheism: Religious Avowal as Self-Deception." In *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, ed. by M.A. Louise, 243–265. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, J. L. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- . 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Smith, S. A. 1994. "Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905–1917." In *Making Workers Soviet : Power, Class and Identity*, ed. by L. H. Siegelbaum and R. G. Suny, 113–137. Ithaca: Cornell University Press.
- "The PhilPapers Surveys: Results, Analysis and Discussion." 2018. Accessed Nov. 12. [https://philpapers.org/surveys/results.pl?affil=Target+faculty&areas0=0&areas\\_max=1&grain=coarse](https://philpapers.org/surveys/results.pl?affil=Target+faculty&areas0=0&areas_max=1&grain=coarse).
- "Westboro Baptist Church." 2019. Accessed Sept. 21. <http://www.godhatesfags.com/>.
- "Why an Embassy for an ET Civilization?" 2019. Accessed Sept. 21. <http://e1ohinembaassy.org/embassy/>.
- Wood, A. 2008. "The Duty to Believe According to the Evidence." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:7–24.
- Zamulinski, B. 2008. "Christianity and the Ethics of Belief." *Religious Studies* 44:333–346.

---

Lovering R. [Ловеринг Р.] An Argument for the Prima Facie Wrongness of Having Propositional Faith [Довод в пользу ошибочности prima facie пропозициональной веры] // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2019. — Т. III, № 3. — С. 95–128.

---

РОВ ЛОВЕРИНГ

PhD, доцент, Городской университет Нью-Йорка; Колледж Стейтен-Айленд

## ДОВОД В ПОЛЬЗУ ОШИБОЧНОСТИ PRIMA FACIE ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЙ ВЕРЫ

**Аннотация:** У. К. Клиффорд убедительно утверждал, что: «всегда, везде и для каждого — неправильно иметь какие-либо убеждения, основанные на недостаточных свидетельствах». Однако, если дух этого заявления находит отклик у меня, то буква — нет. А именно, я не склонен считать, что морально ошибочно, например, для престарелой женщины при смерти иметь убеждение о том, что она отправится в рай, даже если у нее нет для этой уверенности достаточных оснований. То есть, разумеется, даже если она сама полагает, что у нее нет для этого убеждения достаточных оснований. В конце концов — ее убеждение не несет опасности, вреда или нарушения чьих-либо прав, не делает мир хуже. Строгий подход Клиффорда к разрешению этого вопроса не означает, что не существует условий, при которых нельзя верить чему-либо без достаточных на то оснований. В данной статье я утверждаю, что в тех случаях, когда убеждение относительно некоторой пропозиции (т. е. вера в то, что пропозиция истинна) влияет на других, морально ошибочно *prima facie* придерживаться пропозициональной веры (в данном случае — иметь убеждение относительно некоторой пропозиции, несмотря на убеждение в том, что свидетельства в ее пользу недостаточны), не попытавшись убедиться в пропозиции, соотнеся собственную веру с фактом.

**Ключевые слова:** У. К. Клиффорд, убеждение, вера, свидетельство, доксистическая практика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-95-128.

Юлия Горбатова\*

## МОРАЛЬНО ЛИ ИСПОЛЬЗОВАТЬ ИНСАЙТ КАК ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ УБЕЖДЕНИЯ? \*\*

**Аннотация:** В настоящей работе исследуется вопрос, можно ли этически и эпистемически признать в качестве основания для построения надежного суждения такой специфический вид «ментального» состояния как инсайт. Для этих целей в работе проведен анализ термина *belief*. С опорой на идею И. Канта, предложено отделить уверенность от убеждения, а на основании этого разделения — четко разграничить мнение, веру и знание. При рассмотрении «ментальных» состояний обсуждаются вопросы: (1) можно ли объективно установить, находится ли субъект в том или ином «ментальном» состоянии; (2) адекватно ли познает мир субъект, если находится в указанном «ментальном» состоянии как мигрень и галлюцинации. Наконец с помощью введенной классификации рассматривается ключевое для статьи понятие — инсайт (акт подлинного мышления). Автор приходит к заключению, что инсайт является достаточным основанием для перехода к знанию особого вида — метазнанию о мире или, иначе, знанию о трансцендентальном.

**Ключевые слова:** эвиденциализм, формирование убеждений, инсайт, Кант, Мамардашвили.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-129-145.

*Я — мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления.*

Рене Декарт,  
«Размышления о первой философии»,  
размышление третье

### 1. УБЕЖДЕНИЕ И МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Проблема этики веры (или убеждения) получила свое второе рождение благодаря очень эмоциональной, если не сказать страстной статье

\*Горбатова Юлия Валерьевна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», jgorbatova@hse.ru.

\*\*© Горбатова, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

математика Уильяма Клиффорда «Ethics of Belief», в которой автор сформулировал кредо, которого, как он полагает, должен придерживаться любой человек:

Всегда, везде и для каждого негоже [wrong] верить во что-либо без достаточных на то оснований [evidence].

Позиция Клиффорда имеет два практически слитых воедино тезиса: этический и эпистемический. Эпистемический можно попытаться описать следующим образом. Клиффорд предлагает нам что-то вроде метапозиции, на которую должен время от времени вставать абсолютно каждый человек (от «выпивохи, медленно цедящего джин в таверне» и «жены подмастерья, которая вкалывает с утра до ночи» до высококолобых ученых) с тем, чтобы проинспектировать имеющиеся у него убеждения и верования. По результатам ин(тро)спекции все, что не имеет под собой достаточных оснований, должно быть немедленно отринуту как негодное к употреблению. Что касается этической составляющей, то, по мнению Клиффорда, каждый в ответе за всех: любое поспешное решение, самый незначительный необдуманый поступок — аморальны, и им нет прощения, поскольку:

...если то или иное убеждение не проявляет себя немедленно, оно все же сохраняется и определяет будущее. Оно становится частью той совокупности убеждений, которая является связующей нитью между чувствами и действиями в каждый момент жизни всех нас, и которая организована таким образом, что ни одна ее часть не изолирована от другой, но каждое новое изменение приводит к изменению всей структуры в целом (Clifford, 1999: 77).

Таким образом, человек не *просто* должен проверять свои убеждения на обоснованность потому, что так эпистемически выгодно ему самому, но также и потому, что на нем лежит моральная ответственность за будущее всего человечества. Признаться, пафос статьи так велик, что сложно понять, отдавал ли автор себе отчет в том, насколько избранная им форма может обратиться против содержания: было ли у самого Клиффорда достаточно оснований выступать со столь серьезными требованиями, обращенными, по сути, к каждому человеку (ибо кто без греха?). В сухом остатке моральная позиция Клиффорда может быть сформулирована так: все, что произнесено при свидетелях, но не имеет под собой достаточных оснований, является прямым вредом, наносимым всему человечеству в целом.

Первым из философов, кто остро отреагировал на выступление Клиффорда, был Уильям Джеймс. Собственно, его ответ и привел к возрождению интереса к теме, породив весь последующий фрейм обсуждений. Суть возражения Джеймса Клиффорду такова: «...правило мышления, абсолютно запрещающее признавать некоторые виды истины, несмотря на то что последние существуют, — такое правило было бы нерациональным» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 25). Так, Джеймс вполне резонно замечает, что в жизни любого человека могут случиться (и почти наверняка случаются) такие ситуации, когда не достаточные основания выступают в качестве фундамента убеждения, но, напротив, само убеждение в некотором смысле порождает достаточные основания для того, чтобы себя сохранять. Классическим здесь служит пример, приведенный самим Джеймсом: смертельно больному человеку врач рекомендует несмотря ни на что верить в выздоровление, поскольку его практика показывает, что среди больных, которые верят в свое выздоровление, процент излечившихся выше, чем у тех, кто не верит. С точки зрения Джеймса, перед нами ситуация, в которой верить, что излечишься, выгоднее, чем прямо смотреть в лицо неизбежной смерти, смиренно готовясь отдаться ее власти<sup>1</sup>.

Со временем последователи Клиффорда стали именоваться эвиденциалистами, сторонники Джеймса — неэвиденциалистами<sup>2</sup>. Суть эвиденциализма можно выразить с помощью следующего принципа:

(Э) Для любого индивидуума  $S$ , любой пропозиции и любого момента времени  $t$  верно, что  $S$  должен верить в  $p$  в момент  $t$ , если и только если в момент  $t$  вера  $S$  в  $p$  имеет под собой достаточные основания.

Принято различать несколько видов эвиденциализма. Так, по силе требований эвиденциализм разделяют на жесткий и умеренный. Сам Клиффорд является представителем жесткого эвиденциализма: он использует для усиления принципа (Э) следующие квалификаторы: «все, всегда, повсеместно». В то же время сторонники умеренного эвиденциализма допускают наличие таких ситуаций, в которых все-таки можно сформировать убеждение, не имея для этого достаточных оснований.

<sup>1</sup> Кажется, пример не вполне «чистый», поскольку больной в данном случае опирается на экспертное мнение врача, за плечами которого многолетний опыт (а возможно, и опыт его коллег).

<sup>2</sup> Вторичность последнего названия неслучайна: последователей эвиденциализма и тогда, и сейчас значительно больше, чем сторонников идей Джеймса.

Соответственно, они используют квалификаторы: «все, в абсолютном большинстве случаев, повсеместно».

На первый взгляд может показаться, что эпистемическая сторона вопроса может быть рассмотрена без вовлечения этической составляющей: формирование убеждений не кажется так тесно связанным с моральной ответственностью, как это хочет показать У. Клиффорд. Однако, кажется, в настоящий момент для большинства философов дела обстоят именно так, как их постулирует Клиффорд, и связано такое положение дел в первую очередь с представлением о свободе воли.

Для большинства людей (в том числе и философов) вполне естественным является полагать себя субъектами, обладающими свободой воли. Это означает, как правило, согласие (пусть и с некоторыми оговорками) со следующими двумя утверждениями:

- (1) Свободный агент, совершая свободное действие, имеет *возможность поступить иначе*;
- (2) Свободный агент *сам* является *источником* своих свободных действий.

В то же время большинство современных авторов, рассуждающих о свободе воли, напрямую увязывают это понятие с понятием моральной ответственности (Double, 1991: 12; Ekstrom, 2000: 7–8; Smilansky, 2000: 16; Moral Responsibilities..., 2003: 2; Vargas, 2007: 128; Nelkin, 2011: 151–152; Levy, 2011: 1; Pereboom, 2014: 1–2). Моральная ответственность при этом понимается следующим образом:

(МО) Моральная ответственность агента  $S$  относительно действия означает, что за действие агент  $S$  заслуживает похвалы или осуждения<sup>3</sup>.

Теперь, кажется, уже хорошо прослеживается связь между понятиями свободной воли и моральной ответственности: представляется невозможным хвалить или осуждать кого-либо за те действия, которые были совершены им несвободно.

Возвращаясь к вопросу о формировании убеждений, мы, по всей видимости, должны будем признать, что этот процесс понимается как свободное действие агента, а, следовательно, может быть оценен как заслуживающий похвалы или осуждения. Таким образом, У. Клиффорд прав, выводя из эпистемических обязательств этические следствия: кто

<sup>3</sup>Другими словами, агент  $S$  получает обратный эмоциональный отклик от свидетелей своего поступка.

не уделил должного внимания свободному формированию убеждения, заслуживает порицания, кто уделил, — заслуживает похвалы.

Таким образом, можно сделать вывод, что вопрос, вынесенный в заголовок настоящей статьи «Морально ли использовать инсайт как достаточное основание для формирования убеждения?» является осмысленным и требует внимательного рассмотрения.

## II. ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ: УБЕЖДЕНИЕ И УВЕРЕННОСТЬ

Чтобы рассмотрение действительно оказалось осмысленным, нам придется для начала прояснить те понятия, которые я полагаю принципиальными для того, чтобы иметь возможность хотя бы попытаться сформулировать ответ на поставленный вопрос. Так, в свете заданного вопроса, одним из наиболее важных является понятие, скрывающееся под термином *belief*. Термин этот в зависимости от контекста принято переводить то как «вера», то как «убеждение». Чтобы не путаться в понятиях и провести четкое деление между двумя видами *belief*, я возьму за точку отсчета изящное и удобное решение, предложенное И. Кантом в «Критике чистого разума»:

Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом<sup>4</sup>, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется *убеждением*. Если же оно имеет основание только в особом характере субъекта, то оно называется *уверенностью* [Überredung] (Кант, Лосский, 1994: 480).

На основании приведенного рассуждения хорошо видно, что Кант выделяет два вида оснований для формирования суждений: объективное и субъективное. Согласно его идее, возможны лишь три комбинации таких оснований: недостаточное ни с объективной, ни с субъективной стороны представление о чем-либо он называет *мнением*; достаточное только с субъективной — *верой*; достаточное не только с субъективной, но и с объективной стороны — *знанием*<sup>5</sup>. Тогда мы можем сказать, что сформировать убеждение / уверенность [*formation of belief*] — значит убедиться в наличии объективного/субъективного достаточного основания для признания какого-либо суждения истинным. Таким образом, говоря

<sup>4</sup>Возможно, такое утверждение выглядит слишком сильным. Однако если под значимостью понимать не принятие за истинное, а лишь согласие с разумностью обоснования, то все встает на свои места.

<sup>5</sup>Кант отмечает, что не может быть представления достаточно обоснованного с объективной, но не субъективной стороны.

в дальнейшем о *belief*, я буду понимать под этим термином результат признания истинности на основании субъективного (уверенность) или объективного (убеждение) достаточного основания того или иного суждения (веры или знания соответственно). Наложив эту классификацию на требование У. Клиффорда о том, чтобы всякое суждение имело достаточное основание, мы можем сказать, что в то время, как вера и знание удовлетворяют этому требованию, мнение ему не удовлетворяет.

Здесь важно отметить, что сам У. Клиффорд требует, чтобы мы не шли ни на какие уступки и строго следовали принципу поиска исключительно объективных достаточных оснований. Однако в повседневной жизни чаще всего у большинства из нас нет надежды на получение именно таких оснований в каждом случае, когда требуется сформировать собственное суждение по тому или иному вопросу. В частности, в силу того непреодолимого факта, что человеческий разум практически постоянно подвержен воздействию тех или иных когнитивных искажений. Кант так же указывает на сложности с отличением знания от веры:

Итак, с субъективной стороны уверенность, правда, нельзя отличить от убеждения, если субъект рассматривает признание суждения истинным только как явление в своей душе; но попытка установить, производят ли и на чужой разум значимые для нас основания суждения такое же действие, как и на наш, служит средством, правда лишь субъективным, имеющим своей целью если не достигнуть убеждения, то хотя бы обнаружить лишь индивидуальную значимость суждения, т. е. то в нем, что есть лишь уверенность (Кант, Лосский, 1994: 480).

Однако согласно этическому тезису У. Клиффорда, любое суждение, произнесенное в присутствии третьего лица, налагает на своего автора моральные обязательства. Тогда с учетом сказанного выше мы можем переформулировать требование Клиффорда следующим образом:

**[ТК]** Во избежание неминуемого осуждения за публичное произнесение объективно необоснованных суждений, говорящий должен в обязательном порядке привести аргументы в пользу собственной позиции, совершив, тем самым, «попытку установить, производят ли и на чужой ум» значимые для него основания суждения такое же действие, как и на него самого, чтобы установить их объективную обоснованность.

Если «чужой ум» признает рассуждения заслуживающими одобрения, их можно принять в качестве собственных убеждений, поскольку выска-

занное является знанием. Если нет — отказаться совсем или признать их в качестве субъективной веры.

В то же время следующее рассуждение У. Джеймса серьезно подрывает описанный выше способ проверки суждений на соответствие требованию У. Клиффорда:

Возможно ли найти хоть один безусловно истинный ответ? За исключением абстрактных суждений сравнения (например, что два плюс два то же, что четыре), суждений, которые сами по себе ничего не говорят нам о конкретной действительности, мы не найдем ни одного суждения, которое, будучи признаваемо кем-либо за очевидно достоверное, в то же время не считалось бы кем-нибудь другим за ложное или, по крайней мере, не вызывало бы серьезных сомнений в своей истинности (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 17).

Напомню, даже представители умеренного эвиденциализма допускают, что *иногда* мы имеем право строить свои суждения на основаниях, не являющихся объективно достаточно обоснованными (что бы последнее ни значило).

### III. ИНСАЙТ. ПОПЫТКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Мы приближаемся к основному вопросу работы о моральности признания инсайта в качестве достаточного основания для формирования суждения о положении дел в мире. Однако для последующих рассуждений мне потребуется дать определение собственно термину «инсайт». Признаю сразу, что, сам этот термин является не вполне удачным<sup>6</sup>. Тому есть две основные причины: во-первых, он многозначен и в разных областях знания означает разные состояния; во-вторых, в важном для меня контексте его можно было бы заменить на такие выражения как «стоять в просвете бытия», «откровение», «акт подлинного мышления» — то есть, этот термин принадлежит скорее феноменологической философской традиции, нежели аналитической. Так что я использую его за неимением лучшего, а не потому, что он безусловно подходит для целей настоящего исследования.

Более того, я не питаю иллюзий насчет возможности дать ясное и четкое определение данного термина. Мне придется использовать описание, а не логическую процедуру придания точного смысла языковому выражению. При этом проще всего будет обратиться к идеям М. К. Мамардашвили, поскольку, с одной стороны, именно он является

<sup>6</sup>Я буду признательна за идеи, как еще можно было бы назвать описываемое далее состояние просто и в то же время емко.

тем, кто вдохновил меня на настоящие рассуждения, а с другой — он уже дал несколько метафорических описаний данного термина. Так, то, что в этой статье я называю инсайтом, он называл мыслью или актом мышления. Речь идет о таком состоянии, которому в принципе нельзя дать определения в терминах человеческого языка: любая попытка определения будет лишь пустой оболочкой, поскольку само событие является внеязыковым в том смысле, что представляет собой выход за пределы мира<sup>7</sup>, а потому плохо (если не сказать *никак*) поддается описанию с помощью языка, который предназначен для описания событий в мире, но не за его пределами. В связи с этим обстоятельством Мамардашвили вынужденно обращается к внутреннему знакомству слушателей с этим состоянием, пытаясь указать, когда и при каких условиях оно случается, как именно оно переживается:

...в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира (Мамардашвили, 1992: 29).

То, что происходит в такие моменты на этих перекрестьях силовых линий, Мамардашвили и называет мыслью: «...действительной мыслью являются лишь те мысли, которые мы сами порождаем, и порождать их сами мы можем только из некоей стоячей, неподвижной, тяжелой точки» (Мамардашвили, 2015: 105).

Не претендуя на то, чтобы оказаться более понятной, чем Мамардашвили, постараюсь, тем не менее, подытожить. *Инсайт* (мысль, акт подлинного мышления) — это специфическое ментальное состояние (состояние сознания), в котором мир предстает как максимально простой, ясный и понятный, но в то же время приобретает неожиданно новый и по-особенному глубокий смысл.

#### IV. ИНСАЙТ. ОБНАРУЖЕНИЕ И СООТВЕТСТВИЕ ТК

Рассмотрим вопрос о том, допустимо ли вообще какие-либо ментальные состояния в каких-либо обстоятельствах признавать в качестве достаточных оснований и, следовательно, сформированные в результате переживания этих ментальных состояний суждения рассматривать не

<sup>7</sup>То же можно сказать, например, о Боге или любом другом трансцендентальном объекте.

как мнение, но хотя бы как веру, а, возможно, даже как знание? На первый взгляд, ответ должен быть отрицательным: кажется естественным, что никакие «внутренние» состояния не могут быть признаны достаточным основанием для формирования веры или знания. Я, однако, постараюсь если не обосновать, то хотя бы наметить путь, по которому можно попробовать идти, чтобы показать, что некоторые (не все) ментальные состояния могут быть расценены как достаточные основания — если не объективные, то хотя бы субъективные.

Разделим последующее исследование на два подвопроса:

- (1) можно ли объективно установить наличие самого ментального состояния?
- (2) обеспечивает ли это состояние адекватное представление о положении дел в мире?

В качестве вводных примеров рассмотрим два таких состояния как приступ мигрени и галлюцинация. Ответ на первый вопрос, можно ли объективно установить наличие указанного ментального состояния, в обоих случаях будет утвердительным: да, в настоящий момент с помощью РКТ, МРТ, МРА и иных методов можно *объективно* подтвердить или опровергнуть наличие галлюцинации или приступа мигрени. Таким образом, мы можем получить *знание* о наличии того или иного ментального состояния (по крайней мере, в двух вышеупомянутых случаях). Ответ на второй вопрос, обеспечивает ли это состояние адекватное представление о положении дел в мире, следует рассмотреть через призму объективной реальности и ее субъективного восприятия. Так, мигрень является знаком нарушения работы кровеносной системы. Субъективно и объективно речь идет об одном и том же — нарушении в функционировании малого круга кровообращения. Однако в случае с галлюцинацией ситуация иная. Само определение галлюцинации говорит о том, что его суть в психическом отклонении, основным симптомом которого являются *мнимые* ощущения. То есть, объективно событий нет, но субъективно они переживаются как настоящие. Следовательно, мы можем заключить, что в случае с мигренью речь идет о *знании*, получаемом на основании чувства боли, в то время как в случае с галлюцинацией речь идет о *вере*, получаемой на основании мнимого чувства, субъективно распознаваемого как объективное.

Обратившись к ТК, мы можем заметить, что необходимая для формирования убеждения проверка путем публичного обоснования собственного суждения, для того, кто испытывает мигрень, закончилась бы, по всей видимости, успешно, в то время как испытывающий галлюцинацию

потерпел бы фиаско. Тем не менее, и в одном, и в другом случае мы, судя по всему, имеем право сказать, что у того, кто испытывает указанные состояния, имеются достаточные основания (в первом случае — и субъективные, и объективные, во втором — только субъективные), чтобы сформировать убеждение (в случае мигрени) или уверенность (в случае галлюцинации). На этом основании можно заключить, что по крайней мере некоторые ментальные состояния могут выступать в качестве достаточного основания. Причем имеют место ситуации, в которых они служат достаточным основанием для формирования не уверенности, а убеждения. Это, конечно же, не означает, что *все* ментальные состояния могут выступать в подобном качестве.

Как же обстоят дела с инсайтом? Кажется, у нас пока нет надежных способов удостовериться в самом факте переживания инсайта. В отличие от мигрени или галлюцинации, инсайт не является медицинским термином, не диагностируется даже со слов того, кто его испытал: насколько мне известно, не было попыток с помощью упомянутых выше методов обнаружить прямое соответствие между заявлением субъекта о том, что он находится в состоянии инсайта и состоянием его мозга в этот момент. Возможно, отсутствие таких исследований связано с тем, что испытывшему инсайт не требуется ни медицинская, ни психологическая помощь, а потому нейробиологи и нейрофизиологи пока не проявили интереса к этой задаче. Весьма вероятно также и то, что ни один из тех, кто испытывал инсайт не был в этот момент озабочен тем, чтобы его состояние было кем-либо диагностировано именно в качестве инсайта. Тем не менее, отсутствие исследований не означает однозначно отрицательный ответ на первый вопрос: когда-то и мигрень определяли только со слов испытывающего боль, и галлюцинации считались сверхспособностью видеть яснее и отчетливее, чем прочие смертные.

Я полагаю, что ответ на первый вопрос «можно ли объективно установить состояние инсайта?» должен быть утвердительным. Чтобы обосновать свое представление, я намерена перечислить обстоятельства, при которых становится ясно, что: (а) инсайт как подлинный акт мышления вообще существует и (б) то, что некто находится в этом состоянии, может установить сторонний наблюдатель. Для того же, чтобы ответить на второй вопрос «обеспечивает ли состояние инсайта адекватное представление о положении дел в мире?» посмотрим, как мы уже делали это ранее в отношении других ментальных состояний, как инсайт согласуется с ТК.

В качестве свидетельств в пользу существования такого ментального состояния как инсайт я предлагаю принять за истинные следующие утверждения: (1) способность подлинно мыслить дана каждому человеку; (2) всякая философская мысль является попыткой выразить как раз такой акт мышления; (3) подлинны акты мышления носят перформативный характер. Ниже — обоснование того, почему я считаю каждое из них верным.

*Способность подлинно мыслить дана каждому человеку.* Каждый человек потенциально умен — умен не в смысле сознания или способности рационально рассуждать. Будем понимать ум как сугубо человеческую<sup>8</sup> сверхспособность — возможность выйти за пределы обыденного мира, подняться над ним и переосмыслить себя и свое место в мире. Данное утверждение не означает, что каждый человек непременно демонстрирует эту сверхспособность, тем более, что вполне ею владеет. Ум — это лишь *условие возможности*: для совершения акта подлинного мышления требуются дополнительные усилия. Речь, однако, не идет о том, что лишь специально обученные люди (например, философы или ученые) могут реализовать данную возможность. Напротив, практически каждый человек хотя бы раз в жизни эту возможность реализовал, то есть, оказываясь в состоянии подлинного мышления. И дело тут не в везении или справедливом распределении ситуаций. Речь в первую очередь об экзистенциальных вызовах, которые испытывает на себе практически любой индивид: тяжелый моральный выбор, расставание с дорогим человеком или его смерть служат тому яркими примерами. Другими словами, когда обстоятельства заставляют человека посмотреть вокруг себя и в самого себя серьезно и внимательно, смотрящий как раз и оказывается в ситуации, когда ему едва ли не приходится совершить подлинный, то есть — самостоятельный акт мышления, поскольку чужие ответы на экзистенциальные вопросы не имеют ни силы, ни ценности.

*Всякая философская мысль является попыткой выразить как раз такой акт подлинного мышления.* В данном случае я имею в виду не только и не столько объемные и трудные для восприятия трактаты, сколько хочу утвердить связь между всякой попыткой серьезно отнестись к себе и миру и последующим стремлением зафиксировать эту

<sup>8</sup>Отдавая дань современному движению за признание животных мыслящими существами оговорюсь, что в настоящий момент мне представляется верным считать именно эту особенность свойственной только лишь человеку. Не исключено, что со временем положение дел изменится, но это не скажется на приводимых мной далее аргументах.

попытку. Таким образом, философская мысль — языковой слепок того, что по самой своей сути не должно поддаваться языковой фиксации. Кем и при каких обстоятельствах при этом рождена та или иная мысль не имеет при этом никакого значения. Важен сам факт ее рождения, поскольку мы имеем дело с «вечным возвращением» мыслей: они всегда одни и те же, поскольку ответы на вечные вопросы так же вечны, как и сами вопросы. Другое дело, что каждый, совершая подлинный акт мысли, тем самым присваивает такую философскую мысль себе. Она становится и *ego тоже*, хотя по большому счету, она ничья, что логически эквивалентно утверждению, что она — для всех.

*Подлинные акты мышления носят перформативный характер.* Это утверждение прямо вытекает из предыдущего. Е. Г. Драгалина-Черная так определяет перформативность:

С перформативной точки зрения любое доказательство есть демонстрация того, каким образом исполнение простых когнитивных актов делает возможным компетентное исполнение более сложного когнитивного акта, и оказывается переходом не от одних истинных высказываний к другим, а от одних обособленных действий к другим, получающим таким образом свою обоснованность (Драгалина-Черная, 2007: 176).

Итак, подлинное мышление — это процесс, самим фактом своего осуществления доказывающий свою возможность и свое наличие. Но — только пока этот процесс длится. Никакими словами<sup>9</sup> описать этот процесс достоверно нельзя, можно только пережить: «...мышление я могу в лучшем случае, если мне удастся, показать, а определить, сказать, что это такое, я не смогу, — можно показать в деле, если повезет», — говорит своим слушателям Мамардашвили (Мамардашвили, 2015: 54). То есть, нет никакой надежды, что мне или кому-либо другому удастся описать с помощью естественного языка описать, что представляет из себя подлинный акт мышления. Единственный способ — самостоятельно совершить такой акт — помыслить. Если только удалось, — нет никаких сомнений. А пока есть сомнения, — нет, все еще не удалось.

Теперь вернемся к вопросу, может ли сторонний наблюдатель зафиксировать состояние инсайта? Полагаю, что ответ должен быть утвердительным. Для того чтобы объяснение было полным, ненадолго вернемся

<sup>9</sup>Речь о словах естественного языка. Если бы мы нашли возможность создать специальный метаязык для естественного языка, на котором смогли бы описать, как в естественном языке рождается и живет подлинная мысль, проблема обоснования такой мысли была бы снята.

к примеру с мигренью. Допустим, человек сообщает, что у него чудовищно болит голова. Означает ли это, что у того, кому он это сообщает, есть безусловный резон прийти к убеждению, что говорящий на самом деле испытывает боль? Кажется, нет. У него есть основания сформировать уверенность, если он доверяет словам говорящего и кроме слов нет никаких других свидетельств в пользу реальности описываемой боли. При этом нам известно, что боль можно имитировать столь искусно, что имитацию будет невозможно отличить от настоящего состояния.

Здесь, как я думаю, кроется принципиальное отличие инсайта от иных ментальных состояний. Хотя у присутствующих при акте подлинного мышления нет никакого научного метода для проверки подлинности свершающегося перед ними акта, тем не менее человек, сам когда-либо переживавший инсайт, почти всегда в состоянии отличить имитацию от подлинного инсайта. В то же время, как уже было сказано выше, практически каждый человек хотя бы раз в жизни вынужденно оказывался в ситуации инсайта и знает не понаслышке, каково это — мыслить по-настоящему<sup>10</sup>.

Итак, мы можем заключить, что: (а) инсайт как особое состояние сознание существует и (б) не всякий наблюдатель способен обнаружить, что субъект находится в этом состоянии. Последнее, однако, не является проблемой: в конце концов, профессионально диагностировать мигрень может только квалифицированный специалист, но не профан.

Теперь посмотрим, как состояние инсайта согласуется с Тк. Согласуются ли данные, полученные во время инсайта, с положением дел в мире? Можно ли сослаться на инсайт как достаточное основание для формирования уверенности или даже убеждения? Будет ли такая ссылка моральной?

Вне всяких сомнений, субъективно инсайт переживается как яркое и впечатляющее событие, окрашивающее мир в новые, порой совершенно неожиданные, краски. Это означает, что на его основе может быть сформирована как минимум вера относительно некоторых событий в мире. Однако в моей трактовке инсайт — это подлинный акт мышления. Если бы с помощью некоторых ментальных актов получается лишь субъективная вера о том, как обстоят дела в мире, то, пожалуй, не стоило бы говорить о таких актах как *подлинных* актах мышления. Так

<sup>10</sup>Хорошим примером предъявления акта мышления являются лекции самого М. К. Мардашвили. А примером подделки — расхожее нелицеприятное мнение о философах как о пустомелях, просто красиво складывающих слова безо всякого смысла.

что принципиально важно установить, может ли инсайт дать знания о положении дел в мире? Я полагаю, что правильным должен быть ответ: *нет, инсайт не дает адекватных сведений о положении дел в мире, однако он дает их о мире как таковом, о бытии в целом.*

Чтобы пояснить свою мысль, приведу цитату из М. К. Мамардашвили: «...мы не пребываем все время в бытии, а лишь иногда прикасаемся к нему. К тому, что уже есть, неразрушимо, неподвижно, вечно...», поскольку «...в нашем естественном, природном режиме бытия или жизни мы не можем неопределенно долго или бесконечно долго удерживать мысль и быть в ней сосредоточенными» (Мамардашвили, 1997: 46). Каким образом нам удастся прикоснуться к неподвижному и вечному бытию? Тогда, когда мы подлинно мыслим, совершаем усилие, выбрасывающее нас за пределы вещного мира в область чистой мысли: в область, так хорошо описанную уже Протагором и Платоном. Таким образом, мы можем сказать, что ответ «нет» мы даем, если вопрос ставится о том, позволяет ли инсайт адекватно отразить материальный мир, но в то же время имеем право ответить «да», если речь идет об адекватном отражении трансцендентального, вечного бытия. Можно сказать и немного иначе: «нет», если вопрос о том, адекватно ли инсайт отражает положение дел в мире, но в то же время «да», если вопрос ставится об адекватном отражении мира *как целого*. Инсайт, следовательно, является способом достичь мета-, а не объектного знания о мире и бытии.

## V. КАНТ И ВЫВОДЫ

Говоря о возможности узнать нечто о трансцендентальном, И. Кант пишет следующее:

В трансцендентальном же применении разума мнение— это, конечно, слишком мало, но знание— слишком много. Поэтому в чисто спекулятивном смысле мы вообще не можем здесь высказывать суждения: субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим (Кант, Лосский, 1994: 481).

Я вполне разделяю здесь позицию Канта, хочу только обратить внимание на философскую систему, построенную самим Кантом, которая:

(а) построена, вне всякого сомнения, с помощью подлинных актов мышления; (б) сама содержит суждения о трансцендентальном<sup>11</sup>. Тогда что же имеет в виду Кант, когда говорит, что в области трансцендентального знание — это слишком много? Я полагаю, он имеет в виду, что нельзя поделиться самым *состоянием мысли*, и что любая попытка передать это состояние словами обречена на провал. Тем не менее, он, как и многие другие, пытается такую попытку совершить, поскольку за несовершенными словами все равно проглядывает отблеск исходного акта мысли, вечность заглядывает к нам через окошечко, и есть надежда, что «имеющий уши да услышит, имеющий глаза да увидит».

Исключить инсайт (подлинные акты мышления) из тех способов, которыми человек способен познавать, — значит искусственно ограничить область того, что человеку доступно, а, следовательно, и того, на что человек способен. Кажется, для этого нет никаких серьезных оснований. Об этом прекрасно сказал У. Джеймс:

Неужели простые внешние акты, изменения в распределении частиц материи (ибо они — именно это) могут быть высшим пунктом и последним словом сношений наших с природой вещей? Неужели они — тот результат, по отношению к которому наши познавательные способности, равняющие нас с Божеством, играют лишь служебную роль? При ближайшем рассмотрении мысль эта начинает казаться нелепой. Не все ли равно для природы вещей, откуда и куда передвигается та или иная частица материи, если эти передвижения не обогащают собою чудесный внутренний запас нашего сознания? (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 90).

Подводя итог, вернемся к [ТК], согласно которому, прежде чем принять некоторое суждение в качестве убеждения, требуется проверить его обоснованность с помощью аргументов, вынеся на суд других (квалифицированных) слушателей. Таким образом, настоящая статья как раз и выступает в качестве такой попытки. Удалась ли она, и, следовательно, морально ли опираться на суждения, полученные в результате инсайта, как на суждения, имеющие под собой не только субъективные, но и объективные достаточные основания для достижения знания о мире в целом, судить вам, уважаемые читатели.

<sup>11</sup> Например, приведенное выше утверждение о том, что в области трансцендентального нет знания, явно представляется Кантом как то, что нужно знать, а не то, во что следует верить.

## ЛИТЕРАТУРА

- Pereboom D.* Free Will, Agency, and Meaning in Life. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2014.
- Драгалкина-Черная Е. Г.* «Слово к внешнему» или «диалог с безумцем» : Логика и риторика «Прослогиона» // Модели рассуждения: логика и аргументация. — 2007. — Т. 1. — С. 168–177.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994.
- Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. — М. : Аграф, 1997.
- Мамардашвили М. К.* Беседы о мышлении. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2015.
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // The Ethics of Belief and Other Essays / ed. by T. Madigan. — Amherst (MA) : Prometheus, 1999. — P. 70–96.
- Double R.* The Non-Reality of Free Will. — Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Ekstrom L. W.* Free Will : A Philosophical Study. — Boulder (CO) : Westview Press, 2000.
- Levy N.* Hard Luck : How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility. — New York : Oxford University Press, 2011.
- Moral Responsibilities and Alternative Possibilities / ed. by D. Widerker, M. McKenna. — Aldershot : Ashgate, 2003.
- Nelkin D. K.* Making Sense of Freedom and Responsibility. — New York : Oxford University Press, 2011.
- Smilansky S.* Free Will and Illusion. — Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Vargas M.* Revisionism // Four Views on Free Will / ed. by J. M. Fischer [et al.]. — Malden (MA) : Blackwell Publishing, 2007. — P. 126–164.

---

Gorbatova, Yu. V. 2019. "Moral'no li ispol'zovat' insayt kak dostatochnoye osnovaniye dlya formirovaniya ubezhdeniya? [Is It Morally Good to Form a Belief Under Insight as Sufficient Evidence for Belief Formation?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (3), 129–145.

---

YULIYA GORBATOVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

IS IT MORALLY GOOD TO FORM A BELIEF  
UNDER INSIGHT AS SUFFICIENT EVIDENCE  
FOR BELIEF FORMATION?

**Abstract:** In this paper, the author studies the question of whether it is ethically and epistemically acceptable to recognize such a specific kind of "mental" state as insight as to the

basis for a reliable judgment. For these purposes, the author analyzes the term belief. She proposes to distinguish between confidence and conviction, and on the basis of this difference to determine opinion, faith, and knowledge, which is based on the idea of Immanuel Kant. Considering the “mental” states the following questions are discussed: (1) can it be objectively established whether the subject is in one or another “mental” state; (2) whether the subject cognizes the world adequately if he is going through some or another “mental” state. In order to test the introduced distinction’s efficiency, such “mental” states as migraine and hallucinations are considered. Finally, based on the introduced distinction between confidence and conviction, the concept insight (an act of genuine thinking) is investigated. As a final point, the author comes to the conclusion that insight is sufficient evidence for the knowledge of a special kind — metaknowledge about the world (transcendental knowledge).

**Keywords:** Evidentialism, Belief Formation, Insight, Kant, Mamardashvili.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2019-3-129-145.

#### REFERENCES

- Clifford, W. K. 1999. “The Ethics of Belief.” In *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. by T. Madigan, 70–96. Amherst (MA): Prometheus.
- Double, R. 1991. *The Non-Reality of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Dragalina-Chernaya, Ye. G. 2007. “‘Slovo k vnemlyushchemu’ ili ‘dialog s bezumtsem’ [‘Word to the Listener’ or ‘Dialogue with the Madman’]: Logika i ritorika ‘Prosligiona’ [Logic and Rhetoric of ‘Prosligion’]” [in Russian]. *Modeli rassuzhdeniya: logika i argumentatsiya* 1:168–177.
- Ekstrom, L. W. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder (CO): Westview Press.
- Kant, I. 1994. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Levy, N. 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Mamardashvili, M. K. 1997. *Lektsii po antichnoy filosofii [Lectures on Classical Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Mamardashvili, M. K. 2015. *Besedy o myshlenii [Discussions on Thinking]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nelkin, D. K. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, D. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life* [in Russian]. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Smilansky, S. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, M. 2007. “Revisionism.” In *Four Views on Free Will*, ed. by J. M. Fischer et al., 126–164. Malden (MA): Blackwell Publishing.
- Widerker, D., and M. McKenna, eds. 2003. *Moral Responsibilities and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate.

GUY AXTELL\*

## AN INDUCTIVE RISK ACCOUNT OF THE ETHICS OF BELIEF\*\*

**Abstract:** From what norms does the ethics of belief derive its virtues and vices, its permissions and censures? Since pragmatists understand epistemology as the theory of inquiry, the paper will try to explain what the aims and tasks are for an ethics of belief, or project of guidance, which best fits with this understanding of epistemology. It will support it with the work of William James and several contemporary pragmatists. This paper approaches the ethics of belief from a focus on responsible risk management, where doxastic responsibility is understood in terms of the degree of riskiness of agents' doxastic strategies, which is in turn most objectively measured through accordance or violation of inductive norms. Doxastic responsibility is attributable to agents on the basis of how epistemically risky was the process or strategies of inquiry salient in the etiology of their belief or in their maintenance of a belief already held. Treating the "doxastic strategies" of individual and collective agents as central to the projects of epistemic assessment results in a significantly different account than either the standard epistemological externalists focus on "processes" in the objectively reliable etiology of belief, or than the standard evidentialist focus on an agent's reflectively available "reasons" which lend the agent a certain kind of personal or subjective justification for her belief.

**Keywords:** Ethics of Belief, Epistemology of Disagreement, Inductive Risk, Risk Epistemology, Permissivism, W. James.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-146-171.

### 1. BRINGING RISK-MANAGEMENT FOR THE FORE: EPISTEMOLOGY AS THEORY OF INQUIRY

My approach to the ethics of belief from a focus on responsible risk management, where doxastic responsibility is understood in terms of the degree of the riskiness of agents' doxastic strategies, which is, in turn, most objectively measured through accordance or violation of inductive norms. With respect to beliefs, a person's rights and obligations, use deontological language, or virtues and vices, to use virtue theoretic language, are attributable to agents on the basis of how epistemically risky was the process or strategies of inquiry salient in the etiology of their belief or in the strategies by which they maintain or revise a belief already held.

\*Guy Axtell, PhD, Professor, Radford University, Virginia, gsaxtell@radford.edu.

\*\*© Guy Axtell. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

From what norms does the ethics of belief derive its virtues and vices, its permissions and censure? Since pragmatists understand epistemology as the theory of inquiry, the paper will try to explain what the aims and tasks are for the ethics of belief, or project of guidance, which best fits with this understanding of epistemology. And it will try to support it with the work of William James and several contemporary pragmatists. Making the “doxastic strategies” of individual and collective agents central to the project of epistemic assessment results in a significantly different account than either the standard epistemological externalists focus on “processes” in the objectively reliable etiology of belief, or than the standard evidentialist focus on an agent’s reflectively available “reasons” which lend the agent a certain kind of rationality, and subjective justification for her belief. This alternative would seem to require a more robust social epistemology than externalism or internalism, since strategies are valued as intelligent responses to problems for inquiry, and so focuses on agents’ actual, *intersubjective* practices in pursuit of epistemic ends of true belief, knowledge, and understanding. While that would be far too large a project for the present occasion, we can at least try to explain how these two kinds of normativity, the projects of present assessment (the state or propositional attitude has toward a target proposition, and the standing of that attitude as warranted or meeting conditions for knowledge, etc.) and forward-looking guidance (praise and censure, improvement, etc.), are related.

This paper will continue the development of the claims that an ethics of belief for the present age, and for the future, needs to be risk-aware. It will develop the claim that the defense of permissivism is mightily improved by incorporating a principled account of the *limits* of responsible faith ventures. But it will develop especially the further claim that these limits come into view when we attend to the doxastic strategies which agents employ, and to agents’ sensitivity or lack of sensitivity to the inductive risk they incur. This will show that the right to remain “steadfast” as the polar opposite of the equal-weight view is described as, is not the upshot of risk-aware permissivism, either. The defense of an agent’s intellectual right to a blanket steadfast response seems to be what phenomenological conservatism, like religious apologetics, aims for: a situation where the higher-order evidences of peer disagreement and even of bias-mirroring in the acquisitions of my beliefs, can be safely set aside and thereafter ignored. Attention to inductive risk, I hope to show, challenges this policy as well.

The next two sections discuss psychological work on narrative aspects of personal identity. Section 2 discusses how doxastic risk-taking is often

involved in the formation of identity. It finds much of this normal and healthy, but also motivates the need for risk-aware social epistemology, and therefore a permissivism able to offer a principled account of the limits of responsible faith ventures. Section 3 reviews and further develops my earlier argument (Axtell, 2011) that the evidentialist ethics of belief as articulated by Feldman and Conee has weak roots and sour fruits. It buttresses these claims by harnessing the work of Susanna Rinard and others on how pragmatic factors can serve as reasons for belief, and how we should understand the relationship between trait-dependent factors in the etiology of a belief — factors such as pragmatic reasons, temperament, emotion and affect — and epistemic normativity. Following this general ground clearing to make way for a more inquiry-focused foundation for the ethics of belief, sections 4–6 hone in on inductive risk, the risk of “getting it wrong” in an inductive context of inquiry. They describe some of the specific, empirically-informed markers / measures of inductive risk, and how they answer to our concern to determine limits to a person’s reasonableness in their doxastic ventures.

## 2. IDENTITY FORMATION AND THE EMBRACE OF RISK

The value of identity construction might function as a defense of an opportunistic approach to risk-taking. This view recognizes that the value of doxastic risk-taking for the individual is bound up with self-experimentation, autonomy, personal identity, and group identity. For the project of epistemic assessment (and the “project of analysis”), epistemic risk and epistemic luck are closely connected. But moral risk, which the broader literature on inductive risk in policymaking directly involves, is not so nearly synonymous with moral luck. What this means for my approach is that while it makes the doxastic strategies of individual and collective agents central to the projects *both* of epistemic assessment and of guidance, it does not make guidance mirror or follow from assessment nearly as closely as it does for these other approaches. Some agents’ beliefs or attitudes towards disagreeing may deserve censure for their riskiness, but especially in domains of controversial views, riskiness is not properly measured by the evidentialist notion of synchronic evidential fit, but rather by objective reliability or ability according to inductive norms. So, if indeed we want to make a fresh start we should avoid reducing the primarily diachronic norms that inform the ethics of belief from to the primarily synchronic norms that evidentialism touts; we must also avoid reducing guidance to staying in or returning to

synchronic rationality:  $S$  having no attitude towards a target proposition  $p$ , or just that attitude or level of credence “supported by  $S$  evidence at time  $t$ ”.

We should take note of two basic perspectives of risk, both one-sided, so ill-fit to rule alone. The one characterizes risk as an irresponsible choice; the other as an opportunity to be seized. The William Clifford—William James debate reflects this contrast to some degree, so one place to look for it is this classic debate over the merits of the evidentialist principle, and over which domains of discourse, all, none, or some, this principle should be conceded as being normative for. Clifford asserted a social-moral duty to honestly “earn” one’s right to their beliefs and / or credence, by pursuing rather than avoiding inquiry and evidence, and in attending to inquiry and evidence, by never believing anything more firmly than their present evidence logically supports. This principle exhibits a risk-averse attitude towards the beliefs and / or credences / acceptances to which one acquiesces: it sees doxastic irresponsibility as risk-taking, and as potential moral harm to others besides oneself who might be affected by it, and it makes no exceptions for domains where the censure is not equally fitting. James countered William Clifford’s moral evidentialism primarily by contrasting. He countered it with a private right of each individual to be a “chooser of their own risk”, at least with respect to their faith ventures or those worldview beliefs he described as fulfilling the conditions of a “genuine option”. It is true that “No man is an island”, but it is equally true that humans neither *do* nor to be reasonable always ought to “Wait for the bell” of logically sufficient evidence on all matters of philosophical or religious metaphysics that matter to them.

James conceded to Clifford that by and large we humans need caution in our doxastic strategies more than we need “courage”. The council of courage he concedes leads to much credulity, and it would be question-begging to treat “chooser of their *own* risk” (italics added) as undercutting the impact of our beliefs upon others, which was basic to how Clifford motivates moral evidentialist argument. In his famous early paper “The Will to Believe” which answers Clifford directly, James tried to properly circumscribe the Lockean-Humean norm of proportioning one’s beliefs to the evidence one has for it, by an exception case for choices that meet conditions of a “genuine option”. But this take of excusing conditions does not speak to dogmatism and fanaticism and the conflict and intolerance they breed, which were, of course, a shared concern of Locke, Hume, and Clifford. For this reason Jame’ early way of circumscribing this right to be chooser (or manager) of

risk through appeal to genuine options as exception cases, has not proved very convincing<sup>1</sup>.

In subsequent works, James does address credulity and intolerance, and in one of his last writing, “Faith and the Right to Believe”, James wrote much more directly that faith “must remain a practical and not a dogmatic attitude. It must go with toleration of other faiths, with the search for the most probable, and with the full consciousness of responsibilities and risks” (James, 1979: 13). This essay is still a robust defense of fideistic faith ventures and a criticism of both skeptical and religious evidentialism. But it offers a more agent-centered way of framing responsibilities, and a more balanced conception of personal intellectual right and “that spirit of inner freedom” with personal virtue and responsibility. Recent work on social us / them biases and on how we sometimes commit epistemic injustices towards others through the attitudes and beliefs we hold towards or about them only accentuates the need for such a properly qualified or circumscribed permissivist ethics of belief. Now more than ever we can see how agents are not always in the best position to judge their own rationality.

So, James’ psychological insights and his ethics of belief provide good resources for the development of permissivism in regard to religious and philosophical “over-beliefs”. In recent papers and in *Problems of Religious Luck: Assessing the Limits of Reasonable Religious Disagreement* (Axtell, 2019). I have tried to develop the resources in James for a robust permissivism, and for a Dialogue model of science and religion, in contrast to Independence and Conflict models that portray science and religion either as complete strangers, or as enemies<sup>2</sup> Permissivism recognizes that the sources of persistent diversity over what John Rawls (1995) referred to a comprehensive conception of the good, are plentiful and often unavoidable. They include symbolic aspects of cultural identity, conditions of robust

<sup>1</sup>See Henry Jackman commutativity for an argument that the exception case approach is inconsistent with and less strong than the more naturalized role with pragmatist philosophers ascribe to prudential reasoning within our cognitive economy (Jackman, 1999).

<sup>2</sup>I thank an anonymous Referee for suggesting clarification of the first draft’s thesis, and several further, more specific suggestions which I try to incorporate below. See Axtell, 2013 for an explication of James’ Dialogue model, and how it supports permissivism and “friendly” theist / atheist, etc. relations in contrast to polarized relations. At the outset of “Reflex Action and Theism” James proposes that “Among all the healthy symptoms that characterize this age, I know no sounder one than the eagerness which theologians show to assimilate results of science”. Interestingly, Nottelmann & Fessenbecker, 2019 seem to interpret Clifford as a critic of the Independence model, or at least Arnold’s version of it which describes religious language as morality touched with emotion.

evidential ambiguity, the role of temperament, will, values and practical reasons, and the need for inference to the best explanation (the holistic nature of the evidence for worldviews and ideologies), what the other “burdens of judgment”<sup>3</sup>. But I have also aimed for what I call *risk-aware* permissivism, or “permissivism with teeth”, to contrast its account of the epistemology of disagreement with that of toothless dogmatism or phenomenal conservatism. Recent work on social us / them biases and on how we sometimes commit epistemic injustices towards others through the attitudes and beliefs we hold towards or about them, only accentuates how proper caution and intellectual humility itself takes courage. The concern with hermeneutical and testimonial injustice does not come to an end because one’s attitudes or beliefs are claimed to have a religious or theological or scriptural sanction. The study of epistemic injustice must pierce the veil of insulation from criticism for beliefs which “mirror” known social biases, or show other markers of high inductive risk. If epistemic injustices can be committed by people taking attitudes that are sexist or racist, then it stands to reason that epistemic injustices can be committed by people taking attitudes that are theologically absolutist or who engage in polarized and polemical religious apologetics.

James famously held that a person’s “over-beliefs” guiding their practical judgments are the most interesting thing about a person, and that they embody the risks of different experiments of living. Jamesian meliorists might heartily agree with psychologists like Cynthia Lightfoot: “Risks are actively sought for their capacity to challenge, excite, and transform oneself and one’s relationships with others. In this regard, risks are speculative, experimental, and oriented toward some uncertain and wished-for future” (Lightfoot, 1997: 2,163)<sup>4</sup>. Psychological studies, especially those that notice the narrative dimensions of identity construction, support shared risk-taking as often promoting social bonding, and other healthy aspects of development. Kierkegaard could not agree more: “Without risk there is no faith”, Kierkegaard insists: “To venture causes anxiety, but not to venture is to lose one’s self [...] The most common form of despair is not being who you are”.

<sup>3</sup>I find it highly instructive that Rawls’ holism agrees both with James and with theologians like Basil Mitchell, but that in explaining when disagreement can be reasonable, evidentialists largely ignore holistic evaluation along with temperament’s influence.

<sup>4</sup>With more reference to James, Jennifer Welchman also writes in defense of an “ethics of self-experimentation” (Welchman, 2006)

The two basic attitudes towards risk-taking, as irresponsible choice and as seizing the opportunity, are more obvious when speaking of actions than of beliefs. But they do have application in regard to theoretical as well as practical judgment, which we can best see if we don't get too stuck on the concept of "belief", but consider it as standing in for a broader range of propositional attitudes or affirmations, especially in domains of controversial view: politics, religion, morals, and philosophy. Theologians who want to justify religions-specific "knowing" by faith, or to reduce faith to assent to a creed, and skeptical evidentialists like Feldman and Conee who endorse the "triad" model which reduces propositional attitudes to belief, disbelief, or suspension, each find a reason to reduce disagreement to dispute about belief. In both the religious and the skeptical case, disagreement now implies falsehood and the irrationality of someone (someone not me!). But epistemic assessment is not always about the *standings* (warranted, justified, etc.) of propositional attitudes assumed to be beliefs. The *states* themselves are attributed by assessors according to criteria, not just by what that agent or assessor wants to comfortably treat them as. An agent's mental state may exhibit tensions that suggest a self-deception on the part of the agent, or a sub-doxastic rather than doxastic state, or it may require refraining from ascribing *or* denying belief. If we recognize that our professed beliefs may be out of accord with our actions, or that there is a gulf between occurrent judgment and dispositional belief, then the attributional practices of epistemologists need to be sensitive to belief-behavior mismatches and to match in other ways their epistemology to the phenomena<sup>5</sup>.

Philosophers and social scientists have different kinds of interest in the concepts of risk. It seems to have an abundance of descriptive, explanatory, and normative roles to play in philosophy and science. For example, the riskiness of practical judgment, such as the decision to *x*, may be part of an attempt to objectively describe that judgment within the context in which agents individually or collectively make that decision. Riskiness now seen as an objective feature of an environment or domain, or as a characteristic of a choice to be made or a decision already made, might then also play a role in the explanation. The riskiness of a choice may be salient in explaining why the agent made it, or how she came to it. For instance, in *Rebel Without a Cause*, Jim (the James Dean character) and another young man decide to play chicken by racing their two cars to the sea cliff's edge. That "You've got to do something" is about all the explicit motivation it is given, but

<sup>5</sup>See Schwitzgebel, 2010, Leeuwen, 2017 for discussion.

the riskiness of the action and the social context of male rivalry and female admirers, pride, and boredom seem all to be salient to its explanation. Risk tolerance and pride are certainly among factors one might cite why these boys raced while others didn't, and for why Jim rolls out of his car to save his life, rather than simply breaking while there was still time. His rival's misjudging of risk is of course also salient in his subsequent death.

Now it is vitally important to properly distinguish descriptive or psychological questions from normative ones. For example, especially with beliefs in domains of controversial views — moral, philosophical, political — we recognize “conviction” and “certitude” as terms that may be descriptive of a person's psychological state, and we distinguish such convictions from “certainty” as a normative concept in the epistemic sense of drawing upon norms of evidence and inference, i. e. , the certainty of a proof in mathematics, or of an observable event in the world for which we have abundant and incontrovertible evidence. Risk and luck, closely connected concepts, play important roles in epistemic assessment. The norms of epistemic assessment address such things as whether an agent has grounds for her belief, and whether the reasons she has are the actual reasons for which she believes. They address problems of luckily true belief, and preclude beliefs that are only luckily true, in one or another sense of malign epistemic luck, from qualifying as instances of knowledge. They address problems that an agent's justification, or the etiology of her belief, is not “connected” in a normatively appropriate way, with the truth of that belief. Safety and ability conditions on knowing, for example, are some of the ways epistemologists have sought to expunge beliefs acquired in a lucky or risky way, from counting as instances of knowledge. Epistemic luck is for these reasons a prime topic in the project of analysis of knowledge. Risk is less often the invoked term, but is here taken as closely overlapping.

### 3. WEAK ROOTS AND SOUR FRUITS, REVISITED

In a chapter of Trent Dougherty's collection *Evidentialism and its Discontents* (Evidentialism and its Discontents, 2014), focusing on Feldman and Conee's articulation of evidentialism, I argued that their ethics of belief has “weak roots and sour fruits”. The weak roots involve the defense of RUT, the *Rational Uniqueness Thesis*, and what domains it might be normative for. Thomas Kelly has argued, I think persuasively, that those who appeal to the principle in discussing the epistemological significance of disagreement frequently equivocate between a stronger and weaker claim, between two kinds of epistemic “slack”, interpersonal and intrapersonal. Sliding

from the more moderate intrapersonal to the interpersonal gives RUT the appearance of being normative over peer disagreement. The stronger thesis needs to be made for evidentialism to enjoy the tight connection that they see between synchronic rationality and all-things-considered-guidance. But among Kelly's arguments for this is his construal of what is correct in the Jamesian view that belief does not have a single aim, truth, but rather a more pluralistic axiology where acquiring true beliefs and avoiding false ones are different epistemic values that potentially come apart. My own argument also focused on the inadequacy of the epistemic value monism or Feldman and Conee. I focused on their most explicit argument, where evidentialism as an ethics of belief is represented by this thesis (Conee & Feldman, 2004: 185, 258).

**O<sup>2</sup>** An agent ought to always have just exactly that attitude towards a proposition supported by his / her evidence at that particular moment.

The support for O<sup>2</sup> which they offer in their "Ethics of Belief" article and others is:

**V<sup>3</sup>** Being synchronically rational at every moment is uniformly what it is to constitute epistemic success and to maximize epistemic value.

Certainly an ethics of belief should issue guidance that isn't just for an ideal-qua-atemporal agent; there is a place for more and less ideal-agent norms, but should not treat the actual agent in such an idealized way that the agent's ecological rationality is ignored in the way I take it to be in his influential evidentialist account<sup>6</sup>. I think of an ethics of belief as all-things-considered guidance, but that is because I do not divide the diachronic and the pragmatic off from epistemology in the way that evidentialists do. So, discussing the relationship between epistemic assessment and guidance, as we are doing now, *is* an appropriate topic for us. To summarize the argument of Axtell (Axtell, 2011), V<sup>3</sup> is false, and so does not support O<sup>2</sup>. That is aimed to undercut the tight connection of RUT to the ethics of belief that obscures the centrality of diachronic norms. This criticism of the centrality of synchronic rationality to the ethics of belief applies whether one accepts their "Triad view" that there are only the three

<sup>6</sup>Sometimes contingency or variability arguments are described as arguments from *evidentially irrelevant causes of belief*, or simply as *debunking arguments*, on assumption that they threaten to explain the etiology of these beliefs in a way that has nothing to do with their likelihood of being true. I doubt this approach, since I doubt the rational-social dichotomy on which it is based.

propositional attitudes of belief, disbelief, or suspension, or whether one understood “attitude towards a proposition” in terms of credence and degrees of assent. In the same volume Keith DeRose challenges O<sup>2</sup> with cases he presents as counter-examples, including this case: Henry has evidence *e*, and *e* supports *p*, and he believes *p* based on *e*. But if he had inquired responsibly, he would have had *c* that supports not-*p*.

Why does the sense in which Henry ought to believe *p* counts as epistemic, while the sense in which Henry ought not to believe *p*, does not? I argued that V<sup>3</sup> is false by the epistemic value monism that it presupposes, and looking back at this argument I think that De Rose’s, Kelly’s and my own argument support each other’s rejection of the evidentialist’s reduction of epistemic obligation to synchronic evidential rationality<sup>7</sup>. We have discussed the close connection between taking an externalist turn in epistemology and allowing those diachronic considerations are epistemically relevant, rather than necessarily pragmatic-moral, as they are for the evidentialist. How can they not be when the etiology of belief is itself a diachronic affair? To look at reliable or unreliable etiology is the same time to look back on a process or strategy that culminates over time in the actual agent’s coming to hold a belief. In withholding epistemic status to diachronic concerns, evidentialists are only signaling that they have no way to integrate internalism and externalism. But this is due to inadequacies of their own approach.

But I also argued that synchronic rationality, as the focus of the *assessment* of the status of beliefs among internalist evidentialists, misses the externalist turn in epistemology and confuses its own project with the project of analysis. Really the evidentialist concern synchronic fit is a concern with a theory of rationality a kind of rationality that supplies personal, but not directly epistemic justification. There is a confounding of what are really two projects, and only on the basis of this conflation do Feldman and Connie evidentialism as an epistemological theory in the

<sup>7</sup>This extends to Jason Baehr’s article in the same collection, which also concerns the responsibility of the agent-inquirer, and the exclusion on it from epistemic relevance on the Feldman and Conee’s account (Baehr, 2011). On criticism of O<sub>2</sub>, thanks to Kraig Martin for sending me his 2011 conference paper, “Can Epistemic Obligation be reduced to Synchronic Evidential Justification?” Trent Dougherty’s exchanges with Martin and myself focus on this question, and on the claim that diachronic considerations are always moral-pragmatic and *not* epistemic. I call that one of the “dogmas” of internalist evidentialism, the other being that the ethics of belief issues guidance of the same synchronic sort. Pragmatists reject the rational-social dichotomy that informs this view, but through that rejection, the rational intelligibility of epistemic norms is actually greatly *improved*.

first place. Propositional and doxastic justification might be understood in different ways, but the externalist turn is a turn towards the reliable etiology of belief, and. So evidentialism has weak roots in this stronger sense as well, that the *ex-ante* approach that it takes by focusing on abstract propositions that might be held, rather than actually held beliefs and the processes or strategies that gave rise to them, makes their approach far less central to epistemic assessment than they have taken it to be<sup>8</sup>.

#### 4. AGAINST THE FACTS: DENYING PRAGMATIC FACTORS AS REASONS FOR BELIEF

Some evidentialists argue that if *permissivism* about evidence in any domain is possible, then non-evidential believing must be possible, yet it is not. Susanna Rinard and Miriam McCormick are contemporary pragmatists who argue that this *modus tollens* argument is unsound (Rinard, 2018a, McCormick, 2020). I agree with Rinard that people can believe for pragmatic reasons and that this assumption is crucial for properly distinguishing between and relating norms for guidance-giving and for epistemic assessment. Conscious non-evidential believing is not impossible; it happens all the time. I do not see how this is can be denied when (as I argue, every religious conception of faith has a fideistic minimum, and the more fideistic, the more that non-evidential belief is *prescribed*, and taken as paradigmatic of genuine religious faith. There are paradoxes in what I call “prescribed certitude” and of course in believing something as historical on a non-historical basis, but the impact of fideism needs acknowledging. But it is a difficult argument that faith-based belief is philosophically *incoherent*. Pragmatists want faith venturers and religious philosophers to acknowledge epistemic risk, not philosophers to treat self-consciously risky believing as impossible. Contrasting the evidentialist principle with the more pragmatism-friendly one, Rinard argues the norm of action / practical reasoning and of assertion having a relevantly similar structure, and so an “equal treatment” that acknowledges this resolves issues about the

<sup>8</sup>See Pritchard on the contours of a “two project” response to internalist evidentialism, and Richards Foley’s various papers critiquing the “Unfortunate Assumption” as one well-argued support of separating analysis of knowledge and the internalist theory of justified belief. The problems for RUT and for evidentialism as a theory of knowledge are worse when the further distinction between instrumentalist and intrinsicist defenses of evidentialism are added to discussion. Conee & Feldman, 2004 and others seem committed to an evidentialist principle being “truth’s own ethics” but this intrinsicist argument is again a hard one to make, and like Meylan, 2019 I do not think they make it.

relationship between ethics and epistemology, in ethics of belief. “Insofar as we have control over these beliefs (be it direct or indirect), *Equal Treatment* acknowledges the moral dimension as highly relevant to the question of what we should believe” (Rinard, 2019)<sup>9</sup>. This is not in tension with but supports an approach to normativity which builds off of her call for a more careful distinction between the “guidance-giving” and the “epistemic” senses of “should”. Rinard shows that “Evidentialism about the guidance-giving” *should* is incompatible with Equal Treatments<sup>10</sup>. She also develops advantages that *Equal Treatment* has over evidentialist alternatives, and develops an account on which non-evidential considerations sometimes serve as reasons for which one believes<sup>11</sup>.

Still another suggestion to counter tunnel-vision on synchronic evidential rationality would be to distinguish among epistemology’s first, second, and third-personal tasks, and then to use these distinctions to help us more carefully explain the relation between epistemic assessment (the project of analysis of normative standings of knowing, justification, etc.) and guidance (what the agent all things considered ought to do or not do in their inquiry when the standing of a belief is substandard, or when their belief about others may entail an epistemic injustice). What thus becomes clear is that the ethics of belief has less to do with the third and first personal norms that epistemic assessment or analysis of knowing draws upon, but much more to do with second-personal normativity.

Second personal normativity, largely ignored in the *ex-ante* approach where an individual agent, a proposition, and evidence bearing on that proposition are basically all that matter, becomes more relevant when we instead take an *ex-post* approach where actual belief, and then explore

<sup>9</sup>See also Gerken, 2017; McCormick, 2020; Rinard, 2018a,b. I would argue that Susan Haack’s “Overlap Model” (Haack, 1997) elaborating the best way to conceive the relationship between moral and epistemic factors in the ethics of belief is similar to Rinard’s, and a good approach for the kind of risk-aware permissivism I develop.

<sup>10</sup>“But,” she still asks, “what about evidentialism about the *epistemic* should—or, for that matter, other theses about the epistemic should?” (Rinard, 2019).

<sup>11</sup>“Some prominent evidentialists argue that practical considerations cannot be normative reasons for belief because they can’t be motivating reasons for belief. I propose a new strategy for the pragmatist [response to evidentialism]. This involves conceding that belief in the absence of evidence is impossible. We then argue that evidence can ... play a role in bringing about belief without being a motivating reason for belief, thereby leaving room for practical considerations to serve as motivating reasons. These arguments push the debate between the evidentialist and the pragmatist into new territory. It is no longer enough for an evidentialist to insist that belief is impossible without evidence” (ibid.).

its safe or unsafe etiology. Second personal normativity as it is discussed in metaethics concerns the intersubjective, rather than the subjective or the objective. It concerns the demands we make upon one another, how these demands get motivated, and how they are negotiated. These include demands for reasons-responsiveness, and people's commitment to abide by assertability conditions appropriate to the type of claim they make. *On my proposed picture, epistemic assessment is a matter of meeting certain third-personal constraints on the riskiness of their belief-forming cognitive strategy, and certain first-personal constraints as well. One first-personal constraint that most epistemologists would agree must be met for knowledge possession is the agent consciously "basing" of her belief on the good reasons that she has available to her. This is the internalist demand that an agent who knows that  $x$  does not just "have" sufficiently good epistemic reasons for some target proposition  $x$ , but that the agent's belief is based on those reasons. Recently, this has been articulated as a demand to preclude another malign form of epistemic luck, what Bondy and Pritchard term propositional epistemic luck (Bondy & Pritchard, 2018).<sup>12</sup>*

We have seen that following Feldman and Conee's  $V^3$  to their  $O^2$  conflates the ethics of belief with what the evidentialist takes as epistemic assessment, pragmatism and virtue epistemology do not have this problem. This of

<sup>12</sup>See also Pritchard, 2016. I take an initial foray into the impact of propositional religious luck on religious epistemics. If I believe that  $x$  and have sufficient reasons supporting  $x$  but base my belief not on them but for some reasons or out of some other irrelevant causal factors, what I believe, even though true, will not qualify as an instance of knowing. I will be deluded about my actual reasons for belief, or aware of them but not of their rational insufficiency to ground my belief. So, there seems to be a special connection between believing for pragmatic reasons and propositional luck I hope to explore in future papers, a connection especially problematic where agents convince themselves *post hoc* of the logical sufficiency of their evidences. The third-personal constraints on knowledge are seen in different ways, but basically refer us to an externalist condition (typically an aretaic and/or a modal safety condition), aimed at assuring the reliable etiology of the agent's belief. Staying with the language of epistemic luck, knowledge requires that the etiology of one's belief is not an etiology impacted by malign epistemic luck, as we find for instance, in Gettier cases: this externalist kind of malign luck is termed veritic luck in the literature. There is nothing new in the foregoing, which might just be taken as simply describing a "mixed" analysis of knowledge that has both an Internalist (doxastic justification condition or anti-propositional luck condition) and an externalist condition (a condition to preclude Gettierization). But perhaps it opens us up to see that epistemic assessment has little to do with second-personal constraints, while agent rationality and the ethics of belief draw far more heavily from it than they do from the first or third personal concerns. Axtell (Axtell, 2019), chapter 1 treats propositional religious luck as one of the six types in my taxonomy, and suggests why its recognition might have strong implications for religious epistemics.

course is why they *not only* have stronger epistemological roots but also better practical fruits: why they are able to as evidentialists are not to defend the possibility of reasonable disagreements, and to support Rawlsian reasonable pluralism.

What about modified versions of evidential such as Scott Aikin and Robert Talisse, or the principled agnosticism that J. Adam Carter argues for? The evidentialists who accept the obvious fact that we acquire our evidences chronologically, seem driven to “split the difference” with each new disagreeing agent one comes across. But this is a criticism of the literature on the equal weight view though and the evidentialism that motivates it, not on Aikin or Feldman specifically<sup>13</sup>. They have themselves been critical of the equal weight view, at least on my reading it’s not at all clear what positive alternative they offer, consistent with their view that the evidentialist principle should be normative over the ethics of belief<sup>14</sup>. One who rejects equal weight seems driven to the normativity of a commutativity of evidence principle, a principle which tells us that each piece is to be weighed equally, was given its proper due, irrespective of

<sup>13</sup>Interestingly, Aiken and Talisse have made an excellent critique of the equal weight view, leading to absurdities. The problem is that it’s not clear in their work what other alternatives there are consistent with their belief in the evidentialist principle as being normative over the ethics of belief. The alternative to recognizing the naturally heavier emphasis one puts on first—acquired evidence, is to accept an evidentialism rooted in something like the commutativity principle. I am sure this ideal agent principle has its uses in decision theory, but to have it be a source of blame I would argue again asks too much for the kind of doxastic responsibility that virtue requires. Even if one accepts commutativity as guiding evidential fit for the purposes of epistemic assessment, what comes out as fitting is whether an agent “should” believe to be synchronically rational will depend on further assumptions the attributor makes unless evidence is all of just the same kind. This clouds the picture for the reason that it brings us back to the need for holistic valuation, and not by the agent, but by the *attributor* of knowledge as well. But that holistic reasoning, the need for which arises for inquirers especially under conditions of local or chronic underdetermination, will necessarily bring temperament and legitimate practical interests back into the picture. And this is what, to protect the purity of epistemology, most evidentialists seem unwilling to abide. This is why often say that the issues of pragmatic encroachment are somewhat misstated. Often the deeper issue is *diachronic encroachment* on to an artificial purity where only synchronic evidential rationality is properly epistemic. But does Rawlsian religious pluralism accept “lawful and interminable inconsistency”, as the moral evidentialist Scott Aikin thinks is true of permissivist ethics of belief more generally? For discussion of this argument and response, see Axtell, 2019.

<sup>14</sup>Aiken (Aikin, 2014), Feldman and Conee seem to advocate the intrinsic in contrast to the instrumentalist account of the evidentialist principle’s normativity. See Anne Meylan (Meylan, 2019) for an argument that the view that believing in accordance with one’s evidence is intrinsically right is untenable.

the actual agent's actual earlier or later acquisition of those pieces. This I argue raises a different but equally absurdly high bar for reasonableness.

Finally, reasonable pluralism thought of as supported by this "diachronic turn" in the ethics of belief, may well be consistent with something like a Peircean eschatological convergence of views. The latter view is not obviously inconsistent with a rejection of the Uniqueness Thesis<sup>15</sup>. If this is correct, there needs to be nothing lawful or interminable about the kind of inconsistency pragmatism permits and accounts for. An initially robustly ambiguous evidential situation can also change in positive ways, reducing the underdetermination of our conflicting beliefs, and favoring one or the other of them, or some other previously un-envisioned belief instead of either. So, the "interminable" charge doesn't seem correct of the "lawful" (reasonable) disagreement which permissivism defends. And although the intellectualism of evidentialist internalism tries to cut off the influences of individual temperament and social milieu over our worldview beliefs, treating these as non-rational influences that might just be cast aside by agent's modeled as evidentialism models them, this seems misguided also. Due to our intellectual engagements with one another our temperaments themselves might also moderate, leading to convergence down the road will<sup>16</sup>.

Much has been written between synchronically-focused "equal-weight" and "dogmatic" responses to peer disagreement. Carter's controversial view agnosticism offers many improvements to the debate. Primarily, it recognizes as most evidentialists do not, the need to an epistemology of domains of controversial views apart from every day or straightforwardly empirical beliefs. While I admire his many valid criticisms of Feldman's assumptions, the normative upshot for J. Adam Carter in his "On Behalf of Controversial View Agnosticism" his controversial view agnosticism, is still a form of impermissivism. But principled agnosticism is equally as given to RUT and to a synchronic conception of guidance as is the "equal-weight" view. The "liveability" of either sort of guidance is challenged not just by religious philosophers but by secular ones like myself who find the idealized conception of mind and voluntarism presupposed in their guidance a legacy of internalism's truck with philosophical rationalism. Carter claims that the

<sup>15</sup>Thanks again to an anonymous Referee for suggesting this last response to the evidentialist and proponent of UT.

<sup>16</sup>Thanks to an anonymous referee for this suggestion. For a sharp rebuttal of evidentialism based on its ill-fit with the manner in which temperament deeply affects many beliefs associated with personal identity, see Kidd, 2013.

epistemological significance of disagreement is such that “we are rationally obligated to withhold judgment about a large portion of our beliefs in controversial subject areas, such as philosophy, religion, morality, and politics”. While he recognizes that a thorough-going agnostic suspension might be charged with “spinelessness”, and impracticability — the un-liveability objection — he qualifies Feldman and Conee’s evidentialism to acknowledge these concerns. Carter qualifies Feldman’s “tacit commitment to the Triad View, with its deontological categories of belief, suspension of belief, and disbelief”, by arguing that it “has the effect of artificially restricting the range of reasonable attitudes we might take up in controversial areas...” (15). The abandonment of this commitment opens up other possible sub-doxastic attitudes besides “suspension”. Carter expands the connotation of “agnosticism” to include the sub-doxastic attitude of “suspecting that”. By then introducing a right to “suspecting that” but not “believing that”, when conditions are right, Carter thinks he held onto the guiding principle of conformism while rendering it more “livable”. But the account remains impermissivist: there is still assumed a single right response to revealed peer disagreement among controversial views: agnosticism. The principled agnostic’s categories of doxastic attitudes are still essentially treated deontologically since they line up with epistemic duties or entitlements.

These are things denied by permissivists, who tend to favor assertability rather than propositionally-focused treatments of well-founded belief, or treatments which cohere better with the ecological rationality of agents, and the mixed valuative / epistemic character of controversial views. I argue that the what an inductive risk approach brings to the table to distinguish motivated from unmotivated etiological challenges, also shows how overgeneralized are the prescriptions that conformists and steadfasters each take to be the normative upshot of genuine peer disagreement. They accord well also with Susan Haack’s work of the ethics of belief developing the advantages of an “Overlap” model according to which there is, not an invariable correlation, but partial overlap, where positive / negative epistemic appraisal is associated with positive / negative ethical appraisals (129). Haack’s model allows her to identify the scope and proper limits of such doxastic responsibility by (a) restricting the domain in which instances of believing may be judged on ethical as well as epistemic grounds; by (b) distinguishing role-specific responsibilities from those that are more

generally appropriate; and by (c) identifying circumstances that serve to exonerate individuals from unfortunate epistemic failures<sup>17</sup>.

In this connection we might pause to note that there are some interpretations of Clifford's thought which puts him on the side of the Millian-Jamesian emphasis on character types, instead of opposed to it. This opens paths for mediation between Clifford and James, and more generally between impermissivism and permissivism in the ethics of belief. Nikolaj Nottelmann and Patrick Fessenbecker (2019) argue that "in Clifford's eyes the shipowner's relevant failure is not so much volitional as characterological" (Nottelmann & Fessenbecker, 2019: 3). Darwin was a strong influence for Clifford, and if we pay attention to his "implicit Darwinism" we find a considerably less voluntaristic Clifford than the shipowner case is usually taken to present. These authors, like myself, greatly prefer the Clifford who invite attribution theory, the Clifford who wrote that an agent's "mental character" determines his course of action, something that only requires "conscious consultation of [one's] past history"<sup>18</sup>. Whether of Clifford himself or of the ethics of belief debate, I would certainly endorse the author's proposal to dismiss the volitionist interpretation associated with the shipowner case, "replacing it with an attributionist interpretation more naturally covering his full range of salient cases"<sup>19</sup>.

We have explained why there is a need for a more principled and fine-grained application of bias studies to well-motivated etiological challenges. But what, more specifically, has inductive risk got to do with this? How do inductive norms and the study of the epistemic risk entailed by their violation help us to motivate the censure of an agent as unreasonable? We can now turn to these questions more directly.

<sup>17</sup>I here paraphrase R.A. Christian's (Christian, 2009: 468–469) useful elaboration of Haack, 1997.

<sup>18</sup>Clifford, *The Ethics of Belief*, 52, as discussed in Nottelmann & Fessenbecker, 2019.

<sup>19</sup>ibid.. These authors' ability to utilize Haack's mediating approach to the ethics of belief is most amenable conciliation. I argue that her "overlap" model offers the best account of the relationship between moral and epistemic concerns. I still see Clifford's "sole and supreme allegiance of conscience to the community" as unhelpful, a kind of social duty so strong as to be a kind of *dulce et decorum est*. While no moral duty could be as strong as Clifford, or the equal-weight view, or principled agnosticism demands, the moral approach to evidentialist constraints I do hold as far superior to that of Feldman and Conee's epistemological account, which purposely eschews moral evidentialism.

## 5. VIOLATIONS OF INDUCTIVE NORMS AS PROPER GROUNDS OF CENSURE

The project of guidance, we have said, is a quite different project than analysis of knowledge and shouldn't be confused with it. But guidance clearly does connect with censure, and when it does, its force is in the direction of humility or increased deference to higher-order evidence. But this can manifest in different ways, not just synchronically in a lowered degree of credence or a shift from belief to suspension of belief. It can manifest diachronically in habituating oneself to general virtues of doxastic responsibility, and in revising commitments so as to minimize or eliminate the manners in which one's faith ventures put other people at moral risk. These different ways of responding to strong etiological challenges to our beliefs are not incommensurable. Either is better than the "method of tenacity" and the "method of authority" that C. S. Peirce found so prevalent in our all-too-human ways of settling belief. But given how unsettling the preference of many philosophers for principled agnosticism may be for testimonial faith traditions, and the important positive connections between risk-taking and identity, permissivists should likely set themselves apart by allowing for guidance that make demands less drastic, and more focused on forward-looking inquiry. We have to start with where we are and learn to recognize and resist biases; no one can simply put them aside and then recalculate the weight of evidence as an ideal agent for whom the temporal order of an agent's coming to hold evidence bearing on a belief is completely discounted<sup>20</sup>. Nothing could be further from the psychological truth for human beings, whose "nurtured" beliefs coming to them from an early age and make up a large part of their developing identity.

Belief revision and responses to higher-order evidence are perhaps the more direct focus of the ethics of belief than belief acquisition, at least where agents appear to have more control over revising their beliefs than over how they originally come to hold them. This seems to be the case with culturally nurtured beliefs in particular. That we hold a belief seems often as something we can't help doing, and James affirms this through the often-unconscious influence of our willing nature. Cooler reflection and revision often only comes later, and philosophers such as Socrates and Descartes and many others bid us at least once in life to take an inventory

<sup>20</sup>Evidentialism and its thesis O<sup>2</sup> are committed to the Principle of Commutativity, where the order of the acquisition of evidence should be irrelevant to its weight in a person's deliberations. For a discussion of the commutativity principle, see Georgi Gardner (Gardiner, 2014).

of the beliefs we acquired at an earlier age, and then methodically to decide which of these are worth continuing to hold, and why. What James affirms of theistic belief's origins for most people in "Reflex Action and Theism" are elaborated in the class notes of a noted student of James, W. E. B. Du Bois: "Man spontaneously believes and spontaneously acts. But as acts and beliefs multiply, they grow inconsistent. To escape *bellum omnium contra omnes*, reasonable principles, fit for all to agree upon, must be sought"<sup>21</sup>. As we have seen, a broad way to describe the substance of the reasonable principles James says are needed is in connection with the Rawlsian "burdens of judgment" that undergird what he terms *reasonable pluralism*. But a more specific way to describe them is as principles that support inductive norms and at the same time censure counter-inductive thinking, or the self-exemption of oneself or ingroup from attributions one applies to others. We turn to this directly in the final section.

## 6. INDUCTIVE RISK AND ITS MANY MARKERS

To begin, let me offer definitions for some terms which are central to the account. Then we can describe how they differently inform epistemology and the ethics of belief.

- ◇ *Inductive risk*: the risk of "getting it wrong" in an inductive context of inquiry.
- ◇ *Inductive context of inquiry*: any context of inquiry dependent upon reasoning by analogy, generalization or applied generalization, or cause-and-effect.
- ◇ *Counter-inductive thinking*: *counter-induction is a strategy that whether self-consciously or not reverses the normal logic of induction. As such it should be distinguished from merely weak inductive reasoning and seen instead as thinking or belief uptake that carry especially high inductive risk.*
- ◇ *Aetiological symmetries*: naturalistically salient factors in belief-formation that are similar for people across time and culture; for example, the "proximate" causes of early childhood education are often salient in development of a religious identity / affiliation irrespective of the particular religion or sect.

<sup>21</sup>I have been unable to track reference for this quotation, but thank an anonymous reviewer for suggesting the relevance of this passage to my own argument that to locate and articulate such common, reasonable principles, we should go beyond Rawls' "burdens" to markers of inductive riskiness in the etiology of belief or the rhetorical defense of held beliefs.

- ◇ *Bias mirroring*: the agent ascribes praise or blame, virtue or vice, etc. to others in ways that “mirror” known personal biases such as confirmation bias, or known social, us-them biases. That these ascriptions find support in the scripture, tradition, or other perceived religious authority are set aside in order to focus on the formal features of the agent’s manner of making attributions about persons.

When we attribute traits to others, the attributions we make depend upon the drawing and applying of generalizations, the drawing of analogies and disanalogies, and the drawing of causes from perceived effects, and predicted outcomes or consequences from perceived causes. When trait-attributions are given theological backing, the emphasis is typically on the uniqueness of the “true” religion vis-à-vis all the remaining religions. From an epistemological perspective, however, the relevance of proximate, naturalistically-accessible causes of belief, such as early childhood exposure to and submersion in one particular faith tradition (typically that of one’s family or broader culture) cannot be easily dismissed in favor of theological, “final cause” explanations for having come into just the beliefs that one has. A strong “etiological challenge” to the well-foundedness of belief does not come merely from the belief’s apparent contingency upon the agent’s epistemic location (i. e., their family, culture, or time in history). On the present account, etiological challenges gain strength from particular markers of inductive riskiness. Many of these markers focus on the individual, but some draw attention to how strongly fideistic is the model of faith which the agent is appropriating in their way of dealing with evidence, and with the broader relationship between reason and faith.

The inductive risk account tells us that additional markers of risk beyond the contingency of beliefs on the agent’s epistemic location will motivate a stronger etiological challenge. Clifford and James both seem to have recognized that when matters are deeply underdetermined by evidence, one’s coming to belief is typically *overdetermined* by trait-dependent factors. They differed mainly in their assessment of the “right” to such temperamentally-guided beliefs. While attribution theory in psychology meshes well with these points that Clifford and James share, contemporary epistemology of disagreement and contemporary epistemology of testimony seem to me to ignore the study of trait-dependent belief in favor of some “universal” prescription, whether conformist or steadfast.

By contrast, the inductive risk account rejects overgeneralized guidance, formulated these “oughts” and “ought nots” only for individuals and on the basis of finding evidence of trait-dependent factors in the etiology of belief,

evidence of rhetorical as opposed to robust (well-motivated) vice-charging, etc<sup>22</sup>. Attribution theory makes central the connections between chronic evidential underdetermination in domains of controversial views and the trait-dependent overdetermination of belief in adopted faith ventures. The study of trait-dependence is vital to the epistemology of controversial views, since it appears to be indicative of the overdetermination of belief by temperamental factors. Pairing underdetermination concerns with the empirically-informed study of the marks of temperamentally “overdetermined” judgments on the parts of agents, puts us in better stead. This pairing allows us to see that where there is etiological symmetry (meaning that people acquire their beliefs in much the same way similar strategies or environmental factors functioning as proximate causes of belief), yet substantial contrariety or disagreement in the content of these agents’ beliefs, etiological challenges to their well-foundedness gain in strength.

Relatedly, the inductive risk account does a good job of explaining how and why *self-same* doxastic strategies (etiological symmetries) predictably give rise to *contrary* belief systems in testimonial faith traditions. This I term *symmetrical contrariety*, using the polarized and polemical apologetics of religious fundamentalists as the prime example and target of my normative critique. But more generally, the inductive risk account works like this: The reliable etiology of belief is shown especially suspect and the agents open to censure (both normative claims) when the belief can be shown *descriptively* (a) to result from counter-inductive thinking on the part of the agent (the agent makes their own case an exemption from a pattern recognized as applying to others), and (b) to mirror the kinds of judgments that biased individuals *would* make.

*Problems of Religious Luck* (Axtell, 2019) develops specific, an inductive risk-based challenge to the reasonableness of religious exclusivist (a) conceptions of faith and (b) responses to religious multiplicity. The adherent of exclusivist religious faith, I argue, suspends inductive norms, or norms that govern strong and cogent analogical reasoning, cause-effect reasoning, or generalization / applied generalization. The moral and epistemic risk of suspending inductive norms as tied to exclusivist responses to religious multiplicity, and to asymmetric religious trait-attributions between religious insiders and outsiders.

This specific criticism need not be repeated here, but the riskiness of ascribing traits to group insiders and outsiders in sharply asymmetric fashion

<sup>22</sup>On distinguishing robust from rhetorical vice-charging, see Kidd, 2016.

can be brought into view by several thought experiments developed in the book. First, though, the skeptical force of inductive risk is compounded when, remaining neutral to the agent's high theological explanation for the difference in truth-status, we find that the proximate causes of belief are actually pretty symmetrical in the case of the home religion affirmed as true and the alien religions treated as false. That God "made it so" that the attributed asymmetries obtain between in-group and outgroup, as a faith-based assumption, is now directly confronted by markers of bias and inductive risk.

In order to make the confrontation of fideistic faith with the evidence of social psychology and inductive norms more salient for individuals, I develop a number of thought experiments. In religious belief uptake, counter-inductive thinking is often the result of: (a) Self / ingroup assumption that "the pattern stops here" in their own case, and thus of exceptionalism with regard to the truth or religious value of the home religion; or (b) implicit rejection of any inductive pattern or etiological symmetries between proponents of testimonial faith traditions one needs to take account of. So, the thought experiments are ones that prime things like bias mirroring, or contingency anxiety. What would a person given to my-side bias, or us-them bias, judge, and how different is this from the religious differences you are attributing? What would you believe about the religious system of belief you have, if you were born into a *different* religious community? In thought experiments, such as these the respondent may find cause to take disagreement more seriously than they previously had, leading to greater intellectual humility and open-mindedness about religious aliens. Even if not, the focus on inductive risk leads into a dilemma that forces one of two responses that can then be pursued in dialogue: The response that apparent aetiological symmetries between home and alien religious systems of belief are genuine but *unimportant*; and the response that one's own beliefs were acquired by an altogether unique process, so that the purported etiological symmetries are misleading / false. Neither response is likely to prove very successful; the reasons for this should be apparent: both involve the agent only in further fideistic circularity. The suspension of inductive norms is made apparent in such thought experiments, and the violation of norms has a strong connection to criticism. A tight connection between norm violation and the appropriateness of censure indeed seems apparent in all normative practices. A tight connection between norm violation and the appropriateness of censure (criticism) indeed seems apparent in all normative practices. Still, as permissivists who grant others a good

deal of “epistemic slack”, we should be careful about the sense or senses of responsibility we attribute to agents. And we should try to be clear to distinguish the kind of criticism and censure that inductively-risky belief invite, and “blame” in some sense moral or epistemic. Many of the more contentious claims over the epistemic irrationality which follows from the “prescribed certainty” of fideistic belief may by this latter distinction be put aside. Still, as permissivists who grant our peers a decent amount of “epistemic slack”, especially as this is in respect to faith ventures which they consider valuable for their personal perfection. We let them be choosers of the risk insofar as it is free from hermeneutic or epistemic injustice. This reflects common ground between “friendly” theists and atheists who can each agree with Jefferson (himself echoing the early Church father Tertullian) that “But it *does me no injury* for my neighbour to say there are twenty gods or *no god*. It neither picks my pocket nor breaks my leg”.

Of course, mirroring personal or social biases, committing rhetorical fallacies, “disowning” beliefs which have no different proximate causes than contrary beliefs one’s peers, unsafe and / or insensitive belief in the sense in which they are discussed in epistemology, rhetorical vice charging, and asymmetric moral or religious trait ascriptions lacking principled support, are always grounds for censure. Inductive risk account doesn’t cut it slack there; it doesn’t exempt unsafe and / or insensitive beliefs from criticism. Rather, not all rational criticism or censure is “blame”. The point is that we should be careful about the specific sense or senses of responsibility we attribute to agents, and the different kinds of censure that might go with each. The modal insensitivity of many of our controversial views is a challenge to all of us, not some of us, and if the dialogue between theologians, philosophers, and psychologists is to find common ground in the study of inductive risk, all parties must agree that inductively risky belief invites scrutiny, since it is always directly relevant to what makes for genuinely strong etiological challenges. But this sense of censure has more to do with assessment of the state or standing of an agent’s belief.

The position I have sketched out in this paper still seems neutral to many debates on blame and blameworthiness. Many of the more contentious claims of “epistemic irrationality” are made against adherents of conceptions of religious faith which identify faith with “evidentially underdetermined historicity” of Biblical miracles, and with “prescribed certainty” in these or other tenets of a creed. Certainly, I find such a conception of faith epistemologically paradoxical. But I am with Kierkegaard, James, and

many others who would highlight the existential risks we all take in domains of controversial views. I do not set “religion” or religious assertion apart but only seek to understand why and how *strong* fideism plies on counter-inductive thinking, and how violation of inductive norms relates to assessment on the one hand, and guidance on the other.

## REFERENCES

- Aikin, S. 2014. *Evidentialism and the Will to Believe*. London: Bloomsbury Academic.
- Axtell, G. 2011. “From Internalist Evidentialism to Virtue Responsibilism.” In Dougherty 2011, 71–87.
- . 2013. “Possibility and Permission? Intellectual Character, Inquiry, and the Ethics of Belief.” In *William James on Religion*, ed. by H. Rydenfelt and S. Pihlstrom, 165–198. London and New York: Palgrave Macmillan.
- . 2019. *Problems of Religious Luck: Assessing the Limits of Reasonable Religious Disagreement*. Lanham: Lexington Books.
- Baehr, J. 2011. “Evidentialism, Vice, and Virtue.” In Dougherty 2011, 88–102.
- Bondy, P., and D. Pritchard. 2018. “Propositional Epistemic Luck, Epistemic Risk, and Epistemic Justification.” *Synthese* 195 (9): 3811–3820.
- Christian, R. A. 2009. “Restricting the Scope of the Ethics of Belief: Haack’s Alternative to Clifford and James.” *Journal of the American Academy of Religion* 77 (3): 461–493.
- Conee, E., and R. Feldman. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Dougherty, T., ed. 2014. *Evidentialism and its Discontents*. Oxford: Oxford University Press.
- Gardiner, G. 2014. “The Commutativity of Evidence: A Problem for Conciliatory Views of Peer Disagreement.” *Episteme* 11 (1): 83–95.
- Gerken, M. 2017. *Folk Epistemology: How We Think and Talk about Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Haack, S. 1997. “‘The Ethics of Belief’ Reconsidered.” In *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. by L. Hahn, 129–144. Chicago and La Salle (IL): Open Court.
- Jackman, H. 1999. “Prudential Arguments, Naturalized Epistemology, and the Will to Believe.” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* xxxv (1): 1–37.
- James, W. 1979. *Some Problems of Philosophy*. With an intro. by P. H. Hare. With a forew. by F. Burkhardt. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kidd, I. J. 2013. “A Phenomenological Challenge to ‘Enlightened Secularism’.” *Religious Studies* 49 (3): 377–398.
- . 2016. “Charging Others with Epistemic Vice.” *The Monist* 99 (3): 181–197.
- Leeuwen, N. V. 2017. “Do Religious ‘Beliefs’ Respond to Evidence?” *Philosophical Explorations* 20 (1): 52–72.
- Lightfoot, C. 1997. *The Culture of Adolescent Risk-Taking*. NY: Guilford Press.

- McCormick, M. 2020. "Can Beliefs be based on Practical Reasons?" In *Well Founded Belief : New Essays on the Epistemic Basing Relation*, ed. by P. Bondy and J. A. Carter. London: Routledge.
- Meylan, A. 2019. "The Normative Ground of the Evidential Ought." Accessed Sept. 23. [https://www.academia.edu/40137383/The\\_normative\\_ground\\_of\\_the\\_evidential\\_ought](https://www.academia.edu/40137383/The_normative_ground_of_the_evidential_ought).
- Nottelmann, N., and P. Fessenbecker. 2019. "Honesty and Inquiry: W. K. Clifford's Ethics of Belief." Taylor & Francis Online. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2019.1655389?journalCode=rbjh20>.
- Pritchard, D. 2016. "Epistemic Risk." *The Journal of Philosophy* 113 (11): 550–571.
- Rinard, S. 2018a. "Believing for Practical Reasons." Accessed Sept. 23, 2019. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/nous.12253>.
- . 2018b. "Pragmatic Skepticism." Accessed Sept. 23, 2019. <https://philpapers.org/rec/RINPS>.
- . 2019. "Equal Treatment for Belief." *Philosophical Studies* 176 (7): 1923–1950.
- Schwitzgebel, E. 2010. "Acting Contrary to Our Professed Beliefs." *Pacific Philosophical Quarterly* 91:531–553.
- Welchman, J. 2006. "William James's 'The Will to Believe' and the Ethics of Self-Experimentation'." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 42 (2): 229–241.

---

Axtell G. [Акстелль Г.] An Inductive Risk Account of the Ethics of Belief [Индуктивное исчисление рисков в этике убеждения] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. III, № 3. — С. 146–171.

---

ГАЙ АКСТЕЛЛЬ  
PhD, ПРОФЕССОР, УНИВЕРСИТЕТ РАДФОРДА (ВИРДЖИНИЯ, США)

## ИНДУКТИВНОЕ ИСЧИСЛЕНИЕ РИСКОВ В ЭТИКЕ УБЕЖДЕНИЯ

**Аннотация:** Из каких норм этика веры выводит ее добродетели и пороки, дозволения и запреты? Поскольку прагматисты понимают эпистемологию как теорию исследования, в статье будет предпринята попытка объяснить, каковы цели и задачи этики убеждения, или т. н. «руководства», которое наилучшим образом соответствует этому пониманию эпистемологии. Я подкреплю этот тезис ссылками на работы Уильяма Джеймса и некоторых современных прагматистов. В данной статье этика убеждения рассматривается в контексте ответственности управления рисками, где под докстастической ответственностью понимается степень рискованности докстастических стратегий агентов, которая, в свою очередь, наиболее объективно измеряется через соблюдение или несоблюдение индуктивных норм. Докстастическая ответственность приписывается агентам на основе того, насколько эпистемически рискованным был процесс или стратегии исследования, существенные этиологии их убеждений или поддержания уже имеющихся. Рассмотрение «докстастических стратегий» индивидуальных и коллективных агентов в качестве

центральных для проектов эпистемической оценки приводит к совершенно иному их объяснению, чем и стандартный эпистемологический агент на «процессе» объективно достоверной этиологии веры, и стандартный эвиденциалистский акцент на рефлексивно доступных «причинах» действия агента, дающих ему определенный тип обоснования его убеждения, личный / субъективный.

**Ключевые слова:** У. Джеймс, этика убеждения, эпистемология несогласия, индуктивный риск, эпистемология риска, вседозволенность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-146-171.

ПАВЕЛ БУТАКОВ\*

## ПОЧЕМУ ЭВИДЕНЦИАЛИСТЫ ДОЛЖНЫ ВЕРИТЬ ОБЕЩАНИЯМ\*\*

**Аннотация:** Традиционно эвиденциализм принято рассматривать как позицию, не поддающуюся социальным условиям. Тем не менее, обещания, которые являются социальной конвенцией, оказываются способными влиять на мнение эвиденциалистов. Я утверждаю, что эвиденциалистская этика веры вынуждает своих последователей всегда верить всем обещаниям, поскольку любое обещание всегда имеет достаточное подтверждение. Чтобы связать этику веры и эвиденциализм, я принимаю несколько эпистемологических допущений. Во-первых, я признаю двойственность понятия веры и разделяю его на две разные пропозициональные установки: категорическую, которую я называю мнением, и количественную, которую называю уверенностью. Во-вторых, я принимаю позицию докстического волюнтаризма относительно мнения и докстического инволюнтаризма относительно уверенности. Мнение может иметь лишь утвердительное или отрицательное значение, и субъект способен свободно выбирать любое из них. Уверенность может иметь любые значения от 0 до 1 и формируется независимо от воли субъекта под влиянием имеющегося подтверждения. Эвиденциалистская этика веры трактуется как требование выбирать утвердительное мнение при высоком значении уверенности и отрицательное мнение при низком. Мой основной аргумент в защиту того, что эвиденциализм вынуждает верить любым обещаниям, держится на двух посылах. Согласно первой посылке, принятие обещания рождает большую уверенность в его исполнении. Эта посылка обосновывается тем, что в обществе принято исполнять обещания, что нарушение обещания считается моральным преступлением, и что сам акт обещания свидетельствует о серьезности намерений обещающего. Вторая посылка утверждает, что никакие доводы не могут понизить уверенность в исполнении обещания. Это следует из того, что любой потенциальный контрдовод будет не опровержением пропозиционального содержания уверенности в исполнении обещания, а лишь подтверждением ошибочности признания обещанием того, что обещанием не является.

**Ключевые слова:** эвиденциализм, этика веры, обещания, подтверждение, вера, мнение, докстический волюнтаризм, докстический инволюнтаризм.

DOI: 10.1723/2587-8719-2019-3-172-200.

### ВВЕДЕНИЕ

Мой основной тезис очень прост: эвиденциализм обязывает верить обещаниям. При этом я имею в виду традиционный строгий эвиденциализм,

\*Бутаков Павел Анатольевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), pavelbutakov@academ.org.

\*\*© Бутаков, П. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

то есть, позицию, согласно которой всякая вера должна основываться только на имеющемся подтверждении и должна быть соразмерна ему<sup>1</sup>. Если перефразировать классическую, клиффордскую, формулировку эвиденциалистской этики веры и принять, что «никто нигде и никогда не должен верить во что бы то ни было при недостаточном подтверждении» (Clifford, 1877: 295), то суть моих рассуждений можно подытожить так: *все, везде и всегда должны верить обещаниям, поскольку вера обещанию всегда имеет достаточное подтверждение.*

Для тех, кто привык к англоязычной эпистемологической терминологии, сразу же уточню, что слово «подтверждение» здесь обозначает «evidence». «Подтверждение» — это собирательное понятие, которое обозначает обобщенный набор всех доступных доводов «за» и «против», как эмпирических, так и априорных. Поэтому «достаточное» подтверждение — это то, в котором доводы «за» имеют больший вес, чем доводы «против», а «недостаточное» — где их вес примерно одинаков или же доводы «за» проигрывают. Соответственно, согласно эвиденциализму, вера считается оправданной только при наличии достаточного подтверждения, а если имеющегося подтверждения недостаточно, то такая вера будет неприемлемой.

Мой основной аргумент будет выглядеть примерно так:

- ◇ сам акт обещания является весомым доводом «за» (1-я посылка);
- ◇ весомых доводов «против» нет и не может быть (2-я посылка);
- ◇ следовательно, общий вес доводов «за» всегда больше, чем доводов «против»;
- ◇ следовательно, вера обещанию всегда имеет достаточное подтверждение;
- ◇ следовательно, эвиденциалисты всегда должны верить обещаниям.

Обсуждение данного аргумента является центральным содержанием моей статьи. Но это обсуждение будет приведено только в разделе 4, а до этого нам нужно будет определиться с точным значением ключевых понятий: обещание, вера, и вера обещанию. Поэтому прежде чем заняться самим аргументом, необходимо сначала привести три вспомогательных раздела: 1. Необходимые условия обещания; 2. Структура веры и связь веры с подтверждением; и 3. Устройство веры обещанию. После этого будет основной, 4-й раздел, где я постараюсь изложить свой аргумент более обстоятельно и защитить его ключевые посылки.

<sup>1</sup>См., напр., Дж. Локк, *Опыт о человеческом разумении* IV.16.1, IV.17.24; Д. Юм, *Исследование о человеческом познании* X.1.87; Clifford, 1877.

Цель моих рассуждений — доказать, что с точки зрения эвиденциализма вера обещаниям всегда является рациональной. Если же кто-то из читателей сочтет сами рассуждения корректными, но вера любым обещаниям все равно будет казаться ему неправильной и нерациональной, то это вполне может служить свидетельством о том, что он просто не разделяет позицию строгого эвиденциализма<sup>2</sup>.

### 1. НЕОБХОДИМЫЕ УСЛОВИЯ ОБЕЩАНИЯ

Определимся с тем, что следует считать обещанием, а что нет. Очевидно, что далеко не всякое изречение, имеющее форму обещания и даже использующее такие слова как «обещаю» или «даю слово», на деле является таковым. К ненастоящим, например, относятся шуточные или нелепые обещания, а также те, что произносят невменяемые люди или актеры в театре. Для того чтобы перформативный речевой акт был воспринят как подлинное обещание, необходимо, чтобы этот акт соответствовал ряду критериев. Я буду следовать тому подходу, согласно которому обещания как иллокутивные акты имеют конвенциональную природу (Austin, 1962: 102)<sup>3</sup>, а их верификация — это задача слушающего, а не говорящего: «роль слушающего [...] распознать, что данное изречение подпадает под определенную конвенцию» (Bach & Harnish, 1979: 117). Другими словами, нас не столько интересует намерение обещающего, сколько оценка происходящего адресатом обещания. В конце концов, предметом нашего исследования является вера адресата, поэтому все внимание будет уделяться именно ему.

Итак, нам необходимо выявить те условия, опираясь на которые адресат сможет определить, какое изречение следует считать обещанием. Далее я перечислю критерии подлинного обещания, которые нам понадобятся в дальнейшем. Возможно, что этот список критериев будет неполным, но для целей данной статьи их будет вполне достаточно.

<sup>2</sup>Рассмотрение более «мягких» версий эвиденциализма, а также других подходов к эпистемической нормативности (*virtue epistemology, knowledge first*, и т. д.) не входит в мою задачу. Я полагаю, что с точки зрения этих подходов вера обещаниям далеко не всегда будет рациональной.

<sup>3</sup>Если, вопреки мнению Дж. Л. Остина, рассматривать обещания не как иллокутивные, а как перлокутивные акты, то моя задача была бы проще, так как вера обещанию уже была бы заложена в само его определение. Однако я не буду использовать этот подход, поскольку, во-первых, я с ним не согласен, и, во-вторых, чтобы связать его с эвиденциализмом мне потребовалась бы принципиально иная эпистемологическая схема.

При этом я полагаю, что перечисленные критерии являются универсальными и парадигматическими, т. е. соответствуют общепринятым представлениям о том, каким должно быть правильное обещание.

*1.1. Социальная обусловленность обещания.* Обещания являются важной частью социального взаимодействия, и поэтому для них установлены вполне четкие и общеизвестные нормы и процедуры. Согласно этим нормам, обещания следует принимать только от полноценных участников социальных отношений, находящихся в трезвом уме и твердой памяти, способных осознавать всю степень принимаемой ответственности. Всевозможные «обещания», которые произносятся асоциальными или социально неполноценными людьми (например, умственно недееспособными или детьми), не расцениваются как действительные обещания. Вдобавок, во избежание недоразумений в обществе установлены вполне четкие процедурные формы, которые нацелены на то, чтобы исключить из сферы обещаний всякие нечаянные, неподразумеваемые и неосознанные изречения. Если процедура соблюдена неточно, то обычно принято переспрашивать: «Ты точно обещаешь это сделать?», пока не останется никаких сомнений в том, что дано настоящее обещание. Таким образом, обещание считается действительным, только если его дает полноценный и вменяемый член общества, следуя общепринятым процедурам.

Следует также отметить, что к нашему понятию обещания следует отнести не только, строго говоря, устные обещания, но и другие аналогичные формы социального взаимодействия: клятвы, обеты, поручительства, контракты и т. п. Я не стану проводить различий между этими конвенциональными формами принятия обязательств и буду называть их словом «обещание».

Итак, первым необходимым условием обещания является то, что личность обещающего и процедура обещания должны соответствовать социально установленным требованиям.

*1.2. Обещание будущих действий.* Обещание, понимаемое в строгом смысле слова, всегда направлено в будущее. Изредка мы используем выражения «обещаю» или «даю слово» для заверения слушателей в уже осуществившемся положении дел, но такие выражения не являются обещаниями в парадигматическом значении, поэтому я не стану их учитывать. Другими словами, фразы типа «даю слово, что я это сделаю» могут быть обещаниями, а фразы типа «даю слово, что я это сделал» или «даю слово, что говорю правду» обещаниями не являются.

Важным условием обещания является то, что для его выполнения обещающий должен что-то сделать после этого, приложить в будущем

некоторые усилия, без которых обещанное положение дел не произойдет. Если обещанное положение дел произойдет вне зависимости от стараний обещающего, то это не может быть предметом его обещания. Так, например, бессмысленно давать обещание оставаться человеком, или когда-нибудь умереть, или никогда не становиться младенцем. Рассмотрим чуть более сложный пример: допустим, я купил другу в подарок часы и отправил их ему по почте. Пока что друг еще не получил моего подарка и не знает о нем. И вот я говорю другу: «обещаю, что в ближайшее время ты получишь от меня часы». Несмотря на то, что речь идет о будущем, я при этом не обязуюсь что-либо сделать. Все мои старания уже были совершены в прошлом, и будущее положение дел от меня уже никак не зависит. По сути, мои слова являются не обещанием, а информированием об уже существующем положении дел.

Второе необходимое условие обещания— это то, что оно подразумевает будущие старания обещающего.

1.3. *Зависимость исполнения от усилий обещавшего.* Следующее условие тесно связано с предыдущим: исполнение обещания должно быть результатом стараний обещающего, напрямую зависеть от его усилий. Нелепо обещать что-то, на что ты не в силах повлиять. Когда синоптики «обещают» на завтра солнечный день, то их прогноз вовсе не является обещанием, так как ясно, что никакие их старания не могут изменить погоду. Поэтому необходимо, чтобы исполнение обещания было во власти обещающего, и чтобы оно напрямую зависело от его стараний. Вдобавок, подразумевается, что обещающий готов приложить все возможные усилия для того, чтобы исполнить обещанное, и даже пойти на немалые жертвы, лишь бы не нарушить данного слова. Именно поэтому обещание принципиально отличается от простого заявления о намерениях: от последнего можно легко отказаться при первых же возникших затруднениях, а обещание считается гарантом того, что человек готов пойти до конца.

Таким образом, существует четкая корреляция между приложением должных усилий и выполнением обещания: если приложены все необходимые усилия, то обещанное положение дел произойдет, а если обещанное не произошло, значит обещавший не приложил необходимых усилий. Поэтому в качестве третьего условия обещания можно назвать прямую зависимость исполнения обещания от усилий обещающего.

1.4. *Непреодолимые обстоятельства.* Но неужели обещания возможны только в тех случаях, когда мы можем стопроцентно гарантировать наступление обещанного положения дел? Видимо, нет. Когда мы

даем обещания, всегда есть риск, что в силу непреодолимых обстоятельств обещанное положение дел может так и не произойти. Например, я вполне могу пообещать выступить на конференции, хотя и осознаю, что какая-нибудь неожиданная забастовка авиадиспетчеров помешает мне прибыть к нужному времени. Более того, зачастую обещания на самом деле вовсе не требуют приложения всех возможных усилий, но лишь подразумевают некую соразмерность необходимых усилий со степенью важности обещанного положения дел<sup>4</sup>. Например, никто не поставит мне в вину, если я вопреки обещанию не выступлю с докладом из-за того, что сломаю ногу. Конечно же, я мог бы приложить максимальные усилия и все-таки прилететь на конференцию с загипсованной ногой, но, как принято говорить, оно того не стоит. Получается, что приведенное в предыдущем абзаце третье условие нуждается в уточнении.

У всякого обещания есть некое «дополнение мелким шрифтом», где перечислены условия, при возникновении которых обещанное положение дел может не произойти, но при этом само обещание не будет считаться нарушенным. Когда обещания оформляются в виде легального контракта, эти условия должны тщательно прописываться. В случае обычных житейских обещаний эти условия чаще всего не проговариваются, но, тем не менее, подразумеваются. Например, когда я обещаю прийти домой к ужину, то я не должен при этом перечислять вслух все уважительные причины, по которым я могу опоздать. Обычно обе стороны негласно понимают, при каких обстоятельствах обещающий освобождается от ответственности. Другими словами, обещание не считается нарушенным в двух случаях: либо происходит обещанное положение дел, либо происходят оговоренные или подразумеваемые непреодолимые обстоятельства.

Итак, согласно четвертому условию, обещание должно предусматривать те непреодолимые обстоятельства, наступление которых освобождает обещающего от обязанности обеспечить обещанное положение дел.

Подводя итог данного раздела, я приведу свое определение обещания и еще раз перечислю заложенные в нем четыре необходимых условия.

Обещание — это социально обусловленный акт, посредством которого обещающий берет на себя обязательство обеспечить некое зависящее от его последующих усилий положение дел в будущем при отсутствии предусмотренных непреодолимых обстоятельств.

<sup>4</sup>Я благодарен Александру Мишуре за эту идею.

Это определение означает, что:

- (1) обещающий должен соответствовать социально установленным критериям вменяемости и ответственности и совершить акт обещания согласно установленным процедурам;
- (2) предметом обещания является положение дел в будущем, а усилия по обеспечению этого положения дел должны быть совершены обещающим после того, как дано обещание;
- (3) обещанное положение дел должно быть таким, что оно произойдет, если обещающий приложит должные усилия, и не произойдет, если обещающий не приложит должных усилий;
- (4) обещание должно сопровождаться явным или подразумеваемым перечнем возможных непреодолимых обстоятельств, при наступлении которых обещание не будет считаться нарушенным даже если обещанное положение дел не произойдет.

## 2. СТРУКТУРА ВЕРЫ И СВЯЗЬ ВЕРЫ С ПОДТВЕРЖДЕНИЕМ

Оставим на время тему обещаний и попытаемся разобраться с тем, что именно подразумевается под «верой» в эвиденциалистской этике веры. Каким бы ни был спектр значений слова «вера» в обыденном языке, в пост-геттиеровской эпистемологии «вера» (belief) является техническим термином и обозначает доксистическую установку субъекта по отношению к некой пропозиции или, другими словами, пропозициональную установку. Вера — это такое ментальное состояние, которое присваивает некой пропозиции какое-то истинностное значение. Этика веры обсуждает нормы зависимости этой веры от разных факторов, в частности — от имеющегося подтверждения истинности этой пропозиции. Эвиденциалистская этика веры обязывает субъекта верить только в те пропозиции, для которых имеется достаточное подтверждение. Последняя формулировка содержит в себе два затруднения.

Первое затруднение заключается в том, каким образом вера может так строго зависеть от подтверждения, если у них не совпадает шкала измерения. Ведь кажется, что вера категорична: я либо верю, что некая пропозиция истинна, либо верю, что она ложна, в то время как подтверждение истинности пропозиции — это количественный параметр: подтверждение может быть более сильным или более слабым. Какую же силу подтверждения эвиденциалистам следует считать достаточной для веры?

Второе затруднение связано с тем, как совместить требования эвиденциалистской этики веры с господствующей в современной эпистемологии

позицией доксамстического инволонтаризма. Согласно этой позиции, у нас нет прямого контроля над тем, во что мы верим; вера порождается в нас как бы автоматически, согласно полученному подтверждению, а эвиденциалистская этика требует от нас контроля над верой. Как совместить этическое требование контроля с фактическим отсутствием возможности этого контроля?

Следующий раздел статьи будет посвящен преодолению этих двух затруднений.

*2.1. Структура веры.* Для начала стоит подчеркнуть, что далее речь пойдет только о пропозициональной вере, то есть, доксамстической установке вида «верю, что  $p$ », где  $p$  — это некая пропозиция. Непропозициональные установки типа «верю во что-то / в кого-то», «верю чему-то / кому-то» или просто «верю» не имеют прямого отношения к нашей проблематике. Это отличие связано с тем, что объект пропозициональной установки — пропозиция — имеет истинностное значение, а объект непропозициональной установки такого значения иметь не может. Именно пропозициональная «вера» является парадигматической для эпистемологии, так как она связана с истиной, тогда как непропозициональные «веры» напрямую с истиной не связаны.

Предположим, я верю, что некая пропозиция  $p$  истинна, и эта вера имеет весомое подтверждение. Что произойдет, если я обнаружу некий новый довод против  $p$ , из-за чего сила моего подтверждения немного уменьшится? Значит ли это, что моя вера, что  $p$ , исчезнет? Или же она тоже немного ослабнет? Или же к ней добавится вера, что  $\neg p$ ? И вообще, какие состояния может иметь пропозициональная вера, и может ли она иметь разную степень интенсивности? Эти вопросы являются предметом жарких споров в современной эпистемологии. Если не вдаваться в подробности, то ситуация примерно такова: одни философы считают, что вера не имеет степени — ты либо веришь, что пропозиция истинна, либо веришь, что она ложна<sup>5</sup>. Другие философы считают, что вера имеет степень, и ее нужно рассматривать как количественный параметр, значение которого может плавно варьироваться от 0 (полная уверенность в ложности пропозиции) до 1 (полная уверенность в истинности пропозиции), а значение 0.5 будет обозначать «воздержание от

<sup>5</sup>См., напр., Jackson, 2018a; Moon, 2017.

суждения» или признание истинности и ложности пропозиции равновероятными<sup>6</sup>. При этом есть третья группа философов, которые пытаются совместить обе точки зрения, утверждая, что на самом деле существуют две разные пропозициональные установки, которые почему-то принято называть одним и тем же словом «вера», и одна из этих установок не имеет степени, а другая имеет<sup>7</sup>. Лично я согласен с последними.

Эти вопросы имеют прямое отношение к интерпретации интерпретации эвиденциалистской этики веры. Если считать, что вера не имеет степени, то у нас получится категорическая формула в духе Клиффорда: когда подтверждения достаточно, то нужно верить, а когда недостаточно, то нужно не верить. Но если принять, что вера имеет степень интенсивности, то получится количественная формулировка: сила веры должна быть пропорциональна силе подтверждения, или, если выразаться более технично: «вера, что  $p$ , должна иметь степень  $n$  тогда и только тогда, когда доводы и подтверждения подкрепляют истинность  $p$  до степени  $n$ » (Adler, 2002: 2, 40).

Как я уже сказал, я полагаю, что мы имеем две разные и несводимые друг к другу пропозициональные установки. Но, в отличие от большинства эпистемологов, я не стану спорить о том, какая из них должна по праву называться верой, а какая нет. Чтобы не подливать масла в огонь, я предлагаю каждую из них назвать альтернативным, более точным термином и в дальнейшем минимизировать использование неоднозначного термина «вера»<sup>8</sup>. Итак, для последующих рассуждений нам необходимо как-то назвать (1) пропозициональную веру, которая не имеет

<sup>6</sup>Этой точки зрения обычно придерживаются те, кто занимается формальной эпистемологией, теорией игр, теорией принятия решений и т. п. Распространение данного подхода отчасти связано с ростом популярности байесовских методов в философии. Здесь степень веры напрямую соотносится с субъективной оценкой вероятности истинности пропозиции и подсчетом риска. Подробнее см.: Schwitzgebel, 2015.

<sup>7</sup>В этом случае эпистемологи обычно добавляют к двусмысленному термину «вера» уточняющие слова. Например, Кит Франкиш обозначает веру, не имеющую степени, «flat-out (полноценная) belief», а имеющую степень — «partial (частичная) belief» (Frankish, 2009); Лара Бучак называет первую «on-off belief» (вера вкл / выкл), а вторую — «degree of belief» (степень веры) (Buchak, 2014: 50); а Дж. Ичикава и М. Стеуп — «full (полная) belief» и «weak (слабая) belief» (Ichikawa, Steup, 2018).

<sup>8</sup>Традиционно в англоязычной эпистемологии употреблялось множество терминов, обозначавших различные пропозициональные установки. Но после того как Э. Геттиер своей судьбоносной статьей (Gettier, 1963) канонизировал термин «belief», то большинство авторов вслед за Геттиером предпочли использовать только это слово, сочтя его равноценной заменой множеству традиционных терминов (Ichikawa, Steup, 2018). Подробнее см.: Бутаков, 2018: 677–680.

степени, и (2) пропозициональную веру, которая имеет степень. Первая пропозициональная установка обычно выражается как «я думаю, что  $p$ », «я считаю», «я полагаю», «выношу суждение» или «придерживаюсь мнения», а вторая — «я уверен», «я убежден» или «я склоняюсь к тому, что  $p$ ». По-моему, наиболее подходящими вариантами для наших двух терминов являются слова *мнение* и *уверенность*. Дальше я буду использовать именно эти два слова и постараюсь там, где требуется точность, по возможности избегать слова *вера*. Итак,

- (1) *Мнение* — это категорическая пропозициональная установка, которая может иметь только два значения по отношению к пропозиции  $p$ : «мнение, что  $p$ » (я считаю, что  $p$  истинно), и «мнение, что  $\neg p$ » (я считаю, что  $p$  ложно).
- (2) *Уверенность* — это количественная пропозициональная установка, значение которой может плавно варьироваться от 0 до 1, где 1 — это «я абсолютно уверен, что  $p$  истинно»; 0 — это «я абсолютно уверен, что  $p$  ложно», а 0.5 — это «я считаю истинность и ложность  $p$  равновероятными».

Как связаны между собой мнение и уверенность? С одной стороны, это две самостоятельные пропозициональные установки, и прямой связи между ними нет. С другой стороны, кажется естественным, что если я придерживаюсь *мнения*, что  $p$  истинно, то и моя *уверенность*, что  $p$  истинно, должна быть больше, чем 0.5; или наоборот: если моя *уверенность* выше отметки 0.5, то ей должно соответствовать *мнение*, что  $p$  истинно. Более подробно взаимосвязь мнения и уверенности будет обсуждаться в разделе 2.3.

Не является ли предложенная схема избыточной? Неужели нельзя было бы обойтись, например, без *мнения*, оставив только *уверенность*? Есть немало философов, которые думают именно так. А есть и те, которые предпочитают лишь *мнение* и игнорируют *уверенность*. Но я согласен с теми, кто считает необходимым учитывать и то, и другое. Одним из важных аргументов в защиту обеих пропозициональных установок является то, что они по-разному реагируют на подтверждение (Jackson, 2018b), и отказ от какой-то одной из них чреват тем, что мы останемся с неполноценной эпистемологической картиной.

2.2. *Волюнтаризм и инволюнтаризм*. Взаимодействие веры с подтверждением активно обсуждается в эпистемологической литературе, и здесь наблюдается неравное противостояние между доксистическими волюнтаристами и инволюнтаристами. Суть различия между ними такова: согласно волюнтаризму, субъект сам решает, во что он верит,

а инволюнтаристы, которых сегодня подавляющее большинство, считают, что вера возникает как следствие произошедших с человеком событий. Что касается этики веры, то волонтаристы, вроде Клиффорда, настаивают, что человек обязан сам менять свою веру, подстраивая ее под имеющееся подтверждение. Инволюнтаристы же полагают, что вера человека формируется сама в соответствии с имеющимся подтверждением, и волевое вмешательство здесь мало что может изменить (Conee & Feldman, 2004: 169–171).

Одним из главных доводов в пользу волонтаризма является сама этика веры, требующая сохранить за человеком свободу формировать суждения и, следовательно, эпистемическую и моральную ответственность за эти суждения (Mourad, 2008; Wood, 2008; Steup, 2017). Инволюнтаризм же, в основном, следует за господствующими теориями в современной философии сознания и достижениями когнитивной нейронауки, указывающими на неизбежную каузальную связь между подтверждением и верой. Центральная задача инволюнтаристской этики веры состоит в том, чтобы обосновать ответственность человека за свои суждения при фактическом отсутствии контроля за этими суждениями. Наиболее популярными стратегиями здесь являются теории непрямого управления суждениями или компатибилизма<sup>9</sup>.

В споре волонтаристов с инволюнтаристами я займу промежуточную позицию, которая основывается на моем различении *мнения* и *уверенности*. В общих чертах, я утверждаю, что инволюнтаризм имеет отношение к уверенности, а волонтаризм к мнению. Другими словами, мы не имеем контроля над тем, насколько сильно мы уверены в истинности  $p$  — эта уверенность пропорциональна доступному нам подтверждению истинности  $p$ . Но при этом мы можем свободно принять или отвергнуть некую точку зрения, то есть, управлять нашим мнением о  $p$ .

Данный шаг представляется мне самым спорным во всей моей схеме. Предыдущие шаги — утверждение существования двух равноправных пропозициональных установок, введение названий «мнение» и «уверенность», а также признание правоты как волонтаристов, так и инволюнтаристов — были вполне оправданными. Но на каком основании я сопоставляю волонтаризм лишь с первой, категорической установкой, а инволюнтаризм лишь со второй, количественной? На этот вопрос у меня пока нет убедительного ответа. Такое решение является результатом

<sup>9</sup>Подробный обзор современных волонтаристских и инволюнтаристских способов обоснования эпистемической ответственности см. в: Peels, 2016: 61–88.

моего собственного осмысления происходящих во мне когнитивных процессов и, безусловно, открыто для критики. В защиту предложенной мною схемы я могу сказать, что она проста, продуктивна и открывает возможности для примирения вышеупомянутых эпистемологических позиций.

Каков смысл этой схемы? Мое мнение формируется всякий раз, когда мне необходимо основание для действия: когда нужно сделать публичное заявление, выбрать послышки для построения аргумента или принять практическое решение. В каждый момент времени я могу произвольно вынести свой вердикт о  $p$ , то есть, либо принять мнение, что  $p$ , либо мнение, что  $\neg p$ . Однако этот вердикт вовсе не обязательно отражает то, насколько я на самом деле внутренне уверен в собственной правоте. Моя внутренняя уверенность, что  $p$ , зависит не от моего оперативного решения, а от обобщенной суммы доводов за и против  $p$ , которые я получил из собственного восприятия и свидетельств других людей, а также посредством анализа и взвешивания этих данных. Поэтому моя уверенность, что  $p$  — это объективный продукт моей предшествующей жизни, который не может быть сиюминутно изменен усилием воли. При формировании своего мнения о  $p$  я могу руководствоваться как своей уверенностью, что  $p$ , так и какими-то другими факторами — желаниями, идейными убеждениями, соображениями выгоды или просто подбрасыванием монеты.

*2.3. Этика веры.* Как же, согласно этой схеме, будет выглядеть этика веры? Как уже было сказано ранее, этика веры занимается установлением нормативных отношений между верой в пропозицию и имеющимся подтверждением этой пропозиции. При этом я полагаю, что требования любой этики распространяются лишь на то, что поддается нашему контролю. Поскольку из двух видов веры подконтрольным является лишь мнение, то и требования этики веры также должны распространяться лишь на мнения. Однако предложенная мной схема никак не описывает искомое отношение между мнением и подтверждением, так как в ней от подтверждения зависит лишь уверенность, а не мнение. Получается, что ценность этой схемы для обсуждения этики веры невелика. Тем не менее, даже если моя схема и малополезна для большинства версий этики веры, она вполне пригодна для описания эвиденциалистской этики веры.

Эвиденциализм настаивает, что между мнением и подтверждением должна быть безальтернативная прямая зависимость. А предложенная мной схема устанавливает прямую зависимость между подтверждением

и уверенностью. Следовательно, для того, чтобы описать эвиденциалистскую этику веры в рамках моей схемы, мне будет достаточно установить прямую зависимость между мнением и уверенностью.

Как было сказано в разделе 2.1, значение уверенности может плавно варьироваться от 0 до 1, где 1 — это «полностью уверен, что  $p$  истинно»; 0 — это «полностью уверен, что  $p$  ложно», а 0.5 — это «истинность и ложность  $p$  равновероятны». Здесь ключевой точкой является значение 0.5, которое означает, что имеющиеся подтверждения за и против  $p$  равны по силе. Если уверенность  $> 0.5$ , то это означает, что имеющееся подтверждение свидетельствует в пользу  $p$ , а если  $< 0.5$ , то против  $p$ . А поскольку, согласно эвиденциализму, мнение подстраивается под имеющееся подтверждение, то получается очень простая формулировка эвиденциалистской этики веры:

Если значение уверенности, что  $p$ , попадает в промежуток от 0.5 до 1, то следует придерживаться мнения, что  $p$ ; а если значение уверенности, что  $p$ , попадает в промежуток от 0 до 0.5, то следует придерживаться мнения, что  $\neg p$ .

Рассмотрим это на примере. Допустим, что в детстве родители говорили мне, что им нравится, как я пою. В результате я стал придерживаться *мнения*, что «я красиво пою». Вдобавок, у меня возникла *уверенность*, что «я красиво пою», основанная на свидетельстве родителей. Предположим, что изначальное значение моей уверенности, что «я красиво пою», было равно 1. Мое мнение вполне согласовывалось со значением моей уверенности. Но однажды родители вдруг попросили меня петь потише. Я тогда не понял, с чем это было связано, ведь я продолжал твердо придерживаться мнения, что «я красиво пою». Однако моя уверенность, что «я красиво пою», поубавилась, и ее значение упало, скажем, до 0.9. Потом меня почему-то не взяли в детский хор, и моя уверенность снова упала, теперь уже до 0.8. Впоследствии мои одноклассники несколько раз говорили мне, что им не нравится мое пение. Я считал их невежами, ведь мое мнение, что «я красиво пою», все еще оставалось неизменным. Однако к тому моменту моя уверенность уже вплотную подобралась к критической отметке 0.5. И вот, наконец, моя возлюбленная не пришла в восторг от моих серенад, окончательно уронив мою уверенность ниже 0.5. Стоило ли мне продолжать придерживаться мнения, что «я красиво пою»? Мне было дорого это мнение: я верил в это всю свою сознательную жизнь, мне было приятно считать себя хорошим певцом, и я даже втайне мечтал выступать на сцене. Поэтому мои желания были против

смены мнения. При этом я понимал, что отказ от этого мнения нанес бы мне значительную душевную травму, поэтому из прагматических соображений мне также было бы выгоднее остаться при своем мнении. Вдобавок, нравственные установки не позволяли мне предать то, чему меня научили родители. Но так уж случилось, что в тот момент мне попала в руки «Этика веры» Клиффорда, и я понял, что должен проигнорировать и желания, и прагматику, и мораль, и доверять только своей уверенности. В итоге я вынужден был прийти к мнению, что певец из меня никудышный.

Кратко перечислим итоги этого раздела. Мы имеем дело с двумя пропозициональными установками. Первая из них — *мнение* — категорическая; она может принимать лишь два значения: мнение, что  $p$ , и мнение, что  $\neg p$ . Субъект может контролировать ее значение, то есть, выбирать, какого мнения он придерживается. Вторая установка — *уверенность* — количественная; она может принимать любые значения в промежутке от 0 (полная уверенность, что  $p$  ложно) до 1 (полная уверенность, что  $p$  истинно). Субъект не может непосредственно контролировать ее значение, так как это значение напрямую зависит лишь от имеющегося у него подтверждения истинности  $p$ . Эвиденциалистская этика веры сводится к тому, что если значение уверенности, что  $p$ , находится в промежутке от 0.5 до 1, то субъекту следует придерживаться мнения, что  $p$ , а если в промежутке от 0 до 0.5, то мнения, что  $\neg p$ .

### 3. УСТРОЙСТВО ВЕРЫ ОБЕЩАНИЮ

3.1. *Пропозициональное содержание веры обещанию.* Итак, мы определились с тем, что такое обещание и что такое вера. Теперь осталось прояснить, что же такое «вера обещанию»<sup>10</sup>. И здесь нам сразу же нужно устранить причину возможного недоразумения. Дело в том, что когда человек слышит адресованное ему обещание, он поочередно совершает две разные когнитивные процедуры. Сначала он должен принять обещание, то есть, проанализировать поступок, слова и личность обещающего и сформировать мнение о том, что данный акт действительно является обещанием (в соответствии с условиями, перечисленными в 1-м разделе). Затем, если он принял обещание, то он формирует мнение о том, будет ли это обещание исполнено. Эти два мнения ни в коем

<sup>10</sup>Мнение и уверенность являются разновидностями веры; и в тех случаях, когда я буду использовать обобщающий термин «вера», я буду иметь в виду то, что применимо как к мнению, так и к уверенности.

случае не следует смешивать, ведь у них разные объекты. Объектом первого мнения является пропозиция «данный акт является обещанием», а объектом второго — пропозиция *P*, описывающая положение дел в будущем. Совершенно очевидно, что пропозициональные содержания у этих двух установок разные, поэтому и подтверждение для них тоже будет разным. Те доводы, которые подтверждают истинность одной пропозиции, вовсе не обязаны как-то влиять на истинность другой. На стадии принятия обещания рассматриваются такие факторы, как персона обещающего, соответствие содержания обещания возможностям обещающего, а также непреодолимые обстоятельства. Когда же дело доходит до веры обещанию, то это означает, что обещание уже принято, и рассмотрение этих факторов должно остаться в прошлом. Поэтому всевозможные вопросы о том, стоит ли доверять человеку, способен ли он выполнить свое обещание и что может ему помешать, не имеют прямого отношения к вере обещанию, так как относятся к принятию обещания. Если я знаю, что передо мной человек, который не умеет держать слово или попросту лжет, то я не приму его слова за обещание. Если я считаю, что обещающий — человек ответственный, однако я не уверен в том, действительно ли он намеревался дать обещание, то я не должен принимать его слова как обещание пока не уточню его намерения. Если, согласно моим сведениям, обещающий просто не в силах выполнить свое обещание, то я, как честный человек, должен проинформировать его о своих опасениях, и тогда либо он, получив от меня новые сведения, откажется от своих намерений, либо убедит меня в том, что все равно сможет справиться с этой ситуацией и что я могу принять его обещание.

В этом месте некоторые читатели, наверное, могут возмутиться: ведь казалось, что автор вот-вот докажет необходимость верить любым посулам и уверениям шутников, чудаков, мошенников и пустословов. А оказывается, что автор вводит настолько жесткий фильтр «принятия обещания», что в итоге его «вера обещаниям» распространяется лишь на какие-то взвешенные и заверенные обязательства ответственных здравомыслящих людей, да еще и сопровождаемые перечнем оговорок. И действительно, мое определение обещания получилось настолько узким и выхолощенным, что в него не вмещается большинство повседневных ситуаций, в которых люди говорят о своих будущих действиях. Но я вовсе и не собирался обсуждать веру в псевдообещания. Если

уж речь идет об этике веры обещаниям, то нам следует ориентироваться на полноценные, парадигматические обещания и не отвлекаться на суррогаты.

Итак, пропозициональным содержанием обещания является некая сложная пропозиция  $P$ , описывающая совокупное положение дел в некий момент времени. Пропозиция  $P$  включает в себя: (1)  $t$  — время, к которому обещание должно быть исполнено; (2)  $r_t$  — совокупное положение дел на момент времени  $t$ ; (3)  $a$  — положение дел, которое обещающий намерен обеспечить; и (4)  $F$  — перечень непреодолимых обстоятельств. Она выглядит так: «Во время  $t$  [(имеет место положение дел  $a$ ) или (имеет место одно из положений дел из  $F$ )]» или

$$(P) \quad (r_t = a) \vee (r_t \in F)$$

Когда человек что-то обещает, то он дает «обещание, что  $P$ », то есть, обязуется обеспечить истинность пропозиции  $P$ . Когда адресат принимает это обещание, то он формирует «веру, что  $P$ », то есть, начинает верить, что пропозиция  $P$  истинна. Другими словами, вера обещанию — это пропозициональная установка, объектом которой является пропозиция  $P$ .

Здесь пуристы могут возразить, что  $P$  не может считаться пропозицией, так как, во-первых, пропозиции не могут высказываться о будущем, и, во-вторых, пропозиции должны иметь абстрактное содержание, а  $P$  конкретно. Действительно, еще со времен аристотелевского «завтрашнего морского сражения» не утихают споры о том, каков истинностный статус высказываний о будущих контингентных событиях (Борисов, 2015; Бутаков, 2016). Многие философы (и я в том числе) считают, что высказывания о будущем, строго говоря, не могут быть ни истинными, ни ложными. Пропозиции же, по определению, должны иметь истинностное значение. Поэтому направленность обещания в будущее не позволяет охарактеризовать его как пропозицию. Вдобавок, верно и то, что пропозиции имеют абстрактное содержание, которое может быть экземплифицировано в разных конкретных примерах. Поэтому тот факт, что обещания всегда конкретны, также не дает рассматривать их как пропозиции. Что же делать? По-видимому, мне просто придется понизить градус педантизма и принять более мягкий подход к определению пропозиций, позволяющий включить в их содержание и будущие события, и конкретные объекты. В конце концов, нас интересует не метафизика пропозиций, а эпистемология пропозициональной веры. Объект непропозициональной веры в принципе не может быть

истинным или ложным. А объект веры в некое конкретное будущее все-таки неразрывно связан с истиной, с возможностью ошибки. Поэтому я полагаю, что «вера, что в некое конкретное будущее будет иметь место некое конкретное положение дел», вполне может быть отнесена к той же категории доксистических установок, что и «вера, что некая абстрактная пропозиция истинна». Таким образом, мы можем не обращать внимания на пуристские возражения и продолжать считать  $P$  пропозицией, а веру, что  $P$ , пропозициональной установкой.

Теперь будет нетрудно изложить устройство веры обещанию с помощью понятий *мнение* и *уверенность*. Следуя предложенной в разделе 2 схеме, нам следует отличать мнение, что  $P$ , от уверенности, что  $P$ . Адресат обещания способен делать выбор между мнением, что  $P$ , и мнением, что  $\neg P$ , но у него нет контроля над уверенностью, что  $P$ , так как она зависит лишь от имеющегося подтверждения истинности  $P$ . Согласно эвиденциалистской этике веры, когда значение его уверенности, что  $P$ , превышает 0.5, ему следует придерживаться мнения, что  $P$ , а когда значение этой уверенности ниже 0.5, то мнения, что  $\neg P$ . А если адресат не эвиденциалист, то он может выбрать мнение, не соответствующее его уверенности, что  $P$ .

3.2. *Вера в исполнение обещания и вера в будущие старания.*<sup>11</sup> Предположим, что адресат принял обещание, что  $P$ , и, следовательно, имеет некоторую степень уверенности, что  $P$ . Это означает, что все необходимые проверки пройдены, и что адресат уже придерживается мнения, что обещающий — социально ответственный и вменяемый человек, который действительно обязуется приложить в будущем все необходимые усилия к тому, чтобы  $P$  было истинно, и что истинность  $P$  напрямую зависит от его усилий. Из этих условий принятия обещания вытекает, что для того, чтобы верить в исполнение обещания, адресату достаточно верить в то, что обещающий приложит все необходимые усилия. Все остальные факторы уже учтены: непреодолимые обстоятельства включены в саму формулировку  $P$ , а вопросы о том, стоит ли доверять обещающему, и соразмерно ли обещание его силам, отсечены на этапе принятия обещания. Другими словами, само устройство принятого обещания таково, что, с точки зрения адресата, если обещающий постарается, то обещание исполнится, а если не постарается, то не исполнится.

<sup>11</sup> Я благодарен участникам семинара по этике веры в ИФ РАН 25.09.18 за то, что они убедили меня дополнить мою статью данным подразделом.

Получается, что уверенность, что  $P$ , равносильна уверенности, что  $S$ , где  $S$  — это пропозиция «обещающий приложит все необходимые усилия для обеспечения того, чтобы  $P$  было истинно». То есть, если моя оценка вероятности того, что обещающий постарается, равна, скажем, 0.9, то это значит, что моя оценка вероятности того, что обещание будет исполнено, также равна 0.9. Поэтому для того, чтобы оценить степень уверенности, что  $P$ , нам будет достаточно оценить степень уверенности, что  $S$ . Как уже было неоднократно сказано, уверенность, в отличие от мнения, произвольна — она формируется автоматически на основании имеющегося подтверждения. Поэтому для того, чтобы оценить значение уверенности, что  $S$ , нам нужно сначала выяснить, какие у адресата есть доводы за и против  $S$ . Но какие вообще могут быть доводы в защиту или опровержение того, что человек постарается что-то сделать в будущем? Поскольку знание будущего нам недоступно<sup>12</sup>, то вряд ли здесь найдется множество весомых доводов. Подробнее эти доводы будут обсуждаться в разделе 4.

Итак, чтобы оценить степень уверенности адресата в исполнении обещания, достаточно оценить, какова его степень уверенности в том, что обещающий приложит к этому исполнению все необходимые усилия. Значение уверенности, что  $P$ , равно значению уверенности, что  $S$ . Уверенность, что  $S$ , формируется в адресате после акта принятия обещания на основании имеющегося подтверждения. Далее я попытаюсь доказать, что  $S$  всегда имеет достаточное подтверждение, то есть, значение уверенности, что  $S$ , всегда превышает 0.5, и, следовательно, значение уверенности, что  $P$ , также всегда превышает 0.5. На этом основании сторонники эвиденциалистской этики веры должны всегда иметь мнение, что  $P$ , то есть, всегда верить любым обещаниям.

#### 4. ПОЧЕМУ ЭВИДЕНЦИАЛИСТЫ ДОЛЖНЫ ВЕРИТЬ ОБЕЩАНИЯМ

Теперь мы готовы перейти к основному аргументу о том, почему эвиденциализм обязывает верить обещаниям. Но прежде я заново перечислю и уточню значение основных ключевых терминов с учетом содержания предыдущих разделов.

«Обещание, что  $P$ » — это социально обусловленный акт, посредством которого обещающий берет на себя обязательство приложить все усилия к тому, чтобы  $P$  было истинно.  $P$  — это пропозициональное содержание

<sup>12</sup>В данной статье я не стану обсуждать возможность получения знания о будущем научно-фантастическими или сверхъестественными способами.

обещания, которое выглядит так: «ко времени  $t$  будет иметь место положение дел  $a$  или одно из положений дел из  $F$ », или

$$(P) \quad (r_t = a) \vee (r_t \in F),$$

где  $r_t$  — это положение дел на момент времени  $t$ ,  $a$  — это то положение дел, которое, собственно, является предметом обещания, а  $F$  — это перечень непреодолимых обстоятельств, при наступлении хотя бы одного из которых обещание будет считаться выполненным даже если  $a$  не наступит.

Помимо  $P$  нам понадобится еще одна пропозиция,  $S$ , содержание которой выглядит так: «обещающий приложит все необходимые усилия для обеспечения того, чтобы  $P$  было истинно».

Принятие обещания — это когнитивная процедура, в результате которой адресат убеждается в том, что ему следует расценивать действие обещающего как действительное обещание. Принятие обещания происходит на основании проверки соответствия акта обещания необходимым условиям обещания (см. раздел 1). После принятия обещания у адресата на основании имеющегося подтверждения  $S$  автоматически формируется уверенность, что  $S$ . Уверенность, что  $P$ , будет всегда равна уверенности, что  $S$ . Вдобавок адресат может по своему усмотрению придерживаться либо мнения, что  $P$  (считать, что обещание будет исполнено), либо мнения, что  $\neg P$  (считать, что обещание не будет исполнено).

Итак,

- П1: Если адресат принимает обещание, что  $P$ , то это порождает в нем уверенность, что  $P$ , значение которой превышает 0.5 (посылка).
- П2: Никакие последующие доводы не могут понизить уверенность, что  $P$  (посылка).
- С1: Если адресат принял обещание, что  $P$ , то его уверенность, что  $P$ , будет всегда больше 0.5 (из П1 и П2).
- П3: Если уверенность, что  $P$ , больше 0.5, то нужно придерживаться мнения, что  $P$  (требование эвиденциалистской этики веры).
- С2: Если адресат принял обещание, что  $P$ , то ему всегда нужно придерживаться мнения, что  $P$  (из С1 и П3).

Данный аргумент вполне корректен. Для того, чтобы продемонстрировать его убедительность, мне нужно показать правдоподобность посылок П1 и П2. Если посылки П1 и П2 окажутся верны, то следствие С1 будет верным для всех людей вне зависимости от эвиденциалистских

убеждений. При этом следствие С1 не имеет какого-либо важного практического значения, поскольку принимаемые людьми решения далеко не всегда соответствуют их степени уверенности. Однако если применить это следствие С1 к эвиденциализму (посылка П3), то полученное следствие С2 будет иметь весьма серьезное нормативное значение. Я не стану обосновывать посылку П3, так как моя цель состоит не в том, чтобы защищать эвиденциализм, а в том, чтобы показать, что он вынуждает всегда верить обещаниям.

*4.1. Посылка П1, или Откуда берется такая большая уверенность.*

В рамках обсуждения первой посылки аргумента нас будет интересовать та изначальная уверенность, что  $P$ , которая возникает у адресата в момент принятия обещания. Напомню, что при принятии обещания адресат убеждается в том, что обещающий — ответственный и вменяемый член общества, который берется за выполнение вполне посильной задачи. Поэтому, если обещание принято, то это значит, что адресат оценивает внешние обстоятельства как достаточно благоприятные, а обещающего — как достаточно надежного человека.

Как было показано в разделе 3.2, уверенность, что  $P$ , равна уверенности, что  $S$ . Чтобы оценить значение уверенности, что  $S$ , нужно взвесить все доводы, из которых складывается подтверждение  $S$ . Я полагаю, что единственным веским доводом против  $S$  является то, что людям свойственно стремиться к комфорту и избегать трудностей. А какие доводы в поддержку  $S$  есть в распоряжении адресата? Действительно, откуда у адресата возникает уверенность в том, что человек станет прилагать немалые старания ради исполнения своего обещания, жертвовать своим временем, силами или имуществом?

Во-первых, здесь стоит учесть тот факт, что существенная часть социальных взаимодействий основана на том, что люди дают друг другу обещания, заключают сделки, клянутся в вечной верности и т. п. Множество людей ежедневно совершают какие-то жизненно важные действия, рискуют, подвергают себя опасности, полагаясь при этом лишь на обещания других людей. Это значит, что социальная система обещаний работает, то есть, обычно члены общества стараются выполнять свои обещания. Поэтому базовая вероятность того, что некий член общества постарается выполнить обещание, существенно больше, чем вероятность того, что не постарается. Поскольку наш адресат расценивает обещающего как полноценного члена общества, то его исходная, ничем не модифицированная уверенность, что  $S$ , должна быть больше,

чем уверенность, что  $\neg S$ , поэтому значение его исходной уверенности, что  $S$ , должно быть больше 0.5.

Во-вторых, нарушение обещания повсеместно и бесспорно расценивается как большое моральное зло. Даже маленькие дети знают о том, что надо держать слово. При этом, исполнение обещания обычно не считается какой-то особой моральной заслугой, а, пусть и немного похвальной, но, скорее, вполне ожидаемой нормой. Всякий моральный субъект стремится во что бы то ни стало выполнять обещания, причем, не столько ради какой-то похвалы или награды, сколько во избежание морального преступления. Тот, кто нарушил обещание, оказывается повинен в страшном грехе, лишается чести, теряет репутацию. Поскольку наш адресат считает обещающего ответственным человеком, значит, он воспринимает его как морального субъекта и поэтому предполагает, что обещающий будет стараться поступать правильно. Это предположение адресата является весомым доводом в поддержку  $S$ .

В-третьих, люди по природе склонны верить словам друг друга без всяких обещаний. Любое устное свидетельство при отсутствии противоположных сведений обычно вызывает у нас естественное стремление принять это сообщение за истину. При этом, наряду с обычными высказываниями в обществе все-таки есть особые процедуры, посредством которых человек придает своему слову дополнительный вес, и обещание относится к разряду таких процедур. С одной стороны, пользоваться процедурой обещания весьма удобно для обещающего — люди будут безоглядно верить всему, что ты скажешь; однако, с другой стороны, у обещания есть серьезный недостаток — его придется выполнять. Поэтому давать обещания, в целом, невыгодно, и рациональные люди стараются не разбрасываться обещаниями. Если бы рациональный человек просто хотел сообщить адресату о своих намерениях так, чтобы тот принял это к сведению, то ему было бы достаточно обычного высказывания без каких-то особых процедур с обязательствами. Но если рациональный и честный человек, которого никто не «тянет за язык», зачем-то готов прибегнуть к чрезвычайным мерам, то это само по себе уже является веским доводом в пользу серьезности его намерений. Поскольку адресат считает обещающего рациональным и честным человеком, то уже сам факт того, что тот не просто высказал  $P$ , а дал обещание, что  $P$ , должен быть расценен как убедительный довод в поддержку  $S$ .

Я полагаю, что этих доводов достаточно, чтобы признать, что принятие обещания приводит к тому, что у адресата возникает высокая

степень уверенности, что  $S$ . Единственным хоть сколько-нибудь веским доводом против  $S$  является нежелание людей напрягаться без необходимости, но, как явствует из приведенных доводов, выполнение обещания является той необходимостью, из-за которой очень даже стоит напрягаться. Конечно же, далеко не все люди признают силу этой необходимости, но, с точки зрения адресата, обещающий к этим людям не относится.

Таким образом, если адресат принимает обещание, что  $P$ , то это порождает в нем уверенность, что  $S$ , значение которой превышает 0.5; следовательно, значение его уверенности, что  $P$ , также превышает 0.5.

4.2. *Посылка П2, или Почему ничто не может нас разуверить.* При обсуждении второй посылки нас будет интересовать то, что происходит в сознании адресата в течение промежутка времени между принятием обещания и наступлением срока его исполнения. Выше я доказал, что когда адресат принимает обещание, что  $P$ , то у него возникает высокая степень уверенности, что  $S$ , и, как следствие, высокая степень уверенности, что  $P$ . Теперь мне нужно доказать, что никакие последующие доводы не смогут понизить эту степень уверенности, что  $S$ . Для этого следует рассмотреть и оценить все возможные доводы против  $S$ . Итак, какие же новые сведения могут поколебать уверенность адресата в том, что в будущем обещающий будет стараться приложить все необходимые усилия?

Все возможные доводы, которые могли бы повлиять на уверенность, что  $S$ , можно разделить на те, которые связаны с объективными внешними обстоятельствами, и те, которые связаны с субъективными качествами обещающего.

Говоря об объективных обстоятельствах, нам стоит обращать внимание только на те, которые затрудняют выполнение обещания, но не являются непреодолимыми<sup>13</sup>. Все непреодолимые обстоятельства нужно

<sup>13</sup>Зачастую возникают такие затруднительные обстоятельства, которые адресату обещания кажутся вполне преодолимыми, а обещающий расценивает их как непреодолимые и отказывается прилагать дополнительные усилия. Из-за этого в итоге возникает конфликтная ситуация, когда адресат считает, что обещание нарушено, а обещающий так не считает. Разбор подобных ситуаций выходит за рамки этого исследования, поскольку данный конфликт возникает уже после наступления срока выполнения обещания, а нас интересует вера обещанию до этого срока. Можно лишь посоветовать как адресату, так и обещающему более четко проговаривать перечень непреодолимых обстоятельств на стадии принятия обещания если ставки обещания достаточно высоки.

сразу же отбросить, так как при наступлении этих обстоятельств пропозиция  $P$  становится истинной и обещание автоматически оказывается выполненным. При этом, как уже было сказано в разделе 1.4, к непреодолимым обстоятельствам относятся даже те, которые, в принципе, могут быть преодолены, но ценность обещанного положения дел не стоит тех усилий, которые пойдут на их преодоление.

Насколько могут поколебать уверенность, что  $S$ , новые для адресата сведения о каких-то затруднительных обстоятельствах? Я полагаю, что не могут. Сама формулировка  $S$  — «обещающий приложит все необходимые усилия для обеспечения того, чтобы  $P$  было истинно» — подразумевает, что обещающему, возможно, придется приложить больше усилий, чем он изначально рассчитывал. Другими словами, возникновение дополнительных трудностей уже учтено в самом обещании. Каким бы ни было предыдущее значение уверенности, что  $S$ , оно уже включало в себя готовность ко всем возможным затруднениям. Наверное, на каком-то подсознательном уровне возникновение затруднительных обстоятельств может вызвать у адресата чувство тревоги, которое будет подтачивать его ощущение уверенности в исполнении обещания. Но здесь не стоит забывать, что интересующая нас уверенность — это не какие-то эмоциональные переживания, а пропозициональная установка, которая формируется лишь на основании имеющегося подтверждения. Поскольку никаких внятных доводов о том, что обещающий откажется от своих намерений, не добавилось, то и уверенность, что  $S$ , не изменится.

Вторая группа доводов, которые могли бы повлиять на уверенность, что  $S$ , связана с субъективными качествами обещающего. Стандартные соображения здесь таковы: если человек надежный (то есть, ответственный, вменяемый и т. п.), то он станет прилагать усилия, а если нет, то может и передумать. Предварительная «проверка на надежность» уже была проведена на стадии принятия обещания, и теперь нас интересуют лишь сведения о том, что человек, ранее признанный достаточно надежным, вдруг стал менее надежным. Полагаю, что здесь требуется дополнительное разъяснение: возможно, что адресат со временем получит сведения не о том, что степень надежности обещающего уменьшилась, а о том, что он ошибся еще на стадии принятия обещания, дав слишком высокую оценку степени его надежности (например, откуда-то узнал, что обещающий является мошенником). Такие новые сведения, строго говоря, не могут учитываться как довод против истинности  $S$ , поскольку  $S$  подразумевает, что обещание принято, и, следовательно, проверка пройдена успешно. Эти новые сведения подтверждают не

ошибочность веры обещанию, а ошибочность принятия за обещание чего-то, что не было обещанием; они не уменьшают уверенность, что  $S$ , а полностью ее аннулируют.

Рассмотрим, что случится с уверенностью, что  $S$ , если адресат узнал, что обещающий стал менее надежным человеком. В каких ситуациях это могло бы произойти? Допустим, обещающий оказался в тюрьме и со временем перенял нравы воров и мошенников. Или попал в секту радикальных нонконформистов и бросил вызов всем общественным устоям. Или, наконец, стал неспособен отвечать за свои действия по состоянию здоровья. Здесь, по-видимому, нужно сразу же исключить те случаи, которые могут быть расценены как возникновение непреодолимых обстоятельств: например, психологические травмы, слабоумие или промывание мозгов. Что касается остальных случаев, то в них перед адресатом в каждый момент времени стоит вопрос о том, пересек ли обещающий некую черту, за которой его уже нельзя рассматривать как адекватного члена общества. Если адресат пришел к выводу, что обещающий пересек эту черту адекватности, то он будет вынужден признать, что никакого обещания больше не существует, и, следовательно, у него не может быть уверенности, что  $S$ . Но если адресат все еще продолжает считать обещающего достаточно адекватным, тогда изначальные условия проверки обещания все еще действуют, и уверенность, что  $S$ , сохраняется.

Получается, что между степенью уверенности, что  $S$ , и степенью доверия к обещающему прямой корреляции нет. Доверие адресата, строго говоря, не является доводом, подтверждающим истинность пропозиции  $S$ , поэтому оно не участвует в формировании уверенности, что  $S$ . Доверие учитывается на стадии принятия обещания, и если оно будет достаточным, то обещание может быть принято, после чего возникнет уверенность, что  $S$ . Если же доверие окажется недостаточным, тогда не будет ни обещания, ни уверенности, что  $S$ . Как и в случае возникновения затруднительных обстоятельств, у адресата может возникнуть чувство тревоги, вызванное уменьшением доверия к обещающему. Но, как и в том случае, никаких доводов, способных изменить уверенность, что  $S$ , у адресата нет, поскольку все формальные условия обещания все еще остаются в силе.

Попытаюсь еще раз кратко изложить свой основной довод в защиту посылки П2. Истинность пропозиции  $S$  подтверждается сильными доводами (см. посылку П1). Чтобы понизить степень уверенности, что  $S$ , нам потребуются не какие-то косвенные сомнения, а такие же доводы за

то, что  $S$  ложно. Другими словами, нам нужно сильное подтверждение того, что обещающий в будущем откажется выполнять обещание. Что же, кроме обещаний, может выступить в роли подтверждения будущих намерений человека? Полагаю, что ничего. Никаких доказательств того, что обещающий не станет стараться делать то, что обещал, нет<sup>14</sup>.

Итак, насколько мне удалось показать, посылки П1 и П2 верны. Из них следует, что для любого адресата будет верным следствие С1: «Если адресат принял обещание, что  $P$ , то его уверенность, что  $P$ , будет всегда больше 0.5». Однако уверенность, что  $P$ , — это не то же самое, что мнение, что  $P$ . Каждый человек способен выбирать свое мнение по своему усмотрению, а степень его уверенности отражает лишь то, насколько это мнение подтверждается имеющейся в его распоряжении достоверной информацией. Как же нам сделать выбор между мнением, что  $P$ , и мнением, что  $\neg P$ ? Если мы последуем эвиденциалистской этике веры, то есть, примем посылку П3, то тогда мы неизбежно придем к выводу С2: «Если адресат принял обещание, что  $P$ , то ему всегда нужно придерживаться мнения, что  $P$ ».

Эвиденциалисты настаивают на том, что человек обязан выбирать то мнение, которое имеет достаточное подтверждение. Мы доказали, что в защиту  $P$  всегда есть сильные доводы, а доводов против  $P$  нет; а это значит, что  $P$  всегда имеет достаточное подтверждение. Получается, что эвиденциализм вынуждает всегда верить любым обещаниям.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полученный нами результат кажется нелепым: неужели эвиденциалисты настолько наивны, чтобы верить любым обещаниям? Складывается впечатление, что они, подобно машинам, способны действовать, лишь опираясь на очевидные факты и расчеты, и не могут понять всех хитросплетений человеческой натуры. Но ведь должны же они знать, что даже порядочные люди часто не выполняют своих обещаний, и что

<sup>14</sup>Сергей Левин при обсуждении данной статьи на семинаре предложил резонное возражение: а что если обещающий позже противопоставит своему предыдущему обещанию новое обещание, делающее невозможным исполнение предыдущего? В ответ можно указать, что в таком случае адресат, скорее всего, должен признать обещающего неадекватным и, следовательно, признать оба обещания недействительными. Если же адресат все-таки продолжает считать обещающего адекватным, то в нем автоматически появится высокая степень уверенности в том, что будет исполнено новое обещание, а старое обещание просто окажется нарушенным и никакая дальнейшая вера в него уже не будет актуальна.

опасно всегда верить всем обещаниям? Конечно же, эвиденциалистам известно, что многие прошлые обещания были нарушены, и они понимают, что вера обещанию связана с риском. Но всякий раз, сталкиваясь с новым обещанием, они готовы пойти на этот риск, поскольку всякий раз заново они оценивают вероятность благоприятного исхода выше, чем неблагоприятного. Прагматисты могли бы возразить эвиденциалистам, что, помимо вероятности невыполнения обещания, необходимо также учитывать величину ущерба, который мы понесем из-за обманутых ожиданий. И тогда, с точки зрения прагматизма, может оказаться, что верить каким-то обещаниям просто невыгодно. К спору могли бы подключиться моралисты со своими этическими нормами взаимного доверия. А какие-нибудь экзистенциалисты стали бы призывать следовать своим желаниям. В ответ на все это разнообразие доводов эвиденциалисты могут предъявить лишь сухой расчет: вероятность выполнения обещания выше, чем вероятность невыполнения.

Хорошо известно, что эвиденциалисты, будучи верными последователями идеалов Просвещения, являются самыми рьяными и непримиримыми критиками всевозможных необоснованных суеверий, религиозных верований, житейских обычаев и социальных традиций. Казалось бы, эвиденциализм, основанный лишь на фактах и логике, должен быть надежно защищен от всякого мошенничества, однако именно он, в отличие от, например, прагматизма или обыденного здравого смысла, оказывается весьма уязвимым для разного рода обманных обещаний.

С другой стороны, строгий эвиденциализм справедливо критикуют за то, что его бескомпромиссная зависимость от достаточного подтверждения делает невозможной нормальную человеческую жизнь. Многие философы пытались противопоставить строгому эвиденциализму какие-то более мягкие формы (прагматический эвиденциализм, моральный эвиденциализм), так как полагали, что есть некоторые важные и ценные стороны нашей жизни, которые, хоть и не подтверждаются доказательствами, тем не менее, должны быть как-то сохранены. То обстоятельство, что строгие эвиденциалисты вынуждены признавать веру обещаниям, открывает для них «лазейку» к более разнообразным человеческим отношениям, а также, возможно, и к тем областям, которые традиционно считаются несовместимыми с эвиденциализмом.

## ЛИТЕРАТУРА

- Борисов Е. В.* Две интерпретации проблемы логического детерминизма у Аристотеля // *Schole*. — 2015. — Т. 9, № 2. — С. 253–259.
- Бутиков П. А.* Морское сражение и открытое будущее // *Сибирский философский журнал*. — 2016. — Т. 14, № 3. — С. 273–282.
- Бутиков П. А.* Платон, эвиденциализм и JTB // *Schole*. — 2018. — Т. 12, № 2. — С. 669–685.
- Adler J. E.* *Belief's Own Ethics*. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2002.
- Austin J. L.* *How to Do Things with Words : The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. — Oxford : Clarendon Press, 1962.
- Bach K., Harnish R. M.* *Linguistic Communication and Speech Acts*. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 1979.
- Buchak L.* Rational Faith and Justified Belief // *Religious Faith and Intellectual Virtue* / ed. by T. O'Connor, L. F. Callahan. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — P. 49–73.
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // *Contemporary Review*. — 1877. — Vol. 29. — P. 289–309.
- Conee E., Feldman R.* *Evidentialism : Essays in Epistemology*. — Oxford : Clarendon Press, 2004.
- Frankish K.* Partial Belief and Flat-Out Belief // *Degrees of Belief* / ed. by F. Huber, C. Schmidt-Petri. — Dordrecht : Springer, 2009. — P. 75–93. — (Synthese Library ; 342).
- Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. — 1963. — Vol. 23, no. 6. — P. 121–123.
- Ichikawa J. J., Steup M.* The Analysis of Knowledge / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis> (visited on Dec. 14, 2018).
- Jackson E. G.* Belief and Credence : Why the Attitude-Type Matters // *Philosophical Studies*. — 2018a. — Vol. 176, no. 9. — P. 2477–2496.
- Jackson E. G.* Belief, Credence, and Evidence // *Synthese*. — 2018b. — DOI: 10.1007/s11229-018-01965-1.
- Moon A.* Beliefs Do Not Come in Degrees // *Canadian Journal of Philosophy*. — 2017. — Vol. 47, no. 6. — P. 1–19.
- Mourad R.* Choosing to Believe // *Ethics of Belief : Essays in Tribute to D. Z. Phillips* / ed. by E. T. Long, P. Horn. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. 55–70.
- Peels R.* *Responsible Belief : A Theory in Ethics and Epistemology*. — New York : Oxford University Press, 2016.
- Schwitzgebel E.* Belief / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2015. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief> (visited on Dec. 14, 2018).
- Steup M.* Believing Intentionally // *Synthese*. — 2017. — Vol. 194, no. 8. — P. 2673–2694.

Wood A. The Duty to Believe According to the Evidence // Ethics of Belief : Essays in Tribute to D. Z. Phillips / ed. by E. T. Long, P. Horn. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. 7–24.

Butakov, P. A. 2019. "Pochemu evidentsialisty dolzhny verit' obeshchaniyam [Why Evidentialists Must Believe in Promises]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] III (3), 172–200.

PAVEL BUTAKOV

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW  
AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS, NOVOSIBIRSK

## WHY EVIDENTIALISTS MUST BELIEVE IN PROMISES

**Abstract:** I argue that evidentialist ethics of belief requires believing in every promise, because any promise always has sufficient evidence. In order to combine evidentialism with ethics of belief, I distinguish two belief-like propositional attitudes. The first is categorical belief, which I call "opinion", the second is quantitative belief, which I call "credence". I accept doxastic voluntarism about opinions, and doxastic involuntarism about credences. Opinion has two values — affirmative and negative — and the subject has control over which one to choose. Credence can have any value between 0 and 1; it is formed solely on the basis of the available evidence, and the subject has no control over it. The requirement of evidentialist ethics of belief is that one should have opinion that  $p$  when his credence that  $p$  is between 0.5 and 1, and opinion that  $\neg p$  when the credence is below 0.5. My main argument has two premises. The first premise is that if one accepts a promise, then his credence that "the promise will be fulfilled" is higher than 0.5. The second premise claims that nothing can decrease that credence. The main explanation for the second premise is that any potential evidence against the fulfillment of the promise turns out to be evidence against its validity, not the evidence against the propositional content of the credence. The final conclusion is that if an evidentialist accepts a promise, then he should always have the opinion that "the promise will be fulfilled", i. e., always believe in the promise.

**Keywords:** Evidentialism, Ethics of Belief, Promises, Evidence, Belief, Credence, Doxastic Voluntarism, Doxastic Involuntarism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-172-200.

### REFERENCES

- Adler, J. E. 2002. *Belief 's Own Ethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press.
- Bach, K., and R. M. Harnish. 1979. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Borisov, Ye. V. 2015. "Dve interpretatsii problemy logicheskogo determinizma u Aristotelya [Two Interpretations of the Problem of Logical Determinism in Aristotle]" [in Russian]. *Schöle* 9 (2): 253–259.
- Buchak, L. 2014. "Rational Faith and Justified Belief." In *Religious Faith and Intellectual Virtue*, ed. by T. O'Connor and L. F. Callahan, 49–73. Oxford: Oxford University Press.

- Butakov, P. A. 2016. "Morskoye srazheniye i otkrytoye budushcheye [The Sea Battle and the Open Future]" [in Russian]. *Sibirskiy filosofskiy zhurnal* 14 (3): 273–282.
- . 2018. "Platon, evidentsializm i JTB [Plato, Evidentialism, and JTB]" [in Russian]. *Schole* 12 (2): 669–685.
- Clifford, W. K. 1877. "The Ethics of Belief." *Contemporary Review* 29:289–309.
- Conee, E., and R. Feldman. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Frankish, K. 2009. "Partial Belief and Flat-Out Belief." In *Degrees of Belief*, ed. by F. Huber and C. Schmidt-Petri, 75–93. Synthese Library 342. Dordrecht: Springer.
- Gettier, E. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23 (6): 121–123.
- Ichikawa, J. J., and M. Steup. 2018. "The Analysis of Knowledge." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Dec. 14, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis>.
- Jackson, E. G. 2018a. "Belief and Credence: Why the Attitude-Type Matters." *Philosophical Studies* 176 (9): 2477–2496.
- . 2018b. "Belief, Credence, and Evidence." *Synthese*. doi:10.1007/s11229-018-01965-1.
- Moon, A. 2017. "Beliefs Do Not Come in Degrees." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (6): 1–19.
- Mourad, R. 2008. "Choosing to Believe." In Long and Horn 2008, 55–70.
- Peels, R. 2016. *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Schwitzgebel, E. 2015. "Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Dec. 14, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief>.
- Steup, M. 2017. "Believing Intentionally." *Synthese* 194 (8): 2673–2694.
- Wood, A. 2008. "The Duty to Believe According to the Evidence." In Long and Horn 2008, 7–24.

ЕВГЕНИЙ БОРИСОВ\*

## КРОСС-МИРОВАЯ ПРЕДИКАЦИЯ В АСКРИПЦИЯХ МНЕНИЯ\*\*

**Аннотация:** В свете семантики возможных миров некоторые предложения естественного языка описывают кросс-мировые отношения. К таковым относятся, в частности, некоторые аскрипции мнения («Я думал, ваша яхта больше, чем она есть») и прескрипции относительно мнений («Не следует недооценивать людей»). Предложения этого типа не допускают адекватного анализа в стандартной модальной семантике, потому что в стандартной семантике предикаты могут иметь только внутримировые экстенционалы. Адекватная фиксация истинностных условий для таких предложений требует семантики, которая дает предикатам кросс-мировую интерпретацию и оценивает предложения не относительно отдельных возможных миров, но относительно кортежей миров. Ваттерфилд и Стерлинг предложили темпоральную семантику такого типа; Вемайер предложил алетическую семантику такого типа. Сфера применимости этих семантических систем к предложениям соответствующих типов существенно ограничена. В статье предлагается семантическая система, имеющая неограниченную применимость к докастическим и деонтико-докастическим контекстам.

**Ключевые слова:** аскрипция мнения, нормативное суждение о мнении, семантика возможных миров, кросс-мировой предикат, семантическое понятие истины.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-201-217.

### ВВЕДЕНИЕ

Рассмотрим предложения (1)–(3).

(1) Я думал, ваша яхта больше<sup>1</sup>.

(2) Джону Эйфелева башня кажется более высокой, чем Полу.

(3) Нельзя недооценивать людей.

Интерпретируя эти предложения в семантике возможных миров, мы видим, что в них описываются кросс-мировые отношения: (1) сравнивает яхту, какова она в докастических альтернативных говорящего, с яхтой, какова она в действительности; (2) сравнивает Эйфелеву башню, какова

\*Борисов Евгений Васильевич, д. филос. н., профессор, Томский государственный университет (Томск), borisov.evgeny@gmail.com.

\*\*© Борисов, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья написана при поддержке программы повышения международной конкурентоспособности Томского государственного университета.

<sup>1</sup>Предложение представляет собой реплику из знаменитой шутки Рассела о яхте (Russell, 1905: 489).

она в доксистических альтернативах Джона, с ней же, какова она в доксистических альтернативах Пола; (3) предполагает сравнение людей, какими они были бы в наших мнениях, если бы наши мнения были нормативно правильными, с людьми, каковы они в действительности. В стандартной модальной семантике<sup>2</sup> кросс-мировые отношения не допускают адекватного анализа, поэтому для анализа предложений типа (1)–(3) нужна нестандартная семантика. В данной статье предлагается версия нестандартной модальной семантики, пригодная для анализа аскрипций мнения, таких как (1) и (2), и нормативных высказываний о мнениях, таких как (3). Я буду называть предлагаемую семантику кросс-мировой доксистической семантикой, КДС.

(3) представляет собой нормативное суждение относительно мнений. Этот пример показывает, что задача статьи релевантна проблематике этики мнения. В самом деле: если мы признаем, что мнения могут быть предметом выбора<sup>3</sup>, то тем самым мы признаем, что мнения допускают нормативную оценку. Но если так, то нам необходима семантика, позволяющая адекватно анализировать предложения типа (3), т.е. предложения, содержащее кросс-мировую предикацию в нормативных предложениях о мнениях. В статье будет показана применимость КДС к предложениям такого типа.

В литературе было предложено несколько семантических систем, пригодных для анализа кросс-мировых отношений; для данной работы наиболее существенными являются темпоральная логика Баттерфилда и Стерлинга (Butterfield & Stirling, 1987) и логика сослагательного наклонения Вемайера (Wehmeier, 2012)<sup>4</sup>. Главная семантическая новация этих авторов состоит в двух пунктах:

- (1) Предикаты получают *кросс-мировую интерпретацию*. Пусть  $P$  —  $n$ -местный предикат,  $G$  — множество возможных миров некоторой модели  $M$ ,  $D(M)$  — домен  $M$ ,  $I$  — интерпретация в  $M$ . В стандартной модальной логике  $I(P)$  — это функция от  $G$  к  $D^n$ . В кросс-мировой семантике  $I(P)$  — это функция от  $G^m$  к  $D^n$ , т.е. экс-

<sup>2</sup>В доксистической логике в духе (Hintikka, 1962) и в деонтологической логике в духе (Kanger, 1981).

<sup>3</sup>Вопрос о том, в какой мере мнения могут быть предметом выбора, является открытым. См. обзор основных позиций по этому вопросу в (Feldman & Conee, 2001).

<sup>4</sup>Горбатов (Горбатов, 2016b) предложил модификацию семантики Вемайера, пригодную для анализа кросс-мировой предикации в некоторых доксистических контекстах, и анализ (1) в терминах этой семантики. См. обсуждение этого предложения в (Борисов, 2016; Горбатов, 2016a).

тенсионалы  $P$  задаются не для отдельных миров, а для *упорядоченных  $n$ -ок миров* (у Вемайера кросс-мировую интерпретацию получают только двухместные предикаты; у Баттерфилда и Стерлинга местность предикатов, получающих кросс-мировую интерпретацию, не ограничена). Это позволяет учитывать кросс-мировые отношения при истинностной оценке формул. Например, допустим, что Иван-в-мире- $w$  выше Петра-в-мире- $w'$ , но ниже Петра-в-мире- $w''$ . Тогда при истинностной оценке формул мы можем учитывать следующие обстоятельства:  $\langle \text{Иван, Петр} \rangle \in I(\text{выше})(\langle w, w' \rangle)$ ,  $\langle \text{Иван, Петр} \rangle \notin I(\text{выше})(\langle w, w'' \rangle)$ . Отметим, что экстенционал  $n$ -местного предиката для упорядоченной  $n$ -ки  $\langle w, \dots, w \rangle$  можно считать обычным «внутримировым» экстенционалом для  $w$ . В частности, кросс-мировая интерпретация одноместных предикатов совпадает со стандартной интерпретацией.

- (2) Формулы получают истинностную оценку не относительно отдельных миров, но относительно *кортежей (упорядоченных  $n$ -ок) миров*. У Вемайера это упорядоченные пары миров; у Баттерфилда и Стерлинга — счетные последовательности миров.

Благодаря этой новации данные семантические теории обеспечивают адекватный анализ некоторых предложений, содержащих кросс-мировую предикацию в релевантных контекстах (для теории Баттерфилда-Стерлинга релевантны темпоральные контексты; для Вемайера — алетические). Однако обе теории имеют существенные недостатки, и цель данной статьи — предложить семантическую систему, основанную на главной новации указанных теорий, но свободную от их недостатков. Преимущества семантики, которую я хочу предложить (я буду называть ее кросс-мировой докстической семантикой, КДС) перед системами Баттерфилда-Стерлинга и Вемайера состоят в следующем:

- (1) как отмечено выше, семантика Вемайера предусматривает кросс-мировую интерпретацию только для двухместных предикатов<sup>5</sup>; в КДС (как и у Баттерфилда и Стерлинга) этого ограничения нет;
- (2) в семантике Баттерфилда и Стерлинга существенно ограничены возможности формирования кортежей миров, на которых оцениваются формулы, что ограничивает применимость этой системы к предложениям естественного языка. Например, их семантика не позволяет адекватно анализировать предложение «Джон был

<sup>5</sup>Это ограничение распространяется и на докстическую версию семантики Вемайера, предложенную Горбатовым.

богаче, чем когда-либо прежде» (хотя дает адекватный анализ предложения «Джон богаче, чем когда-либо прежде»). В КДС это ограничение устранено;

- (3) чтобы обеспечить возможность кросс-мировой интерпретации предикатов, указанным авторам приходится существенно расширять формальный язык: Баттерфилд и Стерлинг включают в формальный язык специфические темпоральные операторы (помимо стандартных операторов **P**, **H**, **F** и **G**); Вемайер вводит маркеры для предикатов и кванторов и субскрипты для модальных операторов. Предлагаемая здесь семантика ограничивается стандартным для первопорядковой модальной логики вокабуляром.

В первой части статьи я излагаю главную идею КДС и даю предварительное определение истины в КДС, которое позволяет проиллюстрировать главную идею. Во второй части я даю окончательное определение истины в КДС и иллюстрирую его применение. В третьей части я предлагаю расширение КДС, позволяющее применять его к нормативным предложениям о мнениях.

#### 1. ГЛАВНАЯ ИДЕЯ И ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСТИНЫ В КДС

Ниже используется *формальный язык*  $L$ , имеющий следующие особенности:

- (1)  $L$  содержит только 2 вида термов — переменные и константы (я не включаю в  $L$  функциональные термы только ради простоты изложения). Множество переменных  $Var$  языка  $L$  является счетным;
- (2)  $L$  содержит  $\lambda$ -оператор. Пусть  $x$  — переменная,  $t$  — терм,  $\phi$  — формула; тогда  $(\lambda x.\phi)$  — предикат,  $(\lambda x.\phi)(t)$  — формула. Чтобы облегчить формулы для визуального восприятия, я пишу  $(\lambda x.\phi)(t)$  как  $(t/x)\phi$ ;
- (3) в формулах  $L$  индивидуальные константы комбинируются с предикатами только посредством  $\lambda$ -операторов. Если  $c$  — константа, то « $Pc$ » — не формула. Но  $(c/x)Px$ , т.е.  $(\lambda x.Px)(c)$  — формула. Соответственно, в атомарных формулах  $L$  в качестве термов могут фигурировать только переменные.
- (4)  $L$  содержит докастические операторы формы **BEL<sub>a</sub>**, являющиеся формальным эквивалентом фразы « $a$  думает, что...» (где « $a$ » — константа для некоторого агента).
- (5)  $L$  содержит оператор актуальности **A**.

В остальном вокабуляр и синтаксис  $L$  стандартны. *Модель  $M$  для  $L$*  представляет собой упорядоченную пятерку  $\langle G, @, D, R, I \rangle$ .

$G$  — множество возможных миров.

@ — действительный мир (выделенный элемент  $G^6$ ).

$D$  — функция, назначающая каждому возможному миру  $w$  непустое множество объектов  $D(w)$  — домен  $w$ . Домен модели  $D(M)$  — это объединение доменов всех миров.

$R$  — функция, задающая для каждого агента  $s$  отношение докстической достижимости  $R_s$  на  $G$ . Неформально  $wR_s w'$  означает что все мнения, которые  $s$  имеет в  $w$ , истинны в  $w'$ <sup>7</sup>.

$I$  — интерпретация индивидуальных констант и предикатов.

◇ Если  $c$  — индивидуальная константа, то  $I(c) \in D(M)$  (таким образом, денотат константы не зависит от возможного мира).

◇ Если  $P$  —  $n$ -местный предикат, то  $I(P)$  — это функция типа  $G^n \rightarrow D(M)^n$ .

Главная идея КДС состоит в том, чтобы ассоциировать переменные атомарных формул с возможными мирами. Эта идея представляет собой модификацию идеи Баттерфилда-Стерлинга и Вемайера, состоящей в том, что формулы следует оценивать не на отдельных возможных мирах, но на кортежах миров. Формально ассоциация переменных с возможными мирами в КДС представляет собой функцию от переменных к возможным мирам. Например, пусть  $f$  — такого рода функция, и мы оцениваем формулу  $Pxy$  ( $x$  богаче  $y$ ) при валуации (оценке)

<sup>6</sup>Оператор **A** и выделенный возможный мир в модели нужны для анализа таких предложений, как «Джону Эйфелева башня кажется более высокой, чем Полу» (анализ этого предложения см. ниже). Семантический смысл оператора **A** состоит в том, что он возвращает нас к выделенному (действительному) миру из мира, которого мы достигли в процессе эвалюации, т.е. **A** в **A** $\phi$  делает  $\phi$  семантически независимой от модальных операторов, которым **A** $\phi$  подчиняется синтаксически. Я думаю, что набор инструментов, позволяющих учитывать нестандартные формы (не)зависимости формул от темпоральных операторов, можно расширить в духе темпоральной семантики Крессвелла (Cresswell, 1990). Однако обсуждение этой задачи сильно увеличило бы объем статьи, поэтому я ограничиваюсь минимальным набором инструментов такого рода — оператором **A** и включением выделенного возможного мира в модель.

<sup>7</sup>Для простоты я допускаю, что система мнений любого агента непротиворечива. Если мы допускаем, что мнения агента противоречат друг другу, то отношение достижимости следует задавать не для агента, а для непротиворечивых множеств его мнений. Кроме того, я оставляю без обсуждения вопрос о том, как множество агентов некоторого мира соотносится с его доменом; ниже при использовании операторов **VEL**<sub>a</sub> я предполагаю, что денотат « $a$ » является агентом в релевантном мире.

переменных  $v$ . Тогда  $f$  определяет пару миров  $\langle f(x), f(y) \rangle$ , и при оценке формулы мы будем использовать экстенционал  $P$  для этой пары:  $Pxy$  истинна относительно  $f$  и  $v$ , если и только если пара объектов  $\langle v(x), v(y) \rangle$  принадлежит экстенционалу  $P$  для  $\langle f(x), f(y) \rangle$ . Например, пусть  $v(x) = \text{Джон}$ ,  $v(y) = \text{Мэри}$ , « $P$ » = «богаче»; тогда  $Pxy$  истинно относительно  $v$  и  $f$ , если и только если  $\langle \text{Джон}, \text{Мэри} \rangle \in I(P)(\langle f(x), f(y) \rangle)$ , т. е. если и только если Джон в мире  $f(x)$  богаче, чем Мэри в мире  $f(y)$ .

За неимением более выразительного термина я буду называть функции указанного вида VP-функциями (от *variable* и *possible world*).

*Определение (VP-функция).* VP-функция — это частичная функция от переменных формального языка к возможным мирам модели.

Подчеркнем две важные для последующего вещи: (1) VP-функция определена как *частичная*; (2) частным случаем частичной функции является пустое множество (пустая функция),  $\emptyset$ .

В КДС формулы оцениваются на истинность с учетом VP-функций, поэтому пункты определения истины имеют следующую форму:

$M, w, f \models_v \phi$  ттк ... (формула  $\phi$  истинна в модели  $M$  в мире  $w$  при оценке переменных  $v$  относительно VP-функции  $f$  тогда и только тогда, когда...). В дальнейшем я опускаю « $M$ ».

VP-функции формируются в ходе эвалюации (истинностной оценки) формул следующим образом:

- (1) в начале процесса эвалюации в качестве VP-функции берется  $\emptyset$ ;
- (2) когда мы обрабатываем формулу вида  $(\forall x)\phi$ ,  $(\exists x)\phi$  или  $(a/x)\phi$  в мире  $w$ , мы добавляем к имеющейся VP-функции пару  $\langle x, w \rangle$ . Иначе говоря, при обработке операторов, связывающих переменные, мы ассоциируем соответствующие переменные с миром эвалюации.

Прежде чем продолжить, введем ряд конвенций относительно нотации:

- (1) поскольку исходная VP-функция зафиксирована, мы можем договориться, что  $w \models_v \phi =_{df} w, \emptyset \models_v \phi$ ;
- (2) если  $v$  — валюация переменных, а  $I$  — интерпретация, то  $vI$  — это функция, назначающая термам денотаты: если  $t$  — переменная, то  $vI(t) = v(t)$ ; если  $t$  — индивидуальная константа, то  $vI(t) = I(t)$ ;
- (3) пусть  $v$  — валюация переменных в модели  $M$  и  $e \in D(M)$ . Тогда  $v[e/x]$  — это  $x$ -вариант  $v$ , такой что  $v[e/x](x) = e$ ;

- (4) если  $w$  — возможный мир, то  $\text{Dox}_a(w) =_{df} \{w' : wR_a w'\}$ . Т. е.  $\text{Dox}_a(w)$  — это множество докстастических альтернатив мира  $w$  для агента  $a$ .

Чтобы проиллюстрировать главную идею КДС — идею ассоциации переменных, фигурирующих в атомарных формулах, с возможными мирами — я дам *упрощенное и частичное* определение истины в КДС (ниже оно будет скорректировано и дополнено).

*Определение 1 (предварительное: истина в КДС).* Пусть  $t$  — терм, — переменная,  $a$  — константа для некоторого агента,  $w$  — возможный мир,  $f$  — VP-функция,  $v$  — валуация переменных,  $\phi$  — формула.

- (i) Если  $P$  —  $n$ -местный предикат,  $x_1, \dots, x_n$  — переменные, и  $f$  определена для  $x_1, \dots, x_n$ , то:  $w, f \models_v P x_1 \dots x_n$  ттк  $\langle v(x_1), \dots, v(x_n) \rangle \in I(P)(\langle f(x_1), \dots, f(x_n) \rangle)$ .
- (ii)  $w, f \models_v (t/x)\phi$  ттк  $w, f \cup \{\langle x, w \rangle\} \models_{v[I(t)/x]} \phi$ .
- (iii)  $w, f \models_v (\forall x)\phi$  ттк  $(\forall e \in D(w)) w, f \cup \{\langle x, w \rangle\} \models_{v[e/x]} \phi$ . Аналогично для  $\exists$ .
- (iv)  $w, f \models_v \mathbf{BEL}_a \phi$  ттк  $(\forall w' \in \text{Dox}_a(w)) w', f \models_v \phi$ .

*Примечания.*

- (1) Переход от  $f$  к  $f \cup \{\langle x, w \rangle\}$  в пунктах (ii) и (iii) обеспечивает формирование VP-функций, необходимых для оценки атомарных формул. Эта процедура будет скорректирована в окончательном определении истины в КДС.
- (2) При оценке атомарных формул мир эвалуации не играет роли: он используется только при оценке сложных формул. Этот момент тоже будет скорректирован.
- (3) Обработка докстастического оператора не влияет на VP-функцию.

Используя это определение, установим истинностные условия предложения (1) («Я думал, ваша яхта больше»). Допустим, это предложение высказывает Джон, и для простоты будем понимать слово «яхта» как индивидуальную константу. Формализуем данное предложение как  $(a/x)\mathbf{BEL}_j(a/y)Lyx^8$ , где « $a$ » — константа для яхты, « $j$ » — константа для Джона, « $L$ » — предикат «больше».

<sup>8</sup>В этой формализации Джону приписывается мнение *de re*. Аскрипция мнения *de re* порождает проблему двойного знакомства (Quine, 1956; Kripke, 1979). Я думаю, основные решения этой проблемы совместимы с КДС, однако учет того или иного решения существенно усложнил бы формальный аппарат, поэтому я здесь эту проблему игнорирую. Отмечу также, что под формализацией предложения я понимаю формулу, имеющую истинностные условия, совпадающие с интуитивными истинностными условиями предложения.

$$\begin{aligned}
& @ \models_v (a/x)\mathbf{BEL}_j(a/y)Lyx \text{ тттк} \\
& @, \{\langle x, @ \rangle\} \models_{v[\text{яхта}/x]} \mathbf{BEL}_j(a/y)Lyx \text{ тттк} \quad (*) \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, \{\langle x, @ \rangle\} \models_{v[\text{яхта}/x]} (a/y)Lyx \text{ тттк} \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, \{\langle x, @ \rangle, \langle y, w \rangle\} \models_{v[\text{яхта}/x][\text{яхта}/y]} Lyx \text{ тттк} \quad (*) \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))\langle v'(y), v'(x) \rangle \in I(L)(\langle f(y), f(x) \rangle),
\end{aligned}$$

где

$$\begin{aligned}
f &= \{\langle x, @ \rangle, \langle y, w \rangle\}, v' = v[\text{яхта}/x][\text{яхта}/y] \text{ тттк} \\
&(\forall w \in \text{Dox}_j(@))\langle \text{яхта}, \text{яхта} \rangle \in I(L)(\langle w, @ \rangle).
\end{aligned}$$

Последняя строчка отражает интуитивные истинностные условия (1): яхта, какова она в каждой докстастической альтернативе действительного мира для Джона, больше, чем яхта в действительном мире<sup>9</sup>.

В этой эвалюации динамика VP-функции такова:

- ◊ в первой строчке в качестве VP-функции было взято  $\emptyset$  (упоминание  $\emptyset$  было опущено в соответствии с приведенной выше конвенцией);
- ◊ на этапах, отмеченных (\*), к VP-функции добавлялись упорядоченные пары вида  $\langle \text{переменная}, \text{связываемая обрабатываемым оператором; мир эвалюации} \rangle$ ;
- ◊ в результате к этапу оценки  $Lyx$  мы получили функцию  $\{\langle x, @ \rangle, \langle y, w \rangle\}$ .

## 2. УТОЧНЕНИЕ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ В КДС

Как я подчеркнул выше, определение  $I$  является предварительным и неполным. Я использовал это определение, чтобы, не перегружая иллюстрацию формальными деталями, показать, как в ходе истинностной оценки формул формируются и используются VP-функции. Теперь можно добавить недостающие формальные детали. Я внесу в определение  $I$  две коррективы.

<sup>9</sup>Сам Рассел анализирует (1) как аскрипцию мнения *de re* о числе — размере яхты (Russell, 1905: 489). Крипке указывает на контринтуитивный характер этой интерпретации (Kripke, 2005: 1021–1022). В (Борисов, 2013) и (Борисов, 2016) я показываю аналогичный недостаток в интерпретациях, предложенных Капланом и Сэлмоном (Kaplan, 1973; Salmon, 2009). (1) допускает также интерпретацию в рамках стандартной (не кросс-мировой) семантики при условии, что мы включим в модель единую для всех миров шкалу размеров (Wehmeier, 2012). Против этого подхода можно возразить, что во многих случаях мы осуществляем сравнение объектов, не имея в виду какой-либо шкалы; это особенно очевидно в случае таких предикатов, как «красивее», «вкуснее» и т. п. В таких случаях необходима кросс-мировая интерпретация предикатов.

(1) *Корректировка пунктов (ii) и (iii)*. Попытаемся на основе определения  $I$  оценить формулу  $(a/x)\mathbf{BEL}_j(b/x)\phi$  относительно  $@$ ,  $f$  и  $v$ :

$$@, f \models_v (a/x)\mathbf{BEL}_j(b/x)\phi \text{ тттк}$$

$$@, f \cup \{x, @\} \models_{[vI(a)/x]} \mathbf{BEL}_j(b/x)\phi \text{ тттк}$$

$$(\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, f \cup \{x, @\} \models_{[vI(a)/x]} (b/x)\phi \text{ тттк}$$

$$(\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, f \cup \{x, @, \langle x, w \rangle\} \models_{[vI(a)/x][vI(b)/x]} \phi.$$

Результат оказался бессмысленным, потому что если  $w \neq @$ , то множество  $f \cup \langle x, @ \rangle, \langle x, w \rangle$ , которое должно быть VP-функцией, функцией не является. Этот нежелательный эффект возник из-за того, что  $(a/x)\mathbf{BEL}_j(b/x)\phi$  содержит два оператора, связывающие одну и ту же переменную  $(x)$ , и при обработке этих операторов мы ассоциировали с двумя мирами. Чтобы избежать таких эффектов, нужно уточнить механизм пополнения VP-функций упорядоченными парами. Оценивая формулы вида  $(a/x)\phi, (\forall x)\phi$  или  $(\exists x)\phi$  относительно мира  $w$  и VP-функции  $f$ , мы должны:

- ◇ добавить к  $f$  пару  $\langle x, w \rangle$ , если  $f$  не содержит пару  $\langle x, w' \rangle$  для какого-либо  $w'$ ;
- ◇ заменить в  $f$  пару  $\langle x, w' \rangle$  парой  $\langle x, w \rangle$ , если  $f$  содержит пару  $\langle x, w' \rangle$  для некоторого  $w'$ .

В первом случае мы переходим от  $f$  к  $f \cup \{x, w\}$ ; во втором случае мы переходим от  $f$  к  $(f - \{x, w'\}) \cup \{x, w\}$ . В общем случае мы переходим от  $f$  к  $(f - (\{x\} \times G)) \cup \{x, w\}$ . Чтобы сделать нотацию более компактной, я буду использовать следующее обозначение:  $f + \langle x, w \rangle =_{df} (f - (\{x\} \times G)) \cup \{x, w\}$ . Теперь мы можем уточнить пункты (ii) и (iii) определения  $I$ :

$$w, f \models_v (t/x)\phi \text{ тттк } w, f + \langle x, w \rangle \models_{[vI(t)/x]} \phi.$$

$$w, f \models_v (\forall x)\phi \text{ тттк } (\forall e \in D(w))w, f + \langle x, w \rangle \models_{[e/x]} \phi.$$

Аналогично для  $\exists$ .

(2) *Корректировка пункта (i)*. Дефиниция  $I$  не позволяет оценивать открытые формулы. Если в оцениваемой формуле переменная  $x$  свободна, то — поскольку в начале эвалюации VP-функция пуста, — мы дойдем до некоторых атомарных формул, содержащих  $x$ , имея VP-функцию, не определенную для  $x$ . В этом случае дефиниция  $I$  не применима. Например, она не позволит нам сдвинуться с места, если мы имеем  $w, \emptyset \models_v Px$ . Мы устраним эту трудность, если при оценке

атомарных формул относительно VP-функции  $f$  будем привязывать все переменные, для которых  $f$  не определена, к миру эвалюации.

*Определение* ( $f * w$ ). Пусть  $f$  — VP-функция, а  $w$  — возможный мир. Тогда  $f * w =_{df} f \cup ((Var - Dom(f)) \times \{w\})$ .

Неформально смысл  $f * w$  таков: это *полная* функция, отображающая все переменные, для которых  $f$  не определена, на  $w$ . Например, пусть  $f = \{\langle x_1, w \rangle, \langle x_2, w' \rangle\}$ ; тогда  $f * @ = \{\langle x_1, w \rangle, \langle x_2, w' \rangle, \langle x_3, @ \rangle, \langle x_4, @ \rangle, \dots\}$ . Уточнение пункта (i) дефиниции  $I$  состоит в замене  $f$  на  $f * w$  повсюду в определяющей части.

Теперь мы можем дать окончательное определение истины в КДС.

*Определение II (истина в КДС)*. Пусть  $t$  — терм, — переменная,  $a$  — константа для некоторого агента,  $w$  — возможный мир,  $f$  — VP-функция,  $v$  — валюация переменных,  $\phi$  и  $\psi$  — формулы.

- (i) Если  $P$  —  $n$ -местный предикат,  $x_1, \dots, x_n$  — переменные, то  $w, f \models_v P x_1 \dots x_n$  ттгк  $\langle v(x_1), \dots, v(x_n) \rangle \in I(P)(\langle f * w(x_1), \dots, f * w(x_n) \rangle)$ .
- (ii)  $w, f \models_v \neg \phi$  ттгк  $w, f \not\models_v \phi$ .
- (iii)  $w, f \models_v \phi \& \psi$  ттгк  $w, f \models_v \phi$  и  $w, f \models_v \psi$ . Аналогично для других бинарных связей.
- (iv)  $w, f \models_v (t/x)\phi$  ттгк  $w, f + \langle x, w \rangle_{[vI(t)/x]}\phi$ .
- (v)  $w, f \models_v (\forall x)\phi$  ттгк  $(\forall e \in D(w))w, f + \langle x, w \rangle \models_{v[e/x]}\phi$ . Аналогично для  $\exists$ .
- (vi)  $w, f \models_v \mathbf{BEL}_a \phi$  ттгк  $(\forall w' \in \text{Dox}_a(w))w', f \models_v \phi$ .
- (vii)  $w, f \models_v \mathbf{A}\phi$  ттгк  $@, f \models_v \phi$ .

Проиллюстрируем использование оператора  $\mathbf{A}$  на примере предложения (2), формализовав его как (2'):

(2) Джону Эйфелева башня кажется более высокой, чем Полу.

(2')  $\mathbf{BEL}_j(e/x)\mathbf{ABEL}_p(e/y)Txy$ , где « $e$ » — константа для Эйфелевой башни; « $T$ » = «выше»

Интуитивные условия истинности (2) таковы: Эйфелева башня, какова она в любой докстической альтернативе Джона, выше, чем Эйфелева башня, какова она в любой докстической альтернативе Полу. Покажем, что определение II обеспечивает формуле (2') указанные истинностные условия ( $\exists$  — Эйфелева башня):

$$\begin{aligned} @ \models_v \mathbf{BEL}_j(e/x)\mathbf{A}\mathbf{BEL}_p(e/y)Txy \text{ ттгк} \\ (\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, \emptyset \models_v (e/x)\mathbf{A}\mathbf{BEL}_p(e/y)Txy \text{ ттгк} \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))w, \{ \langle x, w \rangle \} \models_{v[\exists/x]} \mathbf{ABEL}_p(e/y)Txy \text{ тттк} \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))@, \{ \langle x, w \rangle \} \models_{v[\exists/x]} \mathbf{BEL}_p(e/y)Txy \text{ тттк} \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))(\forall w' \in \text{Dox}_p(@))w', \{ \langle x, w \rangle \} \models_{v[\exists/x]} (e/y)Txy \text{ тттк} \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))(\forall w' \in \text{Dox}_p(@))w', \{ \langle x, w \rangle, \langle y, w' \rangle \} \\
& \quad \models_{v[\exists/x][\exists/y]} Txy \text{ тттк} \\
& (\forall w \in \text{Dox}_j(@))(\forall w' \in \text{Dox}_p(@))\langle \exists, \exists \rangle \in I(T)(\langle w, w' \rangle), \\
& \quad \text{что и требовалось.}
\end{aligned}$$

Здесь следует обратить внимание на взаимодействие докстастических операторов и оператора  $\mathbf{A}$  в (2'). Формализация (2) как (2') может показаться странной, потому что в (2')  $\mathbf{BEL}_p(e/y)Txy$  входит в область действия  $\mathbf{BEL}_j$ , что (казалось бы) должно означать, что формула приписывает Джону мнение относительно мнений Пола. Однако (2) может быть истинным, даже если Джон не имеет никакого представления о мнениях Пола. Поэтому может показаться, что (2') не является адекватной формализацией (2). Но это не более, чем синтаксическая иллюзия: оператор  $\mathbf{A}$ , предшествующий  $\mathbf{BEL}_p(e/y)Txy$ , делает эту подформулу семантически независимой от  $\mathbf{BEL}_j$ . Это значит, что в (2') подформула  $\mathbf{BEL}_p(e/y)Txy$  не репрезентирует какую-либо часть мнения Джона и даже не предполагает, что Джон знаком с Полом. Более того, как это ни странно на первый взгляд, (2') не приписывает Джону или Полу веру в какую-либо пропозицию. (2') не приписывает Полу веру в пропозицию, выражаемую подформулой  $(e/y)Txy$ , потому, что истинностная оценка этой подформулы учитывает возможные миры, не являющиеся докстастическими альтернативами Пола. (2') не приписывает Джону веру в какую-либо пропозицию по этой же причине, а также потому что оператор  $\mathbf{A}$  делает единственную атомарную подформулу (2') из независимой от  $\mathbf{BEL}_j$ . Т.е. (2') не приписывает мнения в обычном смысле этого слова: (2') описывает определенное кросс-мировое отношение между Эйфелевой башней, какова она в докстастических альтернативах Джона, и ею же, какова она в докстастических альтернативах Пола, но само это отношение *не* является предметом мнения Джона или Пола.

Отметим, что оператор  $\mathbf{BEL}_a$  можно использовать и стандартным образом, т.е. для аскрипции агентам веры в пропозиции. Например, формализуя «Джон думает, что Пол выше Ринго» как  $\mathbf{BEL}_j(p/x)(r/y)Txy$  и оценивая эту формулу относительно @ и произвольной  $v$ , мы получаем:

$$@ \models_v \mathbf{BEL}_j(p/x)(r/y)Txy \text{ тттк}$$

$$(\forall w \in \text{Dox}_j(@)) \langle \text{Пол, Ринго} \rangle \in I(T) (\langle w, w \rangle).$$

Поскольку экстенционал предиката  $T$  для пары  $\langle w, w \rangle$  можно считать «внутримировым» экстенционалом  $T$  для  $w$ , полученные истинностные условия совпадают с истинностными условиями, которые дает стандартная докастическая семантика<sup>10</sup>.

Два примечания о возможностях КДС.

- (1) До сих пор мы имели дело только с двухместными кросс-мировыми предикатами. Однако КДС применима к предикатам любой (конечной) местности. Проиллюстрируем это на примере следующего предложения:

$A$ , как он есть,  $B$ , каким его представляет себе Джон, и  $C$ , каким его представляет себе Пол, могли бы образовать хорошее струнное трио.

Формализуем предложение как  $(a/x)\mathbf{BEL}_j(b/y)\mathbf{A}\mathbf{BEL}_p(c/z)Qxyz$ , где « $Q$ » означает способность составить хорошее струнное трио, присущую тройкам объектов. Применив определение  $\Pi$  к данной формуле, мы получим интуитивно корректные истинностные условия:

$$\begin{aligned} @ \models_v (a/x)\mathbf{BEL}_j(b/y)\mathbf{A}\mathbf{BEL}_p(c/z)Qxyz \text{ тттк} \\ (\forall w \in \text{Dox}_j(@)) (\forall w' \in \text{Dox}_p(@)) \langle A, B, C \rangle \in I(Q) (\langle @, w, w' \rangle). \end{aligned}$$

- (2) Во введении я отметил, что темпоральная логика Баттерфилда и Стерлинга не позволяет дать адекватный анализ предложения «Джон был богаче, чем когда-либо прежде». Если мы включим в  $L$  темпоральные операторы, добавим множество времен ( $T$ ) и отношение «раньше» ( $<$ ) между временами в модель и дополним соответствующими пунктами дефиницию истины, мы адаптируем КДС к нуждам темпоральной логики. Модифицированная таким образом КДС обеспечивает адекватный анализ указанного предложения:

<sup>10</sup>Таким образом, оператор  $\mathbf{BEL}_a$  имеет два интуитивных смысла (хотя формально определен вполне однозначно), поскольку используется (а) для аскрипции обычных мнений, т.е. веры в пропозиции, (б) для указания на возможные миры, в которых следует рассматривать тот или иной объект, как в случае (2'). В связи с этим я предложил различать пропозициональные и объектные установки и использовать для аскрипции объектных установок специальный оператор (Борисов, 2016). Сейчас я не настаиваю на том предложении, потому что в КДС объектные установки можно отображать с помощью операторов  $\mathbf{BEL}_a$  и  $\mathbf{A}$ .

$$t \models_v \mathbf{P}(j/x)\mathbf{H}(j/y)Rxy \text{ тттк}$$

$$(\exists t' < t)(\forall t'' < t') \langle \text{Джон}, \text{Джон} \rangle \in I(R)((t', t'')).$$

Однако учет взаимодействия между темпоральными и докстистическими операторами представляет собой отдельную задачу, которая выходит за рамки данной статьи.

### 3. РАСПРОСТРАНЕНИЕ КДС НА НОРМАТИВНЫЕ КОНТЕКСТЫ

Мы можем расширить КДС так, чтобы она была применима к *нормативным* предложениям о мнениях, таким как (3). Расширение осуществляется следующим образом:

- (1) в вокабуляр языка  $L$  мы включаем оператор  $\mathbf{O}$ , соответствующий смыслу фраз «обязательно, чтобы», «следует», «должно» и т.п. (и вносим соответствующую поправку в понятие правильно построенной формулы). Обозначим расширенный язык как  $L'$ ;
- (2) в модели для  $L'$  добавляем деонтическое отношение достижимости  $R^d$  (интуитивно  $wR^d w'$  говорит, что в мире  $w'$  выполняются все нормы, принятые в  $w^{11}$ );
- (3) в дефиницию истины добавляем пункт для формул вида  $\mathbf{O}\phi$ :

$$w, f \models_v \mathbf{O}\phi \text{ тттк } (\forall w' \in \text{Deo}(w))w', f \models_v \phi,$$

где  $\text{Deo}(w) = \{w' : wR_d w'\}$ .

Проиллюстрируем возможности расширенной семантики на примере (3):

- (3) Не следует недооценивать людей.

Предложение (3) говорит о каждом субъекте, что ему не следует недооценивать людей. Чтобы сэкономить на формальных деталях, связанных с универсальностью относительно субъектов, ограничимся вариантом (3'), говорящим об определенном субъекте:

- (3') Джону не следует недооценивать людей.

Формализуем (3') как (3''):

$$(3'') (\forall x)[Hx \supset \mathbf{O}\neg \text{BEL}_j(x/y)Wyx],$$

где « $H$ » = «человек», « $W$ » = «хуже».

<sup>11</sup>Я предполагаю, что все нормы, действующие в мире  $w$ , совместимы. Если это не так, то отношение достижимости следует релятивизировать к непротиворечивым подмножествам норм.

Выполним упражнение полностью:

$$\begin{aligned}
& @ \models_v (\forall x)[Hx \supset \mathbf{O} \neg \mathbf{BEL}_j(x/y)Wyx] \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))@, \{\langle x, @ \rangle\} \\
& \quad \models_{v[e/x]} Hx \supset \mathbf{O} \neg \mathbf{BEL}_j(x/y)Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))@, \{\langle x, @ \rangle\} \models_{v[e/x]} \mathbf{O} \neg \mathbf{BEL}_j(x/y)Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))(\forall w \in \text{Deo}(@))w, \{\langle x, @ \rangle\} \\
& \quad \models_{v[e/x]} \neg \mathbf{BEL}_j(x/y)Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))(\forall w \in \text{Deo}(@))w, \{\langle x, @ \rangle\} \\
& \quad \not\models_{v[e/x]} \mathbf{BEL}_j(x/y)Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))(\forall w \in \text{Deo}(@))(\exists w' \in \text{Dox}_j(w))w', \{\langle x, @ \rangle\} \\
& \quad \not\models_{v[e/x]} (x/y)Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))(\forall w \in \text{Deo}(@))(\exists w' \in \text{Dox}_j(w))w', \\
& \quad \{\langle x, @ \rangle, \langle y, w' \rangle\} \not\models_{v[e/x][e/y]} Wyx \text{ тттк} \\
& (\forall e \in D(@) \cap I(H)(@))(\forall w \in \text{Deo}(@))(\exists w' \in \text{Dox}_j(w))\langle e, e \rangle \\
& \quad \notin I(W)(\langle w', @ \rangle),
\end{aligned}$$

т. е. для всякого действительного человека  $e$  и для всякого нормативно идеального (с точки зрения норм, принятых в действительном мире) мира  $w$  существует докстатическая альтернатива мира  $w$  для Джона —  $w'$ , — такая, что  $e$  в  $w'$  не хуже, чем в действительном мире. Или менее педантично: всякий человек, каким Джон должен его себе представлять, не хуже, чем этот человек в действительности. Таким образом, анализ (3'') на основе расширенной версии КДС дает интуитивно корректные истинностные условия (3').

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенная семантика (кросс-мировая докстатическая семантика, КДС) основана на новой реализации основной идеи семантических теорий Баттерфилда-Стерлинга и Вемайера, состоящей в том, что предикаты получают кросс-мировую интерпретацию, а формулы оцениваются на кортежах возможных миров. В КДС кортежи возможных миров, на которых оцениваются атомарные формулы, формируются в ходе эвалюации формул с использованием VP-функций. Этот механизм формирования кортежей эвалюации делает КДС применимой к различным формам кросс-мировой предикации без ограничений, присущих системам Баттерфилда-Стерлинга и Вемайера. В частности, КДС применима

к аскрипциям мнения и комплексным деонтико-доксастическим контекстам, включающим кросс-мировые предикаты любой местности<sup>12</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Борисов Е. В.* О семантике компаративных предикатов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2013. — Т. 22, № 2. — С. 219–225.
- Борисов Е. В.* Логический анализ предложения «Я думал, ваша яхта больше [чем она есть]» // Эпистемология & философия науки. — 2016. — Т. 50, № 4. — С. 21–31.
- Горбатов В. В.* Кто именно думал, что «яхта больше [чем она есть]» // Эпистемология & философия науки. — 2016а. — Т. 50, № 4. — С. 32–35.
- Горбатов В. В.* Семантика компаративных предикатов в интенциональных контекстах : двумерный подход // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2016б. — Т. 34, № 2. — С. 345–353.
- Butterfield J., Stirling C.* Predicate Modifiers in Tense Logic // *Logique et Analyse*. — 1987. — Vol. 30, no. 117/118. — P. 31–50.
- Cresswell M. J.* Entities and Indices. — Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Feldman R. and Conee E.* Internalism Defended // *American Philosophical Quarterly*. — 2001. — Vol. 38, no. 1. — P. 1–18.
- Hintikka J.* Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions. — Ithaca, New York : Cornell University Press, 1962.
- Kanger S.* New Foundations for Ethical Theory // *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings* / ed. by R. Hilpinen. — Dordrecht : Reidel, D., 1981. — P. 36–58.
- Kaplan D.* Bob and Carol and Ted and Alice // *Approaches to Natural Language* / ed. by J. Hintikka, J. Moravcsik, P. Suppes. — Boston : Reidel, D., 1973. — P. 490–518.
- Kripke S.* A Puzzle about Belief // *Meaning and Use* / ed. by A. Margalit. — Dordrecht : Reidel, D., 1979. — P. 239–283.
- Kripke S.* Russell's Notion of Scope // *Mind. New Series*. — 2005. — Vol. 114, no. 456. — P. 1005–1037.
- Quine W. V. O.* Quantifiers and Propositional Attitudes // *Journal of Philosophy*. — 1956. — Vol. 53. — P. 177–187.

<sup>12</sup> Я хочу выразить признательность за продуктивное обсуждение проблематики статьи: В. Горбатову; участникам панельной дискуссии в «Эпистемологии и философии науки», Т. 50, № 4 (2016) И. Микиртумову, П. Куслию и Д. Тискину; участникам ряда научных семинаров в Томском государственном университете и Новосибирском государственном университете О. Доманову, И. Берестову и А. Моисеевой. Я признателен рецензентам журнала за замечания, позволившие устранить ряд недостатков первой версии статьи.

*Russell B.* On Denoting // *Mind*. New Series. — 1905. — Vol. 14, no. 56. — P. 479–493.  
*Salmon N.* Points, Complexes, Complex Points, and a Yacht // *Russell vs. Meinong* / ed. by N. Griffin, D. Jacquette. — New York, London : Routledge, 2009. — P. 343–364.

*Wehmeier K.* Subjunctivity and Cross-World Predication // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. — 2012. — Vol. 159. — P. 107–122.

---

Borisov, Ye. V. 2019. “Kross-mirovaya predikatsiya v askriptsiyakh mneniya [Cross-World Predication in Belief Reports]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 201–217.

---

YEVGENIY BORISOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY; PROFESSOR AT TOMSK STATE UNIVERSITY (TOMSK)

## CROSS-WORLD PREDICATION IN BELIEF REPORTS

**Abstract:** Some sentences of natural language, construed in terms of possible world semantics, describe cross-world relations. Among them are some belief reports like *I thought your yacht was larger than it is*, and prescriptions about beliefs like *You should not underestimate people*. Standard modal semantics cannot capture the truth conditions of such sentences because, in standard semantics, predicates can only have intra-world extensions. In order to be able to analyze sentences of this sort, we need a semantics providing a cross-world interpretation of predicates and capable of evaluating sentences at sequences of possible worlds rather than single possible worlds. Butterfield and Stirling offered a system of temporal logic of this sort. More recently, Wehmeier offered an alethic logic of this sort. However, the applicability of their systems to relevant types of discourse is substantially restricted. In the paper, a semantic system is developed that is applicable to doxastic and deontic-doxastic contexts without restriction.

**Keywords:** Belief Report, Normative Judgment About Belief, Possible World Semantics, Cross-World Predicate, Semantic Concept of Truth.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-201-217.

### REFERENCES

- Borisov, Ye. V. 2013. “O semantike komparativnykh predikatov [On Semantics of Comparative Predicates]” [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* 22 (2): 219–225.
- . 2016. “Logicheskiy analiz predlozheniya ‘Ya dumal, vasha yakhta bol’she [chem ona yest]’ [How to Analyze the Sentence ‘I Thought Your Yacht Was Larger Than It Is?’]” [in Russian]. *Epistemologiya & filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 50 (4): 21–31.
- Butterfield, J., and C. Stirling. 1987. “Predicate Modifiers in Tense Logic.” *Logique et Analyse* 30 (117/118): 31–50.
- Cresswell, M. J. 1990. *Entities and Indices*. Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers.

- Feldman, E., R. and Conee. 2001. "Internalism Defended." *American Philosophical Quarterly* 38 (1): 1–18.
- Gorbatov, V. V. 2016a. "Kto imenno dumal, chto 'yakhta bol'she [chem ona yest']' [Who Was Thinking That 'Yacht Was Larger Than It Is' ?]" [in Russian]. *Epistemologiya & filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 50 (4): 32–35.
- . 2016b. "Semantika komparativnykh predikatov v intensional'nykh kontekstakh [Semantics of Comparative Predicates in Intensional Contexts]: dvumernyy podkhod [a Two-Dimensional Approach]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* 34 (2): 345–353.
- Hintikka, J. 1962. *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Kanger, S. 1981. "New Foundations for Ethical Theory." In *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, ed. by R. Hilpinen, 36–58. Dordrecht: Reidel, D.
- Kaplan, D. 1973. "Bob and Carol and Ted and Alice." In *Approaches to Natural Language*, ed. by J. Hintikka, J. Moravcsik, and P. Suppes, 490–518. Boston: Reidel, D.
- Kripke, S. 1979. "A Puzzle about Belief." In , ed. by A. Margalit, 239–283. Dordrecht: Reidel, D.
- . 2005. "Russell's Notion of Scope." *Mind. New Series* 114 (456): 1005–1037.
- Quine, W. V. O. 1956. "Quantifiers and Propositional Attitudes." *Journal of Philosophy* 53:177–187.
- Russell, B. 1905. "On Denoting." *Mind. New Series* 14 (56): 479–493.
- Salmon, N. 2009. "Points, Complexes, Complex Points, and a Yacht." In *Russell vs. Meinong*, ed. by N. Griffin and D. Jacquette, 343–364. New York and London: Routledge.
- Wehmeier, K. 2012. "Subjunctivity and Cross-World Predication." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 159:107–122.

АННА МОИСЕЕВА\*

## ВНУТРЕННИЙ РЕАЛИЗМ Х. ПАТНЭМА КАК ПРАГМАТИЧЕСКИ ОБОСНОВАННАЯ КОНЦЕПЦИЯ\*\*

**Аннотация:** Статья является попыткой найти новый способ обоснования для концепции внутреннего реализма Х. Патнэма и, шире, для любых концепций, в которых используются нетрадиционные (ослабленные) формы реализма. Основная идея статьи состоит в том, что принятие подобной концепции обосновывается уже одной прагматической потребностью сохранения эпистемологии как дисциплины и общественной практики. Для того, чтобы показать это, в первой половине статьи делается краткий экскурс в историю развития понятия обоснования в философии вообще и в философии прагматизма в частности, раскрывается суть спора У. Клиффорда и У. Джеймса об этике веры, а затем прослеживается развитие этого спора в позднем прагматизме и вскрывается этическая подоплека современного спора реалистов с антиреалистами на материале дискуссии Х. Патнэма с Р. Рорти вокруг понятия истины. Во второй половине статьи формулируется прагматический довод в пользу реалистической позиции Патнэма и излагаются основы его концепции внутреннего реализма. В заключении выявляется прагматическое значение концепции Патнэма как средства сохранения эпистемологии в ее классическом, нормативном виде, при этом избавленной от многих чересчур оптимистичных и тенденциозных допущений классического периода.

**Ключевые слова:** Х. Патнэм, реализм, истина, вера, этика, прагматика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-218-240.

Если сравнить современную теорию познания с классической, то в первую очередь бросается в глаза то обстоятельство, что в современном мире эта исконно философская дисциплина, которая всегда была изолированной по своей проблематике от прочих областей знания и стояла в некотором смысле над ними (поскольку в них транслировались сформированные внутри этой дисциплины концепции), стала смыкаться с множеством других дисциплин, причем не только философских, но и научных. Спор рационализма с эмпиризмом, определявший, согласно стандартной «школьной» точке зрения, развитие эпистемологии в Новое время, в современной эпистемологии трансформировался в спор

\*Моисеева Анна Юрьевна, младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), a\_jumo@yandex.ru.

\*\*© Моисеева, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-311-00113 «Скептицизм и метаэпистемология: познание истины в условиях принципиальной погрешимости знания».

интерналистов с экстерналистами, причем экстерналистами называют себя не те, кто полагает, что знание приобретает субъектом от самого познаваемого объекта, но те, кто считает знание детерминированным некоторыми факторами, внешними по отношению к собственно субъект-объектным познавательным отношениям. В целом эти факторы можно назвать факторами контекста или контекстуальными факторами, если понимать слово «контекст» широко, как то, относительно чего определяется значение некоторого текста (описания или теории), но не то, что само по себе обязательно является текстом. Уже довольно давно наблюдается усиление контекстуалистских тенденций в рамках эпистемологии, которое в свою очередь трансформирует отношение философов к эпистемологии в целом, к вопросам о существовании независимой от субъекта реальности и о познаваемости этой реальности. Все чаще приходится встречать мнение, что эти вопросы не могут быть решены философскими методами, что эпистемология в ее традиционной форме является дисциплиной малопродуктивной, по большей части состоящей из предрассудков и заблуждений, и что познание имеет смысл исследовать исключительно с научной точки зрения.

Например, можно вспомнить о социальной эпистемологии — активно развивающемся в последние десятилетия подходе, сочетающем в себе традиционный для эпистемологии объект познания (собственно знание и процессы его получения) с современными научными методами. Сторонники этого подхода считают, что закономерности, присущие процессу познания, следует искать в первую очередь не в познаваемом объекте и не в познающем субъекте как таковых, а в социальных условиях познания.

Идея социального производства, заимствованная [...] у Маркса, позднего Витгенштейна и в бихевиористской психологии, состоит в рассмотрении знания не столько как результата отражения объективной реальности, сколько как продукта особой деятельности. Эта (данная характеристика в особенности относится к науке) деятельность имеет своим предметом заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими, писанными правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о «неполной детерминированности» теории фактами (или выводов — доказательствами) и внезапное осознание важной роли субъекта в познании интерпретируются в контексте микросоциологических исследований как свидетельство в пользу «социальной фабрикации» знания (Касавин, 2010: 12).

Основным методом изучения познания в социальной эпистемологии является реконструкция, подобная той, которую производят этнологи и историки культуры, а результаты познания оцениваются исходя из того социально-культурного контекста, в котором они были сформированы. Вне контекста никакой разговор о познании становится невозможным.

В качестве одной из наиболее радикальных версий этого подхода можно назвать сильную программу в социологии знания Д. Блур, который призывает противопоставить классическому подходу, основанному на принципе автономии знания, такую эпистемологию, где закономерностям познавательного процесса давалось бы каузальное объяснение по образцу естественных наук. Главный источник такого объяснения он видит в исследовании сообществ познающих индивидов. Блур критикует предшествующую социологию науки за то, что она добровольно ограничивает свою область, занимаясь только той частью научного познания, которая ретроспективно была признана «искаженной» различными не относящимися к объекту исследования факторами. Один из принципов сильной программы, как он ее формулирует, состоит в том, чтобы наука о познании была «беспристрастной» в отношении как ошибок и заблуждений, так и наиболее успешных теорий: если социологические методы считаются приемлемыми для объяснения первых, то они должны применяться и в отношении вторых. Как полагает Д. Блур, стремление свести причины, по которым человек в определенной ситуации делает правильное умозаключение, к самим логическим правилам производства умозаключений, продиктовано теорией знания, которую он называет телеологической:

Данная теория строится на предположении, согласно которому истина, рациональность и обоснованность являются естественной целью человека, а также направленностью определенных природных склонностей, которыми он наделен (Блур, Гавриленко, 2002: 172).

Блур не берется доказывать ложность телеологического подхода, однако утверждает, что каузальный подход имеет не меньше прав на существование и, более того, в некоторых отношениях обещает лучшие результаты. Как он замечает, если в основу объяснения закладываются заранее заданные оценки, то в результате мы получаем представление о каузальных процессах, зависящее от этих оценок. Природа приобретает моральное значение, подтверждая и воплощая в себе то, что мы считаем истинным и правильным. Если же в основу объяснения

закладывается требование моральной нейтральности природы, то результат, который мы получаем, возможно, является ошибочным, но не является тенденциозным. Ясно, что при этом у нас в дальнейшем будет больше шансов для выявления и корректировки ошибок. Именно так действуют естественные науки, что и объясняет их большой успех по сравнению с гуманитарными науками.

Следует сказать, что подобная натурализирующая установка характерна не только для социологии знания, но и для всей социальной эпистемологии<sup>1</sup>. Пожалуй, основная отличительная черта этого направления состоит в том, что оно позиционирует себя как преимущественно дескриптивный подход в теории познания, а некоторые его представители считают возможным даже совсем отказаться от таких традиционных для эпистемологии нормативных понятий как истина, рациональность и обоснованность. Однако эта точка зрения является, по-видимому, неприемлемой, и одной из задач настоящей статьи является формулировка аргумента против нее. Подчеркнем, что мы не продвигаем здесь идею возврата к телеологической, по выражению Д. Блура, эпистемологии. Мы не исходим из постулата, что человек от природы склонен познавать истину, а также обосновывать свои веры, и тем более мы не наделяем эту природу моральным значением. Но мы считаем, что *правила игры* под названием «эпистемология» состоят в том, чтобы принять в качестве предпосылок для действия (рассуждения) и то, что истина существует, и то, что нужно пытаться познать ее, и то, что стоит иметь обоснованные веры, когда это возможно. Характерно, что принятие этих предпосылок влечет за собой, кроме всего прочего, стремление избежать необоснованного оптимизма по поводу своих познавательных способностей — то стремление, которым, по всей видимости, изначально руководствовались сторонники социальной эпистемологии и иных контекстуалистских подходов в своих попытках релятивизировать классическое понятие истины. Мы лишь предлагаем иначе реализовать это стремление, а именно, — путем поиска или создания такой концепции истины, которая является минимумом, необходимым для существования

<sup>1</sup> Особняком стоят некоторые отечественные представители данного направления. В частности, И. Т. Касавиным неоднократно высказывалась точка зрения, что социальной эпистемологии следует преодолеть противоречие между абсолютизмом и релятивизмом и восстановить классический идеал истины в его регулятивном качестве (Касавин, 2006: 14).

эпистемологии, и свободна от посторонних, действительно необоснованных, предпосылок. Ниже мы покажем, что некоторая минимальная концепция истины действительно необходима для существования эпистемологии, и что существование эпистемологии как дисциплины оправдано с прагматической точки зрения. Однако прежде, чем мы сформулируем свой аргумент, нужно прояснить некоторые вопросы, связанные с тем, что такое обоснование и как представление о нем развивалось в философии вообще и в рамках философии прагматизма в частности.

#### ПОНЯТИЕ ОБОСНОВАНИЯ, ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПРАГМАТИЗМЕ

Согласно Стэнфордской энциклопедии философии, существует всего две концепции, объясняющие, что значат слова «обоснование» (*justification*) и «обоснованно» (*justified*). Первая, деонтологическая концепция, предполагает, что субъект *S* обоснованно верит в некоторое высказывание *p*, если и только если (I) *S* верит в *p*; (II) неверно, что *S* имеет обязательство к тому, чтобы воздерживаться от веры в *p* (Steup, 2018). Все теории, использующие деонтологическую концепцию обоснования, по очевидным причинам являются интерналистскими в смысле доступа субъекта к источникам его эпистемических обязательств — тому, с помощью чего ему предполагается проверять обоснованность своих вер. Как правило, этими источниками считаются различные ментальные состояния субъекта: опыт, полученный им при взаимодействии с объектом познания, другие его веры и т. д., — и такие теории можно назвать интерналистскими также в смысле факторов, определяющих знание. Вторая, недеонтологическая концепция, использует слово «обоснование» скорее как технический термин. Она предполагает, что субъект *S* обоснованно верит в высказывание *p*, если и только если *S* верит в *p* на некотором основании, правильным образом демонстрирующем вероятность<sup>2</sup> его веры в *p* (*ibid.*). В качестве основания могут выступать как психические, так и физические факты, поэтому данная концепция согласуется как с интернализмом, так и с экстернализмом. Однако главное отличие этой концепции от предыдущей не в этом, а в том, что она не требует, чтобы

<sup>2</sup>В источнике употреблено слово «*probabilify*», которое по своей структуре аналогично слову «*verify*» (подтверждать, демонстрировать истинность) с поправкой на то, что вместо корня, означающего истинность (лат. *veritas*), оно образовано от корня со значением вероятности (лат. *probabilitas*).

основание осознавалось субъектом в качестве такового. Иначе говоря, в недеонтологической концепции имеют значение не основания (reasons) в традиционном эпистемологическом смысле этого слова, но причины для веры. В целом недеонтологическая концепция обоснования, на наш взгляд, подходит скорее для целей психологии, чем эпистемологии, поэтому мы не будем здесь ее больше рассматривать.

Итак, согласно деонтологической концепции, обоснование собственных вер относится к числу добродетелей или сфер ответственности субъекта. Это делает эпистемологию в значительной степени похожей на практическую философию с той лишь разницей, что практическая философия имеет дело преимущественно с процессами (практиками), тогда как эпистемология – больше с результатами (верами и знаниями). Неудивительно поэтому, что философия прагматизма взяла за основу именно эту концепцию обоснования, заметно, впрочем, модифицировав ее в процессе. Характерно, что наиболее явные расхождения между классической эвиденциалистской и новой прагматистской эпистемологией были сформулированы именно в терминах должного и правомерного. Напомним, что для эвиденциализма программной в этом смысле работой является эссе У. Клиффорда «Этика веры» (Clifford, 1877), автор которого отстаивает, в сущности, следующие принципы:

1. в любое время, в любом месте и для любого субъекта неправомочно верить во что-то при отсутствии достаточных свидетельств;
2. в любое время, в любом месте и для любого субъекта неправомочно игнорировать свидетельства, значимые с точки зрения его вер, или легко отбрасывать значимые свидетельства (цит. по Chignell, 2018).

Как видно из формулировки этих принципов, этика веры в эвиденциализме является абсолютистской, обоснование своих вер считается безусловным долгом субъекта, причем признается только один способ обоснования – обоснование с помощью свидетельств. Варьироваться могут только критерии обоснованности: то количество и качество свидетельств, которое необходимо, чтобы веру можно было считать обоснованной. Надо полагать, что при таком ригоризме множество вер безупречно эпистемически добродетельного субъекта можно будет относительно легко моделировать. Принцип (2) позволяет утверждать, что оно будет замкнуто относительно операции обоснования, то есть что любая вера, которую можно будет обосновать (при некотором данном определении обоснованности) любым подмножеством этого множества вер, будет принадлежать этому множеству. При этом, как гласит принцип (1),

в этом множестве не будет необоснованных вер, кроме класса базовых вер, которые при этом легко могут быть описаны как обосновывающие сами себя или еще каким-то специальным образом обоснованные. По-видимому, такой метод формирования вер является наилучшим, если нужно максимизировать общую степень обоснованности системы вер субъекта, и в конечном счете он позволяет с наибольшей вероятностью избегать ошибок при условии истинности базовых вер. Иными словами, это тоже некоторый метод сохранения истинности или, скорее, достоверности при переходе от одного утверждения к другому — как и метод дедуктивного доказательства. Конечно, при эпистемическом обосновании достоверность может сохраняться не полностью вследствие использования индуктивных схем умозаключения, и тем не менее из двух вариантов рассуждения всегда выбирается тот, при котором степень сохранения достоверности будет максимальной. Таким образом, эвиденциалистская эпистемология действительно является в некотором смысле телеологической: познание, максимизирующее достоверность, признается единственным «нормальным» способом познания, фактически единственным способом познания вообще. Все остальные способы формирования субъектом своей системы вер объявляются иррациональными, аномальными с точки зрения процесса достижения знания, ведущими не к знанию, а, максимум, к случайному угадыванию истины. Мы полагаем, что основное разногласие между эвиденциалистами и прагматистами состоит именно в том, насколько велико для эпистемологии значение достоверности и стремления к ней.

Роль манифеста прагматизма в области этики веры сыграла работа У. Джеймса «Воля к вере» (James, 1896; Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 9–27). Точка зрения, которую представил этот философ, заключается в том, что обязательства для веры, неверия или воздержания от веры во что-то могут быть не только интеллектуальной (свидетельства), но и эмоционально-волевой (желания и намерения) природы. Интересно, что даже сами стремления к тому, чтобы познавать истину и избегать заблуждений, рассматриваются Джеймсом как проявления воли, направляемой желанием вкупе с практическим благоразумием. Истина желательна для нас, поскольку она полезна, заблуждения нежелательны, поскольку вредны. Однако то, насколько желательна истина и нежелательны заблуждения, определяется всякий раз заново — одни субъекты в одних обстоятельствах выбирают погоню за истиной, даже рискуя ошибиться, другие субъекты в других обстоятельствах предпочитают избегать ошибок, даже рискуя упустить из виду какие-то

истины<sup>3</sup>. Здесь же описывается принципиально иной тип обоснования, связанный с возможностью вторичного вхождения самого факта веры в число предпосылок для реализации предмета веры. Проще говоря, в некоторых случаях то, что мы верим в реальность какого-то желательного для нас положения дел, помогает этому положению дел стать или оставаться реальным, и один этот факт может быть достаточным основанием для веры (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 22). Вера сама по себе способна изменять реальность, причем и внутреннюю — с ее помощью мы способны повлиять на собственный характер, привычки, мотивации и т. д., — и внешнюю — такие вещи как социальная справедливость, любовь к ближнему и т. п. укореняются в мире во многом именно благодаря нашей вере в них.

Таким образом, обоснование веры, согласно У. Джеймсу, является в значительной степени субъективным и контекстно-зависимым, и допустимы различные способы обоснования. По-видимому, здесь следует говорить не столько о деонтологии, сколько об аксиологии и праксиологии веры. Поскольку вера способна воздействовать на реальность, она может наделяться самостоятельной ценностью, что мы видим особенно ярко в религиозных сообществах. При этом, исходя из того, что пишет Джеймс, ни один субъект никогда *не обязан* верить или не верить в какое-либо высказывание, сколько бы свидетельств за или против истинности этого высказывания он ни имел. Ясно, что в таком понимании познания нет телеологичности в том смысле, о котором говорилось выше, однако это не слишком помогает, а возможно, что даже мешает сформулировать сколько-нибудь внятную теорию познания. Ведь, погружая познавательный процесс в целостность человеческой деятельности, мы отказываемся от предположения, что существуют универсальные внутренние закономерности этого процесса, которые можно надеяться достаточно легко обнаружить, в идеале — средствами одного только концептуального анализа. Отныне мы должны рассматривать не столько те понятия, которыми люди руководствуются в процессе познания, сколько факты познания, т. е. конкретные познавательные практики конкретных сообществ в конкретных исторических условиях. Кажется, что если здесь можно найти какие-то универсальные закономерности,

<sup>3</sup>Конкретнее, обоснованность веры ставится в зависимость от того, насколько жизненно важным является предмет веры для субъекта, от того, насколько необходимо принять решение в определенный период времени, и от того, насколько необратимы будут последствия принятого решения (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 20).

то только такие, которые относятся к сфере человеческой психологии, а поиск закономерностей в психологии осложнен тем, что онтологический статус большинства психологических понятий еще далеко не является определенным, и даже вопрос об определении самой психики вызывает среди философов ожесточенные споры.

Дальнейшее развитие дискуссии об обосновании в рамках прагматизма осуществляется Р. Рорти и Х. Патнэмом. Оба философа начинают со сходных положений: критики корреспондентной теории истины, репрезентационной концепции знания и соответствующего ей взгляда на познание, предполагающего существование некоторого привилегированного языка, элементы которого задают «правильную», то есть отражающую структуру мира, онтологию для наших теорий. Однако в итоге эти философы приходят к противоположным мнениям. С точки зрения Рорти, отсутствие привилегированного языка означает, что нет такой вещи как фундаментальная обоснованность, есть лишь обоснованность относительно стандартов некоторой дисциплины, причем одна дисциплина не может предписывать принятие своих стандартов другой дисциплине. Имеет смысл лишь изучать (эмпирически) конкретные практики обоснования, как изучаются любые культурные практики. Нетрудно увидеть в этом тот же натурализирующий подход, что и в социальной эпистемологии. Претензии философии на то, чтобы открыть некие универсальные принципы обоснования, единые критерии рациональности, согласно Рорти, всегда были и будут беспочвенны. Истина сводится лишь к более или менее широкому согласию в обществе по определенному вопросу — согласию, которое тем не менее никогда не бывает окончательным. Патнэм же, принимая релятивность обоснования к языку описания, все-таки стремится сохранить какие-то фундаментальные представления об истине (отличной от консенсуса) и реальности как таковой, поэтому ему требуются также какие-то фундаментальные представления о рациональности и обоснованности. На наш взгляд, суть разногласий между ними можно лучше понять, если разобраться для начала, почему Патнэму так нужно быть реалистом и почему Рорти не испытывает в этом потребности.

#### ПОЧЕМУ НУЖНО БЫТЬ РЕАЛИСТОМ

Если не вдаваться в детали полемики, а привести лишь выводы из нее, то можно сказать, что Х. Патнэм критикует Р. Рорти по двум основным пунктам. Во-первых, это тезис Рорти о непознаваемости мира, который,

по мнению Патнэма, базируется на ошибочном понимании витгенштейновской проблемы следования правилу. Во-вторых, это сам подход Рорти — подход по своей сути скептический, что противоречит, согласно Патнэму, тем прагматическим установкам, которые он (Рорти) декларирует. Ниже мы постараемся раскрыть суть обоих возражений Патнэма и роль, которую эти возражения играют в обосновании собственной точки зрения Патнэма на эпистемологию.

Начнем со второго возражения. Как указывает Патнэм, с прагматической точки зрения сомнение, как и любое другое действие, должно быть оправданным некоторой целью — в конечном счете целью познавательной. Действительно, в некоторых случаях сомнение способствует приращению знания, и тогда оно допустимо и даже желательно. Но в других случаях оно, не будучи конструктивным методом, лишь препятствует познанию, поэтому в таких случаях от него следует воздерживаться. Скептик же, практикуя ничем не ограниченное сомнение, незаметно для себя впадает в ту же самую ошибку, от которой он пытается удержаться посредством отказа от традиционных догм: на основании посылок, касающихся конкретных теорий и способов рассуждения, он пытается сделать вывод обо всех возможных теориях и способах рассуждения вообще. По сути скептицизм, согласно Патнэму, является не более чем «обращенной» формой догматизма — философией догматиков, разочаровавшихся в своих догмах.

Теперь перейдем к первому возражению, которое непосредственно касается того, каким образом в такую «обращенную» форму догматизма впадает конкретно Р. Рорти. Точка зрения Х. Патнэма на этот счет разъясняется в одной из работ, посвященных деталям их полемики, следующим образом:

Одна из ложных философских стратегий происходит из ошибки перехода от следования правилу («Я могу продолжить ряд») к метаутверждению о самом правиле («Идеальная машина может продолжить ряд»). [...] [Ошибка состоит в том, что] сама попытка помыслить весь ряд производится из перспективы не идеальной машины, а человека, следующего правилу. Его неспособность помыслить весь ряд целиком иначе, чем в качестве правила следующего шага, то есть неспособность продемонстрировать содержательный критерий абсолютного знания, накладывает запрет на любые разговоры об идеальных машинах, следующих правилу, и, как следствие, о метафизической истинности самих правил (Павлов, 2014: 391).

Этой ошибкой объясняется и кажущаяся неразрешимость проблемы следования правилу с точки зрения «традиционного» реализма, который

сам Патнэм называет метафизическим реализмом, и ее использование в качестве антиреалистического аргумента скептиками вроде Рорти. Далее сказано следующее:

Примечательно, что такую же ошибку совершает социальный релятивист. Вместо того, чтобы, доверяя своим знаниям, способствовать их приращению, — например, обнаружив философскую некорректность устаревшей теории репрезентации, разработать другую, — он выносит суждение о всем правиле и утверждает одностороннюю зависимость истины и объективности от социальной коммуникации (Павлов, 2014: 391).

Если считать, что приведенная цитата корректно выражает позицию Патнэма, то получается, что для этого философа знание остается главной эпистемической ценностью, признание которой обосновывает доверие, с которым он как эпистемический агент согласен относиться к своим теориям, несмотря на фаллибилизм и контекстуализм. В этом и заключается, на наш взгляд, его основная посылка.

Для Р. Рорти же доминирующей ценностью является в конечном счете интеллектуальная свобода и плюрализм мнений. С его точки зрения, пока философы будут утверждать, что они способны разработать метод достижения фундаментально обоснованного знания, будет поддерживаться «разорванность культуры, невозможность диалога между иерархически упорядоченными дисциплинами, атмосфера интеллектуальной дискриминации» (Джохадзе, 2001: 27). Отсюда следует, что знание в классическом смысле этого слова не является для него чем-то, к чему нужно стремиться. То, что понимает под знанием Рорти, представляет собой нечто не просто погрешимое, но в принципе не претендующее на истинность. Напротив, сомнение является, согласно Рорти, безусловно ценным — оно не просто допустимо, оно рекомендовано для очистки интеллектуального горизонта от догм, сдерживающих развитие новых теорий и культуры в целом. Следует признать, что с позиции культурологической и, так сказать, гражданской, данная точка зрения вполне понятна и вызывает сочувствие, однако с позиции эпистемологической она явно неприемлема, поскольку разрушает эпистемологию как дисциплину и практику. Рорти и сам не скрывает того, что отказ философии от задач поиска фундаментального обоснования приведет к тому, что эпистемология в том виде, в котором она существовала до сих пор, будет невозможной, однако полагает, что от этого мы все скорее выиграем, чем проиграем.

Правда, чтобы правильно понять точку зрения Р. Рорти на этот счет, необходимо знать, что он имеет в виду, говоря об эпистемологии. С одной стороны, он утверждает, что эпистемология в ее нынешнем виде — это продукт исключительно философии Нового времени:

Нужда в такой теории в XVII веке объяснялась переходом от одной парадигмы в понимании природы к другой и, кроме того, переходом от религиозной культуры к светской. Философия как дисциплина, способная дать нам «правильный метод поиска истины», зависит от нахождения некоторого постоянного нейтрального каркаса всех возможных исследований, понимание которого позволит нам увидеть, например, почему ни Аристотель, ни Беллармин не имели обоснования того, во что они верили (Рорти, Целищев, 1997: 157).

С другой стороны, Рорти пишет, что основной свой подход, который он связывает с использованием зрительной метафоры познания, эпистемология унаследовала от Платона. Поиск знания, согласно Рорти, на протяжении всего периода от платонизма до аналитической философии понимался как поиск способа быть принужденным к вере во что-то самим объектом познания, поиск таких вер, обладание которыми было бы прямым, естественным следствием взаимодействия с объектом подобно тому, как паттерны реагирования сетчатки глаза являются естественным следствием отражающих свойств той поверхности, на которой сфокусирован взгляд. Поэтому не вполне ясно, что Рорти понимает под концом эпистемологии — окончание традиции возрастом в пару сотен лет или разрыв с чем-то настолько же старым, как сама западная философия. В данной статье мы исходим из того, что его критика в основном направлена против более широкого понимания эпистемологии, поскольку и в названии своей работы, и во многих местах в тексте он сам подчеркивает значимость для эпистемологии именно зрительных метафор. На этом основании Рорти мы противопоставляем Патнэму, который, критикуя идею «постоянного нейтрального каркаса» и репрезентационную концепцию знания, все-таки считает возможным сохранить представление о знании как *некотором* соответствии и о познавательном процессе как продвижении по направлению к объективной истине, даже признавая, что достигнуть ее в этом процессе людям никогда не удастся.

Как видно, вопреки первому впечатлению в дискуссии между Р. Рорти и Х. Патнэмом, мы сталкиваемся с разногласием скорее по поводу эффективности эпистемологии как практики, чем по поводу ее истинности как теории. Вопрос даже не в том, что лучше для эпистемологии,

а в том, нужна ли нам эпистемология в классическом смысле этого слова. Хотя данный вопрос имеет, конечно, комплексный характер, и ответ на него во многом зависит от общей идеологии, которой придерживается отвечающий, мы все же попытаемся сформулировать доводы в пользу позиции Патнэма. Попробуем представить себе, зачем может быть нужна эпистемология, если она вообще нужна. Кажется очевидным, что главное, что она может нам дать, основной смысл ее существования — это собственно концепция знания. А зачем нам может быть нужна концепция знания? Вообще говоря, помимо чисто теоретического интереса концепция знания представляет интерес еще и потому, что знание, как его ни определяй, является фрагментом описания мира, имеющим особую ценность с точки зрения нашей жизненной практики, поскольку оно *надежно* в качестве руководства к действию. Следовательно, если бы у нас была теория, способная дать хотя бы частичный критерий отличия знания от других, менее надежных видов информации, который можно было бы применять в контексте практической деятельности, чтобы отличать знание и руководствоваться им, такая теория была бы полезной теорией.

Таким образом рассмотренное, знание, по-видимому, можно переопределить через эту самую надежность, понятую в прагматическом ключе<sup>4</sup>. Правда, для того, чтобы это сделать, нужно точнее определить собственно надежность, однако, на наш взгляд, в данный момент нет причин считать, что здесь могут встретиться какие-то непреодолимые препятствия. По крайней мере, применительно к философии науки можно говорить, что те или иные прагматические критерии оценки теорий применяются довольно давно. Это и предсказательная сила теории, и точность предсказаний, полученных с ее помощью, и устойчивость теории к обнаружению новых фактов, входящих в ее предметную область, и даже ее устойчивость к атакам со стороны конкурирующих теорий<sup>5</sup>. Обычно такие критерии не называются прямо прагматическими, но это ничего не меняет: они являются прагматическими ровно в той степени,

<sup>4</sup>Речь здесь не идет о надежности (*reliability*) *источников* знания, которая является критерием обоснованности в релябилистской эпистемологии.

<sup>5</sup>Последний критерий представляется особенно значимым в контексте нашего аргумента, поскольку по всем остальным из перечисленных признаков знание невозможно отличить от истинной веры. Лишь большая устойчивость знания по сравнению с истинной верой (устойчивость, обусловленная тем фактом, что обладатель знания обладает не только истинной верой, но и способом ее *обоснования*) делает знание более надежным и потому более ценным приобретением.

в которой наши теории влияют на нашу практику, как в науке, так и в обычной жизни. Полный набор критериев, а также их относительный вес или иной порядок применения нуждаются, конечно, в уточнении, но многие из кандидатов представляются хорошо известными уже сейчас.

Далее, если знание будет переинтерпретировано в прагматическом ключе, то понятия обоснования и истины должны быть переинтерпретированы так же. Что касается понятия обоснования, по-видимому, это легко может быть сделано, поскольку с точки зрения практики процесс обоснования представляет собой не что иное, как выявление и демонстрацию релевантности тех факторов, которые могут повлиять на то, чтобы считать некоторую теорию надежным руководством к действию. Проще говоря, обоснование можно понимать как достаточное свидетельство надежности теории<sup>6</sup>. Существование таким образом понятого обоснования может устанавливаться с помощью конкретных процедур, и если это будут те самые процедуры, которые фактически используются соответствующим профессиональным сообществом, тогда любое актуальное, то есть имеющееся в распоряжении этого сообщества в данный момент знание будет по умолчанию обоснованным. Что же касается понятия истины, на первый взгляд, оно значительно сильнее противится подобной переинтерпретации. И действительно, вульгарная прагматизация истины в духе заявлений типа «истинно все, что件 полезно» не выдерживает критики, однако, как мы увидим ниже, есть способы сделать это более тонко.

Кроме того, если рассмотреть влияние эпистемологии в целом на культуру и науку, то оно выглядит скорее как фасилитация, а не подавление. Наша когнитивная организация, сама физическая структура нашего познавательного аппарата, заставляет нас мыслить мир как стабильный в своих фундаментальных свойствах и непротиворечивый. Тезис о том, что мир действительно таков, был, в сущности, главной догмой эпистемологии прошлых веков. Конечно, никто еще не доказал и, возможно, никогда не докажет обоснованность этого тезиса. Но если бы мы исходили из предположения об обратном, то должны были бы немедленно заключить, что никакая теория познания и никакая методология никогда не смогут помочь нам, имеющим данную когнитивную организацию, получить какой-нибудь фрагмент описания мира, который был бы достойным веры и надежным руководством к действию.

<sup>6</sup>Разумеется, *здесь* речь идет о понятии теоретического обоснования, понятие прагматического обоснования по очевидным причинам прагматизировать не нужно.

Игра была бы проиграна еще до начала, а значит, ее не следовало бы и затевать. Поэтому даже если все представления о знании, которых мы придерживались до сих пор, были сугубо ошибочными, они были полезны уже тем, что давали нам веру в эффективность нашего метода познания, достаточную для того, чтобы применять этот метод на практике. И независимо от признания посылок, на которых он основан, нельзя спорить с тем, что во многих случаях метод действительно оказывался эффективным! Таким образом, эпистемология помогает нам не только тем, что позволяет отличать уже имеющееся знание, но еще и тем, что дает нам представление о нем, необходимое, чтобы его искать. Конечно, никогда нельзя исключать возможности приобретения знания в результате спонтанных и стихийных действий, либо в результате действий, преследующих существенно иную цель, однако его приобретение в результате целенаправленного и организованного поиска представляется все же более вероятным.

Здесь можно возразить, что по умолчанию любая эпистемологическая теория как таковая претендует на то, чтобы давать представление о знании, так что если дело только в этом, неясно, зачем вообще говорить о какой-то реформе эпистемологии, можно просто продолжать заниматься ей так же, как это делали философы прошлого. Но, думается, возврат к классике — не слишком хороший вариант после всей критики ее телеологизма, догматизма и философской некорректности. Следует признать, что критика была по большей части справедливой, и сегодня можно считать полезной и нужной только такую эпистемологическую теорию, которая была бы избавлена от ошибок классического периода. Как было сказано выше, именно серьезное отношение к понятиям истины и обоснования обуславливает стремление адекватно оценивать свои познавательные способности, и это стремление следует в любом случае сохранить.

По-видимому, единственное разумное решение состоит в том, чтобы наложить какое-то дополнительное условие на ту концепцию знания, которую наша гипотетическая реформированная эпистемология должна нам предложить. Это условие можно, например, сформулировать следующим образом: понятие знания должно быть применимо к большей части теорий, включенных в общепринятую научную картину мира, независимо от того факта, что все эти теории могут быть в будущем скорректированы или даже заменены на другие теории. Грубо говоря, мы должны иметь право называть знанием лучшее, что нам доступно в каждый данный момент, именно постольку, поскольку оно определено

как лучшее с учетом всех имеющихся на тот момент критериев. Да, такое понятие знания будет релятивно к конкретному сообществу или, шире, к культуре, в рамках которой осуществляется познание, однако оно не будет способно изменяться вообще без ограничений, как бы сильно ни менялась культура, поскольку, согласно первому условию (требованию давать представление о знании как надежном руководстве к действию) оно всегда будет привязано к практике.

#### ВНУТРЕННИЙ РЕАЛИЗМ Х. ПАТНЭМА И ЕГО ПРАГМАТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Теперь перейдем к рассмотрению тех взглядов, которые продуцирует подобный прагматический подход к эпистемологии, и в первую очередь взглядов самого Х. Патнэма в период, когда он отказался от своей ранней приверженности научному реализму и начал поиск альтернативных, более слабых реалистических концепций. Сразу подчеркнем, что нашей целью здесь не является ни исчерпывающее теоретическое обоснование той концепции, которую он называет внутренним реализмом, ни даже доказательство ее внутренней согласованности. Нашей целью является демонстрация того, что прагматизированная эпистемология — это не просто умозрительный проект, она действительно способна «работать», порождая оригинальные решения классических проблем. В этом смысле Патнэм и его внутренний реализм являются для нас не образцом и конечным результатом эпистемологического философствования, а лишь примером и материалом для анализа. Применяя прагматизирующий подход, мы попытаемся выявить те аспекты структуры и смысла данной концепции, которые не удастся выявить при сугубо теоретическом подходе. Некоторые наиболее формальные моменты мы будем при этом сознательно оставлять на периферии — не потому, что они незначительны, а потому, что они могут увести нас в сторону от реализации задуманного.

В целом эпистемологические воззрения Х. Патнэма можно кратко изложить следующим образом. Мир является объективным в том смысле, что признается его независимое от наблюдателя существование, однако он не является объективным в смысле независимого существования определенных *объектов*. Объекты — совместное порождение мира и нашего ума, то есть тех концептуальных схем, «внутри» которых мы их определяем. Именно поэтому реализм Патнэма называется внутренним. Вне конкретной концептуальной схемы невозможно однозначно установить даже количество объектов, не говоря уже об их свойствах.

Всегда существует больше одного описания, правдоподобно применимого к некоторому фиксированному положению дел или комплексу ощущений, и, наоборот, всегда существует больше одного положения дел или комплекса ощущений, подходящего под определенное описание. Отсюда следует, что мы никогда не сможем узнать, какие из наших теоретических терминов имеют реальные референты, а какие референциально пусты. Поэтому и метафизический реализм, и связанная с ним условие-истинностная семантика всегда будут сталкиваться с неразрешимыми для них проблемами. Внутренний реализм предлагается в качестве выхода из этой ситуации, позволяющего избежать «безудержного» (unbridled) релятивизма (Putnam, 1983: 10), который, очевидно, остается для Патнэма нежелательным. Достигается это путем постулирования трех вещей: (1) объективного отношения референции, которое не может быть установлено для отдельных терминов, но может быть установлено для всего языка в целом, (2) объективных принципов рациональности и (3) возможности с помощью конвенциональных стандартов верификации так или иначе схватывать этот объективный базис. Эти три постулата, представляющие собой, собственно говоря, все, что есть реалистического в концепции Патнэма, требуют к себе крайне внимательного отношения. От их совместимости друг с другом и с тем, что было сказано раньше о релятивности онтологии к концептуальной схеме, зависит жизнеспособность данной версии проекта ослабленного реализма в теоретическом плане, поэтому нам следует основательно разобраться в них.

Что касается референции, концепция Х. Патнэма в этой части выглядит достаточно сложной и не вполне прозрачной. Придерживаясь в целом теории значения как употребления, философ хочет совместить ее с реалистским разговором о некотором соответствии между языком и миром. Характерная особенность философии Патнэма состоит в том, что через отношение соответствия он определяет только истинность предложений языка и референцию терминов, но не их (предложений) *понимание* говорящими — понимать предложение значит, по Патнэму, знать условия его верификации, а не условия истинности. При этом соответствие трактуется как опосредованное: не сам язык отражает мир, но говорящие отражают его в своей языковой практике. «Такое соответствие, на мой взгляд, является частью теории для объяснения взаимодействия говорящих с их окружающей средой», — пишет Патнэм (Putnam, 1977: 488). То есть он считает, что устойчивость референции

обеспечивается известным постоянством в поведении членов определенного языкового сообщества, причем именно взятого в целом — имеют значение не индивидуальные склонности говорящих, а их коллективная практика. Согласно точке зрения Патнэма, изложенной и аргументированной им в статье «Модели и реальность» (Putnam, 1983: 1–26), практика употребления языка несет больше информации о референции этого языка, чем явно принятые говорящими соглашения, даже в такой формализованной области как математика — доказательством тому является наша способность различать намеренные и ненамеренные интерпретации математических теорий<sup>7</sup>. Можно сказать, таким образом, что практика есть концептуальная схема в действии, то, что динамически определяет и наш язык, и нашу онтологию.

Между прочим, практика определяет также и наши представления о рациональности. Чтобы обосновать это, Х. Патнэм привлекает эволюционный аргумент. Глупо было бы отрицать, пишет он, что имеются некие исходные данные, ограничивающие те веры, которых мы можем придерживаться без заметных для себя негативных последствий — ограничивающим фактором выступает не столько коммуникация, сколько физика и физиология. Приводится пример с человеком, который, поверив, что может летать, выпрыгнул в окно и чудом остался жив: очевидно, что если он и дальше продолжит верить в это, то проживет, скорее всего, недолго и мало кому сможет передать свое заблуждение. Естественно предположить, что точно так же обстоит дело с человеком, который руководствуется в жизни верой во внутренне несогласованную совокупность высказываний — во всяком случае, имеется очень сильная интуиция в пользу того, что быть противоречивым с практической

<sup>7</sup>Сам аргумент Х. Патнэма в пользу того, что практика определяет больше, чем конвенции, состоит из двух частей. Сначала на основании теоремы Левенгейма-Сколема он формально доказывает этот тезис для случая математики, а потом, используя мысленный эксперимент, показывает, что так же обстоит дело и в естественных науках. Существует критика как математической части этого рассуждения (П. Бенацераф показал, что Патнэм использовал в доказательстве более сильную посылку, чем та, которую он явно задекларировал), так и его сугубо философской части (оспаривается правомерность перехода от утверждений по поводу математического языка и математической практики к утверждениям по поводу языка и практики вообще). Рассмотреть эту критику, а также возможные ответы на нее было бы, без сомнения, необходимо, если бы мы занимались теоретическим обоснованием взглядов Патнэма, но поскольку наша цель, как сказано выше, состоит в другом, а также ввиду большой сложности вопроса мы не станем здесь входить в его обсуждение. Подробности см. в Целищев, 2002: 153–171.

точки зрения неблагоприятно. Такая «эпистемическая эволюция» в долгосрочной перспективе способствует движению наших описаний мира в сторону их большей внутренней согласованности и согласованности с опытом, который также расширяется. Если экстраполировать этот процесс, то можно представить себе некие идеальные с эпистемической точки зрения условия, когда все возможные следствия выведены, а все эксперименты проведены. В реальности такие условия недостижимы, но мы можем сколь угодно долго приближаться к ним, и если помыслим предел такого приближения, то в этом пределе получим некие идеализированные критерии обоснованности и рациональной приемлемости. То, что удовлетворяет этим идеализированным критериям, Патнэм и предлагает называть истиной. Подчеркивается, что определенная таким образом истина, во-первых, независима от всякого конкретного обоснования, но при этом не может считаться независимой от обоснования в принципе: «Утверждать, что высказывание истинно, означает утверждать, что оно могло бы быть оправдано», — во-вторых, она «считается чем-то устойчивым и „непротиворечивым“; если и высказывание, и его отрицание могли бы быть „оправданы“ даже при самых идеальных условиях, то нет никакого смысла утверждать, что такое высказывание имеет истинностное значение» (Патнэм, Дмитриева, Лебедева, 2002: 78).

Итак, познаваемость мира обосновывается у Х. Патнэма в конечном счете тем, что логика и язык объективны в той же степени, в какой можно говорить об объективности мира, который они должны описывать. Тот единственный мир, который мы можем надеяться познать и описать, то есть мир феноменов, релятивен к концептуальной схеме, обуславливающей критерии, которые мы применяем при проверке наших теорий. Мир же «внеположенный» всем нашим концепциям представляет собой не более чем кантианскую вещь в себе, ни о каком познании которой говорить априори невозможно. Не случайно Патнэм называет Канта своим предшественником (Putnam, 1977: 496), их взгляды действительно очень похожи. Другой предшественник Патнэма — это поздний Витгенштейн: общим для них обоих является не только концепция значения как употребления, но и бихевиоризм как обоснование стабильности референции. Элементом, объединяющим кантианские и витгенштейнианские тенденции, выступает концепция «эпистемической эволюции», неявные отсылки к которой можно обнаружить и у Канта (в виде регулятивного требования предполагать существование внешнего мира, ограничивающего наши возможности в «конструировании» мира феноменов), и у Витгенштейна (в виде его способа решения проблемы

правилосообразности, которое состоит в том, что на практике мы все равно всегда следуем какому-то правилу даже при отсутствии определенности в интерпретации любых правил)<sup>8</sup>.

Ясно, что апелляция к некоему загадочному свойству реальности благотворно (с эпистемической точки зрения) воздействовать на наши теории, которое по сути просто принимается на веру, не может считаться достаточным теоретическим обоснованием познаваемости мира, однако нельзя не признать, что в прагматическом плане это допущение существенно меняет ситуацию, оставляя познающему субъекту некоторую, пусть призрачную и недостижимую, но внешнюю цель. Не случайно Р. Рорти резко критикует идею эпистемически идеальных условий, подозревая Патнэма в том, что он «все еще верит, что восприятие обеспечивает нам доступ к чему-то внеисторическому и транскультурному, к реальности „мира“» (цит. по Джохадзе, 2011: 184). Мы считаем, что довод от «эпистемической эволюции» приобретает значимость именно в контексте того факта, что хоть какой-то довод за то, чтобы считать мир познаваемым, *нужен* не столько с теоретической, сколько с практической точки зрения — чтобы оправдать занятие эпистемологией, которая как дисциплина и практика полезна. А полезна она потому, что та вера в достижимость знания, которую она нам дает, как было указано выше, сама по себе способствует реализации ситуации достижимости знания — строго по У. Джеймсу. Отсюда, опять же по Джеймсу, следует, что есть достаточное основание верить в достижимость знания вне зависимости от всех фаллибилистских заключений, к которым приводит эпистемология как теория. Поэтому с прагматической точки зрения довод Патнэма обладает несокрушимой силой. Образно выражаясь, этот довод подобен оси колеса, которая, хоть сама и не движется, играет важнейшую роль в обеспечении подвижности всей повозки.

В связи со всем сказанным следует заключить, что рассмотрение позволяет найти в нем ту общность идеи и согласованность деталей, которой ему явно недоставало при применении к нему сугубо теоретических критериев обоснования. В целом можно сделать вывод, что введение в эпистемологию прагматических факторов обоснования позволяет дать этой дисциплине дополнительный импульс развития, необходимый ей, чтобы успешно противостоять вызовам современных скептических и релятивистских учений. Конечно, вопрос о прагматической обоснованности теорий, использующих формы реализма, альтернативные

<sup>8</sup> Данное прочтение Витгенштейна опирается на Родин, 2012.

традиционной «метафизической» форме<sup>9</sup>, никоим образом не должен подменять собой вопрос об их теоретической обоснованности и внутренней согласованности. Именно потому, что концепция Патнэма имеет существенные теоретические уязвимости (ошибки в доказательствах, а также чересчур смелые обобщения и допущения, о которых говорилось выше), мы не утверждаем, что ее обязательно следует принять. Мы утверждаем лишь, что имеются некоторые доводы практического свойства в пользу принятия этой концепции. Впрочем, это лишь первый из опытов подобного рода, так что, возможно, вскоре появятся другие прагматически обоснованные концепции истины, лишенные названных недостатков.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Блур Д.* Сильная программа в социологии знания / пер. с англ. С. Гавриленко // Логос. — 2002. — Т. 35, № 5/6. — С. 162–186.
- Джоухадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. — М. : Эдиториал УРСС, 2001.
- Джоухадзе И. Д.* Патнэм vs Рорти : спор о прагматизме и релятивизме // Эпистемология & философия науки. — 2011. — № 4. — С. 175–190.
- Касавин И. Т.* Социальная эпистемология : понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. — 2006. — Т. 15, № 1. — С. 5–15.
- Касавин И. Т.* Кто говорит о знании? // Философия науки и техники. — 2010. — Т. 15, № 1. — С. 5–14.
- Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. — М. : Прогресс, 1996.
- Павлов И. И.* Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // Следование правилу : рассуждение, разум, рациональность / под ред. Е. Г. Драгалина-Черная, В. В. Долгоруков. — СПб. : Алетей, 2014.
- Патнэм Х.* Разум, истина и история / пер. с англ. Т. Дмитриевой, М. В. Лебедевой. — М. : Праксис, 2002.
- Родич К. А.* К вопросу о статусе проблемы правилосообразности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2012. — Т. 20, № 4. — С. 46–52.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997.
- Целищев В. В.* Философия математики. Т. 1. — Новосибирск : Наука, 2002.

<sup>9</sup>На самом деле есть сомнения в том, что эта форма действительно является традиционной. Многие философы отмечают, что в патнэмовском изложении она предстает настолько упрощенной, что фактически «невозможно найти ни одного известного философа, который стоял бы на позициях сформулированного Патнэмом метафизического реализма» (Макеева, 1996: 83). Однако этот вопрос относится скорее к области истории философии, чем эпистемологии, а потому он не должен нас здесь слишком занимать.

- Chignell A.* The Ethics of Belief / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/> (visited on Sept. 10, 2019).
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // Contemporary Review. — 1877. — Vol. 29. — P. 289–309.
- James W.* The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy. — NY : Longmans, Green, Company, 1896.
- Putnam H.* Realism and Reason // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1977. — Vol. 50, no. 6. — P. 483–498.
- Putnam H.* Realism and Reason : Philosophical Papers. Vol. 3. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Steup M.* Epistemology / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/> (visited on Nov. 25, 2018).

---

Moiseyeva, A. Yu. 2019. "Vnutrenniy realizm Kh. Patn-ema kak pragmatically obosnovannaya kontseptsiya [Hillary Putnam's Internal Realism as a Pragmatically Justified Conception]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 218–240.

---

ANNA MOISEYEVA

JUNIOR RESEARCH FELLOW AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS, NOVOSIBIRSK

## HILLARY PUTNAM'S INTERNAL REALISM AS A PRAGMATICALLY JUSTIFIED CONCEPTION

**Abstract:** This article is an attempt to find a new way of justifying H. Putnam's conception of internal realism and, more broadly, any conceptions that use nontraditional (weakened) forms of realism. The main idea of the article is that the adoption of this or some similar conception is already justified by the pragmatic need to preserve epistemology as a scientific discipline and social practice. In order to show this, in the first half of the article we make a brief excursion into the history of the development of the concept of justification in philosophy in general and in the philosophy of pragmatism in particular and reveal the essence of the dispute of W. Clifford and W. James about the ethics of belief. Then we trace the development of this dispute in the later pragmatism and reveal the ethical background of the modern dispute between realists and anti-realists, based on the discussion of H. Putnam and R. Rorty around the notion of truth. In the second half of the article, we articulate a pragmatic argument in favor of Putnam's realistic position and outline the basics of his conception of internal realism. In conclusion, we reveal the pragmatic significance of Putnam's conception as a means of preserving epistemology in its classic normative form, while being freed from many overly optimistic and tendentious assumptions of the classical period.

**Keywords:** H. Putnam, Realism, Truth, Belief, Ethics, Pragmatics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-218-240.

## REFERENCES

- Blur, D. [Bloor, D.] 2002. "Sil'naya programma v sotsiologii znaniya [The Strong Programme in the Sociology of Knowledge]" [in Russian], trans. from the English by S. Gavrilenko. *Logos* 35 (5-6): 162-186.
- Chignell, A. 2018. "The Ethics of Belief." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 10, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>.
- Clifford, W. K. 1877. "The Ethics of Belief." *Contemporary Review* 29:289-309.
- Dzhokhadze, I. D. 2001. *Neopragmatizm Richarda Rorti [Neopragmatism of Richard Rorty]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Editorial URSS.
- . 2011. "Patn-em vs Rorti [Putnam vs Rorty]: spor o pragmatizme i relyativizme [The Argument About Pragmatism and Relativism]" [in Russian]. *Epistemologiya & filosofiya nauki*, no. 4: 175-190.
- James, W. 1896. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. NY: Longmans, Green, / Company.
- Kasavin, I. T. 2006. "Sotsial'naya epistemologiya [Social Epistemology]: ponyatiye i problemy [Concept and Problems]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 15 (1): 5-15.
- . 2010. "Kto govorit o znanii? [Who Speaks of Knowledge?]" [in Russian]. *Filosofiya nauki i tekhniki* 15 (1): 5-14.
- Makeyeva, L. B. 1996. *Filosofiya Kh. Patn-ema [Philosophy of H. Putnam]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- Patn-em, Kh. [Putnam, H.] 2002. *Razum, istina i istoriya [Reason, Truth, and History]* [in Russian]. Trans. from the English by T.A Dmitriyeva and M.V. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Pavlov, I. I. 2014. *Vitgenshteynianskoye sledovaniye pravilu v neopragmatizme R. Rorti i yego kritika Kh. Patn-emom [Wittgensteinian Implication of the Rule in Neopragmatism of R. Rorty and Its Criticism by H. Putnam]* [in Russian]. In *Sledovaniye pravilu [Implication of the Rule] : rassuzhdeniye, razum, ratsional'nost' [Reasoning, Reason, Rationality]*, ed. by Ye. G. Dragalina-Chernaya and V. V. Dolgorukov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Putnam, H. 1977. "Realism and Reason." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 50 (6): 483-498.
- . 1983. *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodin, K. A. 2012. "K voprosu o statute problemy pravilosobraznosti [On the Issue of the Status of the Rule Basing Problem]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*. 20 (4): 46-52.
- Rorti, R. [Rorty, R.] 1997. *Filosofiya i zerkalo prirody [Philosophy and the Mirror of Nature]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishchev. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta.
- Steup, M. 2018. "Epistemology." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Nov. 25, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>.
- Tselishchev, V. V. 2002. *Filosofiya matematiki [Philosophy of Mathematics]* [in Russian]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka.

---

# АНАЛИТИКА ПОМЫСЛОВ

Дискуссии

---

---

DISCUSSION

---



АЛЕКСАНДР МИШУРА\*

## ПРИНЦИП НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ\*\*

**Аннотация:** Статья посвящена обоснованию принципа недоверия помыслам (ПНП), согласно которому агент может морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторого убеждения, если у него есть достаточные основания считать, что данное убеждение приведет его к морально порочному поступку. Методология работы опирается на ряд идей Л. Витгенштейна, опубликованных посмертно в работе «О достоверности». В первой части статьи предлагается общее описание соответствующих идей Витгенштейна, которое позволяет сузить область обоснования ПНП до конкретной системы убеждений, а именно системы убеждений православного христианства. Во второй части статьи кратко иллюстрируется многозначность слова «помысел» в русскоязычном переводе Библии, и предлагается интерпретация релевантного для ПНП смысла данного понятия с помощью словаря аналитической философии. В третьей части статьи описывается набор базовых убеждений, которые позволяют обосновать значимость ПНП в системе убеждений православного христианства: убеждение в существовании Бога и ангелов, убеждение в греховной поврежденности когнитивных механизмов человека, убеждение в наличии страстей, убеждение в существовании злых духов. Каждое из данных убеждений связывается с обосновываемым принципом и раскрывается в его контексте. В четвертой части обосновывается практическая значимость ПНП в описанной системе убеждений, демонстрируется преимущество ПНП над принципом, согласно которому игнорирование свидетельств в пользу истинности некоторого убеждения никогда не может быть оправдано. В пятой части приводится мысленный эксперимент о добрых и злых нейрочувствительных, иллюстрирующий значение ПНП в рамках натуралистического мировоззрения.

**Ключевые слова:** этика веры, вера, убеждение, помыслы, эпистемология, православие.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-243-267.

### ВВЕДЕНИЕ

Все люди от природы стремятся *знать*. Как и все прочие благие устремления, стремление знать может вести ко злу. Или не может? Если человек начнет гоняться за прохожими со скальпелем, мотивируя свое поведение желанием узнать человеческую анатомию, мы, скорее всего, сочтем его безумным, а если он кого-то ранит, то, возможно, и злодеем. Стремление знать или то, что маскируется под стремлением знать, может вести ко злу. Напротив, уклонение от возможности что-то узнать может быть вполне добродетельным делом.

\*Мишура Александр Сергеевич, к. филос. н., преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), alex.mishura@gmail.com.

\*\*© Мишура, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

В данной работе мы постараемся раскрыть и обосновать более частный тезис, который, однако, подчеркивает опасность частичного отождествления эпистемических норм и норм моральных, или даже утверждения безусловного приоритета эпистемических норм над нормами моральными<sup>1</sup>. Как мы постараемся показать, иногда тщательная оценка свидетельств в пользу некоторой мысли, анализ этой мысли, принятие ее в качестве убеждения, даже внимание к ней могут быть несколько не оправданны с моральной точки зрения и даже ошибочны, несмотря на *истинность*<sup>2</sup> данной мысли и эпистемические достоинства процедуры обращения с ней. В более формальном и громоздком виде обосновываемый в статье принцип выглядит следующим образом:

**Принцип недоверия помыслам (ПНП):** для агента *S* может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции *P* и мысли о *P* вообще, если у него имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения *B*, что *P* имеет место, приведет его к совершению морально порочного поступка, даже если *P* действительно является истинной пропозицией.

Слово помысел употреблено в названии принципа не случайно. Как будет показано в первой части работы, всякий принцип приобретает свой смысл и значение только в рамках конкретной системы убеждений. Объектом нашего интереса будет система убеждений характерная для православного христианства. Тем не менее, мы постараемся показать, что

<sup>1</sup>Разграничение эпистемических и моральных норм само по себе представляет трудность, поскольку эпистемические нормы, по крайней мере, имплицитно могут претендовать на моральное значение, и, конечно, стремление к знанию может иметь этический характер. Так, во втором предложении статьи мы говорим о *благом* стремлении к знанию. Однако отказ проводить различие между нормами эпистемическими и нормами моральными не менее опасен, поскольку он не позволяет увидеть возможность противоречия между двумя видами норм. В максимально схематичной форме, эпистемические нормы указывают пути приобретения знания, а моральные нормы указывают пути совершения морально оправданных поступков (для этики добродетели можно вести дополнительные уточнения). Обнаружить коллизию этих норм можно в тех случаях, когда императив приобретения знания вступает в противоречие с моральным императивом. Например, когда приобретение знания необходимо требует аморальных средств или когда морально правильный поступок требует отказа от получения знания. Такого рода коллизия и является предметом рассмотрения в данной статье.

<sup>2</sup>Истинность убеждения здесь понимается в контексте классической теории истины как соответствие действительности, фактическое наличие тех условий, при которых пропозициональное содержание убеждения истинно.

убеждения, на которых основана значимость данного принципа имеют параллели и в натуралистической системе убеждений, не включающей убеждений в существовании духовной реальности (см. часть 3), а сам принцип может быть полезен всякому человеку, имеющему достаточно содержательное представление о собственном характере (см. часть 4).

Отметим, что отстаиваемый нами принцип не является чем-то тривиальным. Напротив, он противоречит другому принципу, который сформулировал Питер Ван Инваген по мотивам статьи У. Клиффорда «Этика убеждений»<sup>3</sup> (Clifford, 1877):

Всегда, везде и для всех ошибочно игнорировать свидетельства, которые значимы для принятия убеждений или легкомысленно отвергать такие свидетельства (Van Inwagen, 1996: 145).

С нашей точки зрения, принцип, сформулированный Ван Инвагеном ошибочен<sup>4</sup>. Разное знание человеку доступно, но не всякое знание ему полезно. В некоторых случаях, хорошо и правильно уклониться от возможности узнать нечто. Именно эта позиция будет обосновываться в данной работе.

Статья разделена на пять частей. В первой части будет кратко описана методология и уточнена цель исследования. Во второй части мы определим содержание понятия «помысел». В третьей части будет описана система убеждений, в контексте которой ПНП приобретает свою значимость<sup>5</sup>. В четвертой части обосновывается значимость ПНП и ошибочность принципа, сформулированного П. Ван Инвагеном, в контексте ранее описанной системы убеждений. В пятой части описывается мысленный эксперимент, иллюстрирующий значение ПНП в рамках натуралистического мировоззрения.

<sup>3</sup>Отметим, что ПНП не противоречит знаменитому «принципу Клиффорда», говорящему о необходимости достаточных оснований для всякого принимаемого убеждения.

<sup>4</sup>Разумеется, ПНП противоречит той части этого принципа, которая идет до слова «или» и включает термин «игнорировать» (ignore), поскольку ПНП не предлагает *легкомысленно* отвергать свидетельства, но позволяет их игнорировать при наличии достаточных оснований для этого.

<sup>5</sup>Под значимостью мы понимаем действительность принципа, его практическую необходимость в качестве нормы действия, позволяющей избегать дурных поступков. Без этого принципа некоторые формы порочных действий не могут быть тематизированы. Стоит отметить, что «действие» в данном контексте понимается широко и включает в себя действия в отношении мыслей. Так, отказ от рассмотрения мысли является действием, и сознательное решение рассмотреть ее является действием.

## ЖАНРОВЫЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Несколько слов о жанровой составляющей и дискурсивных особенностях данного текста. Во-первых, перед читателем философский опыт: это не работа богослова, это не историческая работа. Соответственно, мы не ставим перед собой задачу реконструировать чью-либо философскую или богословскую теорию, равно как и задачу создать собственную богословскую теорию. Философская цель работы — обосновать значимость ПНП в рамках конкретной системы убеждений (об этом далее) и — что логически следует из этого — доказать ложность сформулированного П. Ван Инвагеном принципа относительно данной системы убеждений. Во-вторых, данная работа написана в традиции аналитической философии, соответственно мы оперируем терминами именно в контексте данной традиции, если не оговаривается обратного. В-третьих, в ходе работы мы стараемся осуществить перевод между двумя словарями: с одной стороны, словарем православной аскетики, с другой стороны, словарем аналитической философии. Соответственно, в основе работы лежит гипотеза о, по крайней мере, ограниченной взаимопереводимости этих двух словарей. Разумеется, этот перевод не может произойти без потерь. Все эти потери остаются на нашей совести, и мы будем благодарны читателям, которые на них укажут<sup>6</sup>. Ценность такого перевода, с нашей точки зрения, заключается в возможности актуализировать тот взгляд на мир и природу человека, который стоит за ПНП, в рамках, на первый взгляд, совершенно чуждой этому мировоззрению системы понятий.

Методология работы опирается на ряд идей, сформулированных Л. Витгенштейном в черновых заметках, опубликованных после смерти автора учениками Витгенштейна Г. Э. М. Энском и Г. Фон Вригтом под заглавием «О Достоверности» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994). Витгенштейн утверждает наличие в каждой системе убеждений необоснованной веры, базовых убеждений<sup>7</sup> (§253)<sup>8</sup>. Необходимость таких убеждений связана, прежде всего, с двумя обстоятельствами.

<sup>6</sup>Все замечания и комментарии можно присылать на e-mail адреса, указанные в сведениях к настоящему материалу

<sup>7</sup>Далее я использую термины «вера», «бесосновная вера» и «базовые убеждения» синонимично, если не указано обратное.

<sup>8</sup>Ссылки даются на параграфы «О Достоверности». Следует отметить, что, поскольку «О Достоверности» представляет собой набор черновых заметок, построение однозначной и целостной интерпретации этих заметок затруднительно. В данной работе мы касаемся лишь общих мест «О Достоверности», не рассматривая проблемы интерпретации этого текста.

Во-первых, в любой системе убеждений имеются некоторые критерии и образцы достоверности, сомнение в данных образцах делает само это сомнение бессмысленным, т. к. без них мы теряем понимание того, что вообще значит быть достоверным. Достоверность всех прочих убеждений устанавливается на основе данных образцов. Глядя на свою руку, я не могу сомневаться в том, что я ее вижу, поскольку если *это* не означает видеть, если это не образец видения, тогда у меня просто нет никаких идей относительно того, что вообще значит видеть, и, следовательно, я не могу сомневаться относительно того, вижу ли я вообще что-либо (§125)<sup>9</sup>. Во-вторых, понятие знания, как показывает Витгенштейн, концептуально (или, в терминологии позднего Витгенштейна, грамматически) предполагает не просто субъективную уверенность, но возможность сказать, *откуда* ты это знаешь, указать обоснование (§550). Однако всякое обоснование рано или поздно доходит до некоторой основы, этой основой является необоснованный образ действий, который, в свою очередь, логически предполагает некоторые убеждения (§110, 204). Так *все* мои действия руками предполагают убеждение в существовании этих рук. Обоснования этих базовых убеждений нет и быть не может, т.к. они (точнее образ действия) обладают большей достоверностью, чем все, что может быть приведено в их обоснование. Соответственно, эти убеждения не являются знаниями (§414), но всякие обоснованные убеждения, в конечном счете, зависят от этих базовых, необоснованных. Таким образом, поскольку в некоторой концептуальной схеме возможно знание, постольку в ней оказывается необходимой вера. Без веры знание и обоснование невозможны как понятия.

Стоит уточнить, что что базовые убеждения, вера, не «принимается» в некотором сознательном акте, но формируется по ходу включения индивида в деятельность, практики, сама возможность которых зависит от этой веры. Соответственно, сомнения в вере ставят под вопрос не просто некоторое психологическое состояние, отношение к пропозиции,

<sup>9</sup>Примеры с руками отражают историко-философский контекст написания «О Достоверности». Многие заметки Витгенштейна касаются знаменитой работы Дж. Э. Мура «Доказательство внешнего мира» (Мур, Борисова и Золкин, 1993), в которой Мур доказывает существование внешнего мира, исходя из знания о существовании собственных рук. Скептически настроенный оппонент Мура стоит перед задачей указать нечто, что может быть достовернее, чем существование собственных рук. Ничто менее достоверное, как предполагается, не будет иметь диалектической силы в споре с Муром, поскольку менее достоверное не может опровергнуть более достоверное.

но саму возможность действий, которые осуществлялись в согласии с базовым убеждением. Так если Иисус Христос не Бог, миллионы людей никогда не делали то, что, как они *знают*<sup>10</sup>, они делали. Необоснованная вера может быть уподоблена оси, вокруг которой вращается колесо практик (§152), причем достоверность, субъективная необходимость этой оси, сильна настолько, насколько человек включен в практику. Чем меньше человек делает на основе некоторого убеждения, тем проще ему сомневаться в нем. Более того, невключенность в практики делает базовые убеждения, лежащие в основе этих практик, совершенно непостижимыми.

При этом базовые убеждения не обязаны быть сформулированы, отрефлектированы и сознательно приняты человеком. Напротив, многие из них обнаруживаются только в ходе некоторой специфической рефлексии, диковинного и весьма важного состояния ума (*seltamer und höchst wichtiger Geisteszustand*) (§6), при котором человек начинает задумываться об условиях возможности того, что он делает. Вряд ли мы всерьез оцениваем вероятность убеждения «у меня есть рука», вряд ли мы даже формулировали его, не говоря уже о том, чтобы всерьез «взвешивать доводы» за и против и «оценивать вероятности» альтернатив. Однако недолгое раздумье показывает, что большая часть того, что люди делают, включая научную деятельность, совершенно немыслима, если допустить, что они ошибаются относительно существования собственных рук. Всякое исследование становится бессмысленно, если *здесь* возможна ошибка.

Указанные соображения позволяют нам сузить область исследования. Исходя из выбранной методологии, претензия на *обоснование* универсальной значимости какого-либо принципа, как кажется, теряет свой смысл: невозможно обосновать значимость ПНП для всех систем убеждений, поскольку принципы обоснования сами определяются системами убеждений и обретают свой смысл только в целой системе убеждений (§410). Поскольку обоснование какого-либо принципа требует указания системы убеждений, в которую этот принцип встроен, мы *должны* указать такую систему убеждений. Принцип, который мы будем обосновывать, непосредственно связан с очень конкретной системой убеждений, а именно с убеждениями, характерными для православного

<sup>10</sup>Глагол «знать» употреблен здесь в описанном выше смысле знания, как не-базового убеждения, обоснованного согласно критериям обоснования, заложенным в базовые убеждения.

христианства. Соответственно, мы будем обосновать значимость ПНП в контексте системы базовых убеждений православных христиан<sup>11</sup>.

Однако из сказанного никак не следует, что все системы убеждений равно истинны. Отсутствие обоснования, в рамках данной терминологии, лишает убеждение статуса знания, но не лишает его возможности быть истинным или ложным. Соответственно, среди многих несоизмеримых систем убеждений с разными критериями достоверности и обоснования одна может быть истинной, а другие ложными, если понимать истину в классическом смысле как соответствие действительности. При этом в одних системах в составе базовых убеждений будет присутствовать плюрализм концептуальных схем, а в других, напротив, будет утверждаться единство истины в одной системе убеждений.

Система убеждений православного христианства включает базовое убеждение в полноте собственной истины, тогда как все прочие системы убеждений полагаются в той или иной степени ложными или неполными. Отрицание этого базового убеждения приводит к потере осмысленности важнейших практик, в которые православные христиане включены. Таким образом, обоснование ПНП в данной системе дает ему статус универсально значимого *при условии истинности данной системы*. Разумеется, в цели данной работы не входит обоснование истинности системы убеждений православного христианства, что, исходя из описанной методологии, и невозможно сделать с помощью какого-либо текста. Задача указанных методологических соображений — очертить сферу необходимой (в системе базовых убеждений христиан) и возможной (при условии истинности этих убеждений) значимости обосновываемого принципа.

#### ЧТО ТАКОЕ ПОМЫСЕЛ?

В самом названии принципа, который мы будем обосновывать, идет речь о помыслах, и это само по себе может вызывать вопросы, поскольку далеко не все современные философы знакомы с употреблением слова «помысел».

В церковнославянском и русском синодальном переводе Библии множество весьма различных по своему значению греческих слов переводится одним и тем же словом «помысел». Ниже представлены 10 цитат из греческого перевода Ветхого Завета, в трех из них употреблено одно и то

<sup>11</sup>Подход Витгенштейна позволяет выделять такие системы, так сам он обсуждает убеждения католиков (§239).

же слово βουλή, еще два содержат слово ἀποστροφή, по одному примеру употребления приходится на ἐπιτήδευμα, ἀσέβεια, ἔννοια, κατανόησις и λόγος.

- (1) «Я оставил их упорству сердца их, пусть ходят по своим помыслам (ἐν τοῖς ἐπιτηδέμασιν αὐτῶν)» (Пс. 80:13).
- (2) «...за то и будут они вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их (τῆς ἐαυτῶν ἀσεβείας)» (Притч. 1:31).
- (3) «Помыслы в сердце (βουλή ἐν καρδίᾳ) человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их» (Притч. 20:5).
- (4) «Ибо будет испытание помыслов (λόγων) нечестивого, и слова его взойдут к Господу в обличение беззаконий его» (Прем. 1:9).
- (5) «...он пред нами — обличение помыслов наших (ἐννοιῶν ἡμῶν)» (Прем. 2:14).
- (6) «Не возноси себя в помыслах души твоей (ἐν βουλῇ ψυχῆς σου), чтобы душа твоя не была растерзана, как вол» (Сир. 6:2).
- (7) «стыдись молчания пред приветствующими, смотрения на распутную женщину, отвращения лица от родственника, отнятия доли и дара, помысла (κατανοήσεως) на замужнюю женщину, ухаживания за своею служанкою» (Сир. 41:25-26)
- (8) «Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник — помыслы свои (τὰς βουλὰς αὐτοῦ), и да обратится к Господу» (Ис. 55:7)
- (9) «Слушай, земля: вот, Я приведу на народ сей пагубу, плод помыслов их (καρπὸν ἀποστροφῆς); ибо они слов Моих не слушали и закон Мой отвергли» (Иер. 6:19)
- (10) «Но они говорят: „не надейся; мы будем жить по своим помыслам (τῶν ἀποστροφῶν ἡμῶν)“ и будем поступать каждый по упорству злого своего сердца» (Иер. 18:12)

Разумеется, это лишь произвольная выборка примеров употребления, единственная цель которой проиллюстрировать для читателя многообразие смыслов, которые могут стоять за словом «помысел» в переводе. Если переводы ἀσέβεια, которое обозначает «нечестивость», ἐπιτήδευμα, которое в данном контексте скорее ближе к «привычке», а также ἀποστροφή, которое обозначает «отпадение», могут несколько сбить нас с толку разнородностью значений, то βουλή, ἔννοια, κατανόησις имеют нечто общее. Они непосредственно связаны с психической жизнью человека. На языке современной философии мы могли бы сказать, что все они обозначают некоторые ментальные состояния, желания, мысли, намерения. Λόγος в данном примере (4), скорее всего, обозначает слова в смысле речей.

Новый Завет дает нам еще два греческих слова *διαλογισμός* и *διάνοια*, которые непосредственно связаны с понятием «мысль»:

- (1) «ибо из сердца исходят злые помыслы (*διαλογισμοί*), убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15:19)
- (2) «Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы (*διαλογισμοί*), прелюбодеяния, любодеяния, убийства» (Мк. 7:21)
- (3) «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов (*τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*), и были по природе чадами гнева, как и прочие, Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом...». (Еф. 2:1–5)

Из приведенных примеров следует, что в русской Библии словом «помысел» может переводиться множество весьма несходных по своему значению слов, однако достаточно часто слово помысел обозначает разного рода ментальные состояния.

Большую определенность понятие «помысел» приобретает в традиции православной аскетики. Соответствующим словом обычно переводятся греческие *λογισμός* или *διαλογισμός*<sup>12</sup>. Переводя на язык современной философии сознания понятие помысла, мы могли бы сказать, что помысел обозначает ментальные состояния, включающие как пропозициональное содержание, так и не пропозициональное содержание. *Λογισμός*, однако, обозначает скорее пропозициональное содержание, нежели какие-либо чувственно воспринимаемые образы. Это соображение можно удостоверить на основе примеров, которые регулярно воспроизводятся в аскетической литературе: два человека увидели одно и то же событие, но в своем уме связали с ним совершенно различные помыслы. Приведем один пример из «Душеполезных поучений» преподобного Аввы Дорофея:

Положим, что кому-нибудь случилось стоять ночью на некотором месте, — не говорю, чтобы то был монах, но кто-нибудь из городских жителей. И вот мимо него идут три человека. Один думает о нем, что он ждет кого-нибудь, дабы пойти и соделать блуд; другой думает, что он вор; а третий думает, что

<sup>12</sup>См., например, у Василия Великого во второй главе *Constitutiones monasticae* (PG 31. 1417), у Нила Синайского в *De diversis malignis cogitationibus* (PG 79. 1199–1235).

он позвал из ближнего дому некоего друга своего и дожидается, чтобы вместе с ним пойти куда-нибудь в церковь помолиться. Вот трое видели одного и того же человека, на одном и том же месте, однако не составили о нем сии трое одного и того же помысла; но один подумал одно, другой другое, третий еще иное, и очевидно, что каждый сообразно со своим устроением (Авва Дорофей, Зедергольм, 2000: 82)

Переводя понятие помысла на язык натуралистического дискурса, можно также упомянуть понятие «автоматических мыслей» (automatic thoughts). Данный термин активно используется в рамках когнитивно-поведенческой терапии (cognitive-behavioral therapy). Среди ключевых характеристик автоматических мыслей следует выделить: (1) непроизвольность, ненамеренность, спонтанность; (2) обусловленность некоторыми триггерами, чаще всего конкретными событиями и ситуациями, в которых оказывается человек; (3) обусловленность правилами действия и базовыми убеждениями человека. Так у разных людей под воздействием одних и тех же обстоятельств будут спонтанно «возникать» в уме разные мысли, и разница между ними будет обусловлена базовыми убеждениями человека и правилами действий, которые у него имеются. Приведенный выше пример из «Душеполезных поучений» иллюстрирует эту мысль. В рамках когнитивно-поведенческой терапии работа с автоматическими мыслями является одним из средств коррекции нежелательных для пациента форм поведения.

Итак, термин помысел обозначает спонтанно возникающее ментальное состояние, в состав которого может входить (1) пропозиция; (2) образ, связанный с этой пропозицией. Однако слово «спонтанно» здесь может вводить в заблуждение, если понимать его в смысле отсутствия причины. Ключевое значение в контексте ПНП имеет тот факт, что помыслы имеют причины, а спонтанность в данном случае лишь указывает на отсутствие сознательных усилий человека в качестве таковых причин.

#### КАКИЕ УБЕЖДЕНИЯ ОБОСНОВЫВАЮТ ПНП?

Как было сказано выше, ПНП был почерпнут нами из традиции православной аскетики, значительная часть которой посвящена *борьбе* с помыслами. В основе этой традиции лежит весьма сложная система убеждений. Мы сосредоточимся на тех из них, которые непосредственно помогут раскрытию смысла и обоснованию значимости ПНП. Такие убеждения касаются, прежде всего, возможных *причин* помыслов.

Преподобный авва Моисей указывает на три возможных источника помыслов:

...мы должны знать, что три начала наших помыслов: от Бога, от диавола и от нас. От Бога бывают, когда Он удостаивает нас посетить просвещением Святого Духа, возбуждая нас к высшему преуспеянию, и вразумляет нас спасительным сокрушением о том, что мы мало преуспели или, пребывая в беспечности, были побеждены чем-либо; или когда открывает нам небесные тайны, волю и намерение наше обращает к лучшим действиям [...] От диавола происходят помыслы, когда он старается низложить нас как услаждением пороков, так и тайными наветами, с тонкой хитростью ложно представляя зло под видом добра и преобразуясь перед нами в ангела света [...]. А от нас помыслы происходят, когда естественно воспоминаем то, что мы делаем, или сделали, или слышали [...] (Иоанн Кассиан, Екатериновский, 2000: 182–184).

Преподобный Петр Дамаскин также указывает на три источника:

Ибо все помыслы бывают трех устроений: человеческий, демонский и ангельский. Человеческий помысел бывает, когда взойдет на сердце простая мысль о каком-либо создании, например, (вспомнится) человек, золото или что-либо иное из чувственных творений. Демонский же помысел бывает сложный — из мысли и страсти. При (мысли о) человеке побуждает или к неразумной дружбе, то есть любви к другу, не ради Бога бывающей, или к плотскому греху, или опять к безрассудной ненависти, то есть злопамятности или порицанию кого-либо. При (мысли о) золоте, подобным же образом, побуждает к сребролюбию, или к похищению, грабежу, или к чему-либо такому, или к ненависти и хуле на дела Божии, чтобы тем или другим привести к погибели. [...] Ангельский же помысел есть бесстрастное видение вещей, то есть истинное знание, середина между обеими стремнинами, охраняющее ум и отделяющее правое намерение от окружающих его шести сетей дьявольских (Петр Дамаскин, Половцев, 1874: 103–104).

Преподобный Исаак Сирин, однако, указывает четыре возможные причины:

Движение помыслов в человеке бывает от четырех причин: во-первых, от естественной плотской похоти; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит; в-третьих, от предзанятых понятий и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приражения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти, по сказанным прежде причинам (Исаак Сирин, 1893: 23–24).

Суммируя приведенные цитаты, мы можем зафиксировать, что Преподобный авва Моисей и Преподобный Петр Дамаскин указывают в качестве источников помыслов: (1) самого человека; (2) Бога и его посланников (ангелов); (3) падших ангелов (бесов). Преподобный Исаак

Сирий дополнительно дифференцирует первую причину, выделяя в самом человеке три источника, которые могут быть причиной помыслов.

Определив возможные причины помыслов, следует коснуться тех базовых убеждений<sup>13</sup>, которые необходимо присутствуют в системе убеждений православного христианства и характеризуют указанные причины помыслов содержательно.

(А) Первой причиной помыслов может быть тело человека, плоть, включая механизмы познания, связанные с телесностью. Принципиальное значение для ПНП имеет христианское убеждение относительно греховной поврежденности человеческого тела во всех его аспектах. Согласно данному убеждению познавательные механизмы человека также оказались искажены в следствии грехопадения. Наша способность познавать мир, в отличие от Адама и Евы до грехопадения, сама по себе склонна приводить к формированию ложных убеждений.

Представление о том, что механизмы нашего познания несовершенны и могут приводить к систематическим ошибкам, не является чем-то специфическим для христианской картины мира. Специфичным является только представление о *причинах* этой поврежденности — грехопадении. Концепция «идолов рода», ошибок познания, проистекающих из самой природы человека, присутствует и в других системах убеждений. В последние годы она активно разрабатывается под рубрикой когнитивных искажений (*cognitive biases*).

(Б) Второе убеждение касается не телесных механизмов познания, но существования в человеке конкретных качеств характера, диспозиций к определенному поведению, хотя эти диспозиции также могут влиять на механизмы познания. В частности, речь идет о существовании страстей души. В православной аскетике слово «страсть» представляет собой *terminus technicus*. Переводя его на язык современной философской психологии, мы могли бы с осторожностью описать страсть как наличную в структуре личности<sup>14</sup> конкретного человека устойчивую диспозицию (склонность) к совершению морально порочных действий.

<sup>13</sup>Таким образом, мы утверждаем, что ниже перечисленные убеждения являются основой картины мира православного христианства и без этих убеждений она невозможна.

<sup>14</sup>Личность здесь понимается как совокупность диспозиционных свойств. Диспозициональное свойство обозначает тенденцию объекта к определенным изменениям в определенных условиях. Классический пример диспозиционального свойства – растворимость. В случае со страстями таким свойством может быть, например, гневливость – тенденция проявлять гнев в определенных обстоятельствах, например, стресса, неопределенности, спешки и т.п. Подробнее о диспозициональных свойствах см.: Choi, 2018.

В контексте ПНП это означает, что помыслы могут иметь в качестве вероятных причин страсти. Традиционно в православной аскетике выделяется восемь основных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Каждая из этих страстей является своего рода генератором помыслов. Принятие этих помыслов ведет к поступкам, которые дополнительно укрепляют страсть, и, в конечном счете, ведут к порабощению человека этой страстью. Порабощение можно описать как детерминацию поведения человека страстью независимо от его воли. Так порабощенный страстью человек может не желать делать то, что делает.

Представление о том, что человеческая личность может включать в себя дисфункциональные черты, ведущие к дурным поступкам и страданиям, не является специфичной особенностью христианской антропологии и не требует особых пояснений. Такого рода состояния могут быть описаны, например, с помощью иерархических теорий действия, разработанных в современной аналитической философии (Frankfurt, 1971; Watson, 1975). Так, в теории свободного действия Г. Франкфурта (Frankfurt, 1971) выделяются два типа желаний: желания что-либо сделать (желания первого уровня) и желания относительно желаний что-либо сделать (желания второго уровня). Свободным индивидом полагается тот, у кого желания второго уровня определяют то, какие желания первого уровня реализуются на практике, станут волей. Человек в состоянии порабощения страстью не способен контролировать свои желания первого уровня: они направляют поведение, независимо от желаний следовать этим желаниям. Если добавить к иерархическим теориям понятие диспозиции, то причину неконтролируемых желаний можно охарактеризовать как диспозицию. Например, если человек страдает чревобесием (*γαστρίκαρυία*), то причиной неконтролируемого желания есть будет диспозиция, соответствующая данной страсти.

(В) Более нетривиальным и весьма странным для натуралистической картины мира является третье убеждение: существуют злые духи, падшие ангелы, бесы. Эти существа постоянно стремятся манипулировать нашими действиями посредством инициации разного рода помыслов. Проиллюстрировать возможность такой манипуляции можно с помощью другой теории, популярной в современной аналитической философии, а именно каузальной теории действия<sup>15</sup>. Допустим, причиной действия

<sup>15</sup>Согласно каузальной теории действия, действия — это такие события, причинами которых являются основания агента в пользу данных действий. Под основаниями обычно

являются желания и убеждения. Направляя в сознание человека различные чувственные образы и пропозициональные содержания (помыслы), бесы могут влиять как на формирование желаний (через образы объектов желаний), так и на формирование убеждений (через пропозиции). Сформированные в результате манипуляций основания в пользу действий (желание и убеждение) становятся причиной действия. Соответственно, влияя на мысли, бесы могут влиять и на действия.

Данная угроза особенно значима в связи с тем, что, согласно православной демонологии, бесы являются бессмертными существами, возраст которых примерно равен возрасту всего творения. Падение ангелов совершилось до падения человека, который пал в результате искушения падшим ангелом. Соответственно, бесы обладают огромным эмпирическим опытом влияния на людей и имели возможность апробировать множество «технологий», позволяющих успешно манипулировать человеческим поведением. Кроме того, бесы обладают превосходящим человеческие способности интеллектом, не нуждаются в пище и сне, не имеют иных задач помимо манипуляций людьми с целью погубить их. Таким образом, в рамках христианской системы убеждений бесы представляют реальную угрозу и могут действительно влиять на поведение человека. Особенно уязвимы в этом отношении люди, считающие, что бесов не существует.

Разумеется, в рамках натуралистического мировоззрения возможность такой манипуляции может показать совершенно абсурдной, а использование каузальной теории действия неуместной. Убеждение в существовании злых духов весьма трудно перевести на язык натуралистического мировоззрения. Очень приблизительное понимание могут дать примеры разнообразных скрытых манипуляций, с которыми сталкивается современный человек. Прежде всего, скрытые манипуляции

имеются в виду ментальные состояния, соответствующие желаниями, убеждениям и намерениям агента. Основания в пользу действия выполняют две взаимосвязанные функции: (а) причинное объяснение действия; (б) рациональное объяснение действия. (А) В качестве причин основания позволяет описать закон природы, который объясняет событие действия. Данный закон будет подводить событие оснований и событие действия под такие типы событий, что за событиями типа оснований, согласно данному закону, всегда будут следовать события типа действий. (Б) В качестве мотивов основания позволяют сконструировать рациональное объяснение того, почему человек совершил некоторое действие. Данное объяснение будет включать (1) описание желания, (2) описание убеждения о том, какое действие позволит реализовать данное желание, и (3) описание самого действия. (1) и (2) в такой схеме объясняют, почему агент совершил действие (3). В аналитической философии данная теория была популяризирована Д. Дэвидсоном (Davidson, 1963).

используются в маркетинге и рекламе, но также и в политике, и даже в образовании. Человек постоянно сталкивается со множеством целенаправленно сконструированных стимулов, которые имеют целью побудить его совершить тот или иной поступок. Эти стимулы разрабатываются на основе научных исследований и активно эксплуатируют особенности человеческой психики. Бесы в некотором смысле являются маркетологами и рекламными агентами греха, которые постоянно пытаются «продать» его человеку. Однако их реклама гораздо точнее, она идеально «таргетирована», привязана к конкретному покупателю, поскольку эти манипуляторы работают не «по площадям», а с конкретным индивидом, зная всю его историю жизни, особенности характера, т. е. диспозиционные свойства. Кроме того, если реклама использует, прежде всего, органы чувств, то бесы воздействуют непосредственно на сознание человека, хотя могут также и вызывать разного рода видения.

(Г) Последнее по порядку, но первое по значимости убеждение касается существования Бога и его духовных посланников (ангелов), которые также могут служить причиной помыслов. Ключевое значение здесь имеет представление о том, что Бог не стремится манипулировать человеком, каким-либо образом лишить его свободы воли, скрытно навязав мысли или действия. Помыслы от Бога могут прийти в силу согласия и стремления к ним, которое выражается, прежде всего, в молитвенной практике, в которой человек непрестанно просит Бога о помощи в исправлении собственного образа мыслей и воли.

В качестве аналогии для данного убеждения в секулярной картине мира мы могли бы привести определенное понимание образования и науки. Научное мировоззрение, научный образ мысли и образование не могут сформироваться без сознательных усилий человека, труда и включенности его в сообщество ученых, которые обучают его соответствующим практикам, а также без доверия этому сообществу, которое должно присутствовать у человека *до* возможности удостовериться научное знание в собственной практике. Включение в данное сообщество происходит не посредством насилия, но требует долгого и упорного труда. Никто не может заставить человека стать ученым и думать, как ученый, равно как и никто не может заставить человека молиться и приобрести тот образ мыслей и сами мысли, которые имеют своим источником Бога. С другой стороны, никто не может заставить Бога стать причиной помыслов человека.

В контексте ПНП принципиально важно то, что причина помысла *всецело* определяет то, насколько морально оправданно ему следовать. Никогда не оправданно следовать страстям или внушению бесов. В Евангелиях бесы высказывают *исключительно* истинные суждения, но Христос всегда приказывает им молчать (см., например, Лк. 4:41). Следовать продуктам собственных механизмов познания можно с осторожностью, поскольку эти механизмы повреждены грехом. Следовать помыслам со стороны Бога и ангелов достойно и хорошо, однако, как пишет святитель Игнатий Брянчанинов:

Бог не прогневается на того, кто опасаясь прелести, с крайней осмотрительностью наблюдает за собою, если он и не примет чего посланного от Бога, не рассмотрев посланное со всею тщательностью; напротив того, Бог похвалает такого за его благоразумие (Брянчанинов, 2012: 91).

Из сказанного ясно, что при оценке помысла ключевое значение имеет не его истинность, но его причина. Соответственно, принципы, регулирующие отношение к помыслам, зависят от способности человека различать причины этих помыслов. Различение помыслов представляет особое искусство, которое обретается, прежде всего, практикой. Началом этой практики, однако, является послушание. Начиная свою духовную жизнь человек никогда не умеет различать помыслы. Напротив, у опытных «чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:14). Проиллюстрировать значимость данного принципа можно еще одним примером из «Душеполезных поучений»:

Когда я был в общежитии, я открывал все свои помыслы старцу авве Иоанну и никогда, как сказал, не решался сделать что-либо без его совета. И иногда говорил мне помысл: «Не то же ли самое скажет тебе Старец? зачем ты хочешь беспокоить его?» А я отвечал помыслу: «Анафема тебе и рассуждению твоему, и разуму твоему, и мудрованию твоему, и ведению твоему; ибо что ты знаешь, то знаешь от демонов». И так я шел и вопрошал Старца. И случилось иногда, что он отвечал мне то самое, что у меня было на уме. Тогда помысл говорил мне: «Ну что же? Видишь, это то самое, что я говорил тебе: не напрасно ли беспокоил ты Старца?» И я отвечал помыслу: «Теперь оно хорошо, теперь оно от Духа Святого; твое же внушение лукаво, от демонов, и было делом страстного устройства души» (Авва Дорофей, Зедергольм, 2000: 37–38).

#### ЗНАЧИМОСТЬ ПНП

Опираясь на вышеизложенное, мы можем перейти к обоснованию значимости ПНП в системе убеждений православного христианства.

Согласно каузальной теории действия, причинами действия и одновременно основаниями его совершить являются установки в пользу действия (прежде всего, желания) и убеждения. Желания и убеждения, в свою очередь, также имеют причины. Описанная выше система убеждений предполагает, что причина основания в пользу действия имеет принципиальное значение для оценки морального значения данного основания, а, следовательно, и действия, которое будет совершено в силу данных оснований.

Далее, исходя из выше описанного, мы можем зафиксировать, что, в рамках интересующей нас системы убеждений, каждый человек (за одним исключением) имеет некоторую тенденцию к совершению порочных действий, во-первых, в силу первородного греха, во-вторых, в силу наличия страстей у конкретного индивида, в-третьих, в силу деятельности бесов, которые стремятся побудить его к этим действиям. Все эти причины могут стать источником помыслов. Человек, ведущий духовную жизнь, имеет хотя бы некоторое представление о множестве имеющихся у него порочных диспозиций. Если он желает бороться с этими дурными склонностями ему разумно бороться не только с самими действиями, но и с причинами этих действий. В этом состоит одно из значений примеров, которые приводит Христос в Евангелии: «Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 5:22); «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28). Предметом борьбы в данных случаях является гнев и вожделение, а не последствия гнева и вожделения.

При этом идентификация причин того или иного основания в пользу действия весьма затруднена. Тем не менее, если у агента есть основания считать, что некоторый помысел приведет его к морально порочному поступку, у него есть достаточное основание считать, что этот помысел имеет в качестве свой причины греховную природу, страсть или злых духов. Следовательно, у него есть достаточное основание отвергнуть этот помысел и не приступать к его оценке или оценке свидетельств в пользу его истинности. Поскольку в рамках христианского мировоззрения некоторые поступки очевидно обозначены как порочные (например, поклонение идолам, прелюбодеяние, рукоблудие, мужеложество, воровство, взяточничество и ростовщичество (лихоимство), пьянство, злословие), если помысел указывает на средство совершения такого поступка или каким-либо образом оправдывает его совершение, причиной такого помысла не может быть Бог, поскольку Бог не искушает

никого (Иак. 1:13). При этом соответствующий помысел может быть истинен в смысле соответствия действительности. Он может указать действительное средство для достижения некоторой цели, или свидетельствовать в пользу существования объекта желания, который действительно существует и т. д. Однако истинность помысла в данном случае не упраздняет тот факт, что, как потенциальная причина действия, он приведет к порочному действию. Напротив, если бы человек не сформировал соответствующее убеждение, если бы он отмахнулся от самой мысли, то он тем самым не сформировал бы достаточную причину совершения порочного поступка, соответственно, не совершил бы его. Таким образом, игнорирование мыслей может способом воздержания от зла.

Отметим, что эпистемическая оценка, изучение свидетельств в пользу истинности убеждений, ведущих к порочным действиям, представляется не очень перспективной стратегией борьбы со страстями и бесами, поскольку, как было указано выше, страсти и бесы могут паразитировать и на истинных убеждениях. Таким образом, удостоверение истинности и принятие убеждения в качестве истинного скорее приведет к морально порочному поступку, нежели его игнорирование. Напротив, ПНП представляет собой практический принцип, который позволяет человеку, не втягиваться в то, что называется в православной аскетике «собеседованием» с помыслом. ПНП позволяет отвергнуть помысел с порога понимания (прилога), если человек имеет свидетельства, что этот помысел ведет к греху.

Абсолютизация эпистемической оценки помысла как универсального принципа обращения с мыслями вообще может быть поставлена под сомнение в рамках рассматриваемой системы убеждений. Во-первых, когнитивные механизмы человека сами по себе деффе́ктивны. Во-вторых, у него есть склонности, которые искажают восприятие мира и оценку свидетельств. Наконец, в-третьих, имеют место злонамеренные агенты, которые систематически стремятся эксплуатировать первое и второе обстоятельство с целью манипуляции поведением человека. В силу своих интеллектуальных способностей, опыта и знания всех деталей жизни человека бесы вполне способны подбирать те мысли, которые не просто покажутся человеку истинными, но и неизбежно приведут его к аморальному поступку. В данном контексте примат эпистемических норм в обращении с мыслями становится очевидно опасен.

Значимость ПНП можно дополнительно прояснить, сопоставив его с упомянутым в начале работы принципом, сформулированным Питером ван Инвагеном:

Всегда, везде и для всех ошибочно игнорировать свидетельства, которые значимы для принятия убеждений или логически отвергать такие свидетельства (Van Inwagen, 1996: 145, перевод мой. — А. М.).

Данный принцип, очевидно, входит в противоречие с ПНП, и, с нашей точки зрения, он ошибочен в рамках описанной выше системы убеждений. Если некоторая мысль опознается как ведущая к порочному действию, человек может отвергнуть ее и не совершить тем самым ничего предосудительного. Так, человек, знающий за собой дурные склонности, должен игнорировать те мысли, которые будут способствовать реализации этих склонностей, независимо от того, являются ли они свидетельствами в пользу некоторых убеждений или нет, являются ли эти мысли соответствующими действительности или нет.

Отметим, что ПНП не ведет к тотальному отказу от познания или скептицизму<sup>16</sup>. В его формулировке имеется конкретное ограничение на возможность игнорировать помыслы, поскольку для этого требуется наличие у человека свидетельств, что данный помысел, с учетом имеющихся диспозиций, или с учетом того, с какими действиями он связан, приведет к морально порочному действию. Такое знание может иметься у человека постольку, поскольку он знает о своем характере, личности, желаниях, соответственно, он может заметить, на какие поступки его толкают определенного рода мысли.

Приведем примеры. Если человек склонен к сребролюбию и осуждению, ему не стоит оценивать свидетельства в пользу того, что кто-то коррупционными средствами нажил капиталы. Это с большой вероятностью повредит ему, в частности, усугубит страсти осуждения и сребролюбия. Если некоторый человек склонен гневаться, ему не следует оценивать свидетельства в пользу того, что кто-то где-то был очень

<sup>16</sup>Здесь стоит отметить, что интерпретация ПНП в духе полного отказа от эпистемической оценки представляет собой попытку сделать из данного принципа соломенное чучело. В основе такого понимания, с нашей точки зрения, лежит абсолютизация достоинств эпистемической оценки, всякое ограничение которой рассматривается как упразднение эпистемической оценки вообще. Между тем, ПНП утверждает лишь возможность игнорирования свидетельств, но не утверждает необходимость этого делать. Напротив, оппонент ПНП, который ложно интерпретирует его в духе полного запрета, *ошибочно*, с нашей точки зрения, утверждает абсолютную необходимость эпистемической оценки, которая выражена в принципе, сформулированном Ван Инвагеном.

несправедлив к нему, поскольку эта оценка, особенно, если кто-то действительно был несправедлив, может с большой вероятностью привести его к гневу и т.п.

Наконец, хотелось бы указать на некоторое эпистемологическое достоинство, которое имеет ПНП в рамках христианского мировоззрения, хотя он и не является собственно принципом познания, не является эпистемической нормой. Это достоинство прямо зависит от убеждений, относительно существования и природы Бога. Конечная цель познания в системе убеждений православного христианства — познание Бога. Поскольку Бог обладает свободой, находится вне тварного мира и никак не ограничен его законами, нельзя принудить Бога к тому, чтобы быть познанным. Человек никогда не сможет найти достаточных оснований бытия Бога, если Бог не пожелает, чтобы он их нашел. Обратное предполагало бы, что у человека есть некоторый контроль над Богом, а именно способность с необходимостью обнаружить Бога для себя. ПНП позволяет человеку освободить свое сознание от разного рода «мысленного мусора», защитить себя от возможных манипуляций, но он не гарантирует обнаружение истины. Обнаружение Истины в данном случае зависит от воли самой Истины, которая желает или не желает обнаружить себя. Между тем, ПНП открывает пространство для этой истины, освобождая человека от порабощения страстями и манипуляций со стороны бесов. Такой подход к Богопознанию представляется более оправданным, нежели попытка найти Бога без участия Бога, в частности, через обнаружение некоторых свидетельств в пользу его существования.

Таким образом, в рамках христианской системы убеждений ПНП является действенным практическим средством преодоления дурных наклонностей человека и защитой от манипуляций со стороны злых духов посредством сознательного контроля над спонтанно возникающими в сознании мыслями. Полезность принципа аналогичного ПНП можно показать и в рамках натуралистического мировоззрения. Не требуется верить в Бога или существование бесов, чтобы считать некоторые черты характера дурными, а свой разум ограниченным, чтобы заметить, как определенные автоматические мысли сказываются на поведении, независимо от их истинности. Так, склонный к гневу человек может заметить, что в ситуации стресса ему «лезут» в голову одни и те же мысли, которые, несмотря на свою возможную истинность, ведут к такому поведению, которое он считает дурным и хотел бы избежать

любой ценой. Соответственно, целенаправленный отказ от рассмотрения этих мыслей может быть инструментом коррекции нежелательного поведения. Данных убеждений уже достаточно для того, чтобы поставить вопрос о моральной оправданности эпистемической оценки всегда и везде. Однако в христианской системе убеждений ситуация выглядит намного радикальнее, поскольку, во-первых, на кону вечная жизнь, во-вторых, есть действительные силы зла, которые постоянно стремятся погубить человека. Радикальность этой ситуации мы постараемся проиллюстрировать в нижеследующем мысленном эксперименте.

#### МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ ПРО НЕЙРОУЧЕНЫХ

Представим себе, что некоторый человек, по имени Фома, знает, что все мысли, возникающие в его сознании, могут происходить только от трех возможных причин, причем каждая из этих причин действует самостоятельно и не соединяется в своем действии с другими.

Первая причина — злые (как обычно) нейроученые, которые отлично изучили Фому и ему подобных. Они посылают в сознание Фомы те мысли, которые, с учетом имеющихся у Фомы убеждений и склонностей, могут ввести его в заблуждение, побудить к дурным поступкам, культивировать имеющиеся у Фомы дурные привычки. Стоит отметить, что злые нейроученые необязательно отправляют в сознание Фомы ложные мысли. Они могут послать ему истинную мысль, однако та, соединившись с имеющимися у Фомы заблуждениями и пороками, приведет к ошибочным выводам или дурным поступкам. Равным образом они могут запустить в ум Фомы «серию» из нескольких истинных и ложных мыслей, чтобы сбить его с толку и добиться желаемого. Главная цель этих манипуляторов — испортить жизнь Фоме.

Вторая причина — собственно Фома. Для нас не принципиален вопрос о том, тождественно ли сознание телу Фомы. Важно то, что некоторые мысли обусловлены физической и психической конституцией самого Фомы. Эти мысли могут быть как истинными, так и ложными, они могут как направлять Фому на совершение чего-то хорошего, так и к чему-то плохому.

Третья причина — хорошие нейроученые, вся задача которых состоит в том, чтобы избавить Фому от власти злых нейроученых. Хорошие нейроученые очень этичны и ничего не делают без полного и чистосердечного согласия человека (о наличии такого согласия они могут судить, наблюдая за мозгом). Кроме того, они ограничивают возможности злых

нейроученых, блокируя им непосредственный контроль над поведением человека. Злые нейроученые могут манипулировать человеком, только отправляя ему некоторые мысли; принятие или отказ от этих мыслей, следование им на практике или игнорирование, зависит от человека, если, конечно, человек сам не решит отдать себя в полную власть злым нейроученым и стать их марионеткой.

Ключевая трудность в ситуации Фомы заключается в том, что он не может надежно определить, какова причина той или иной мысли. Вопрос, который ставит данный мысленный эксперимент, можно сформулировать очень просто: что делать Фоме как рациональному индивиду, стремящемуся освободиться от власти злых нейроученых, которые изо всех сил ведут его к гибели?

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поставленный вопрос имеет несколько риторический характер. Конечно, исходя из описанных условий, Фоме стоит стремиться к достижению чистосердечного согласия на помощь добрых нейроученых. Однако продолжая этот метафорический ряд, мы могли бы добавить, что достижение этого согласия представляет собой не некоторый сиюминутный акт, а долгую и рискованную работу, которая предстоит желающему освободиться от власти злых нейроученых.

Цель статьи, однако, касалась не только и не столько обоснования значимости ПНП в рамках натуралистического мировоззрения, сколько анализа его места в системе убеждений православного христианства. К сожалению, представленный анализ имеет достаточно поверхностный характер, поскольку более глубокий подход требовал бы более глубокого опыта, которого у автора не имеется. Тем не менее, мы надеемся, что в результате такого рода перевода с языка православной аскетики на язык аналитической философии идея о недоверии помыслам станет яснее если не самим носителям этой системы убеждений, то носителям соответствующего философского языка.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- PG 31 *Basilius Magnus*. S. P. N. Basili opera omnia quae exstant. Partie 3 / Ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Fratres, 1857. — (Patrologia Graeca ; 31).
- PG 79 *Nilus Abbas*. S. P. N. Nili abbatis opera quae reperiri potuerunt omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Fratres, 1865. — (Patrologia Graeca ; 79).

## ИСТОЧНИКИ

- Авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка / пер. с греч. К. К. Зедергольма, И. Половцева, Л. Кавелина. — М. : Отчий дом, 2000.
- Дамаскин П.* Творения. В 2 т. Т. 1 / пер. с греч. И. А. Половцева. — М. : В. Готье, 1874.
- Исаак Сирин.* Творения / пер. с сирийского С. Соболевского. — Сергиев Посад, 1893.
- Писания / пер. с лат. П. Екатериновского // Сокровищница духовной мудрости : выписки из творений святых отцов, располож. в соответствии с годовым кругом еванг. чтений / под ред. М. Нейгума. — Сергиев Посад : Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 2000.

## ЛИТЕРАТУРА

- Брянчанинов И.* Аскетические опыты. В 2 т. Т. 1. — М. : Сибирская благовозвонница, 2012.
- Витгенштейн Л.* О достоверности / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994. — С. 321–411.
- Мур Д.* Доказательство внешнего мира / пер. с англ. И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А. Яковлева // Аналитическая философия : избранные тексты / под ред., предисл. А. Ф. Грязнова. — М. : Издательство МГУ, 1993. — С. 66–84.
- Choi S.* Dispositions / Metaphysics Research Lab, Stanford University ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dispositions/> (visited on Dec. 22, 2018).
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // Contemporary Review. — 1877. — Vol. 29. — P. 289–309.
- Davidson D.* Reasons, Causes and Actions // The Journal of Philosophy. — 1963. — Vol. 60, no. 23. — P. 685–700.
- Frankfurt H.* Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy. — 1971. — Vol. 68, no. 1. — P. 5–20.
- Van Inwagen P.* It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // Faith, Freedom and Rationality / ed. by J. Jordan, D. Howard-Snyder. — Lanham (MD) : Rowman, Littlefield, 1996. — P. 137–153.
- Watson G.* Free Agency // The Journal of Philosophy. — 1975. — Vol. 72, no. 8. — P. 205–220.

Mishura, A. S. 2019. "Printsip nedoveriya pomyslam [The Principle of Distrust to Thoughts]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 243–267.

ALEKSANDR MISHURA

PHD IN PHILOSOPHY; LECTURER,

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

## THE PRINCIPLE OF DISTRUST TO THOUGHTS

**Abstract:** This article examines and defends the principle of distrust to thoughts (pomysly). According to this principle, it is morally justifiable for the agent to ignore any evidence for some belief if he has sufficient evidence that this belief will cause him to act in a morally wrong way. To justify this principle I employ a number of ideas developed in Wittgenstein's "On certainty". In the first section, I sketch the account of knowledge and belief from "On Certainty" and narrow the scope of my defense of the principle of distrust to the particular system of beliefs, namely the beliefs of Orthodox Christianity. In the second section, I show a variety of senses of the word "pomysel" in Synodal Bible Translation and explain the relevant sense of "pomysel" using the vocabulary of analytic philosophy. In the third section, I discuss a number of basic beliefs of Orthodox Christianity that substantiate the principle of distrust: the belief in God and his angels, the belief in original sin, the belief in the existence of passions in the human soul, the belief on the existence of evil demons that try to manipulate the agent by generating thoughts in his consciousness. These beliefs are discussed and explained in the context of the principle of distrust. In the fourth section, I defend the principle of distrust and show its superiority to the other Clifford's principle formulated by P. van Inwagen. Finally, in the fifth section, I provide a reader with a brief thought experiment involving good and evil neuroscientists in order to illustrate the meaning of the principle of distrust in naturalistic system of beliefs.

**Keywords:** Ethics of Belief, Belief, Epistemology, Ethics, Orthodox Christianity, Disbelief.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2019-3-243-267.

### REFERENCES

- Avva Dorofey [Dorotheus of Gaza]. 2000. *Dushepoleznyye poucheniya i poslaniya s prisovokupleniyem voprosov yego i otvetov na onyye Varsanufiya Velikogo i Ioanna Proroka [Spiritual Instructions and Epistles]* [in Russian]. Trans. from the Greek by K. K. Zeder-gol'm, I. Polovtsev, and L. Kavelin. Moskva [Moscow]: Otchiy dom.
- Basilus Magnus. 1857. *S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Bk. 3. *Patrologia Graeca* 31. Paris: Garnier Fratres.
- Bryanchaninov, I. [in Russian]. Vol. 1 of *Asketicheskiye opyty*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Sibirskaya blagovonnitsa.
- Choi, S. 2018. "Dispositions." Metaphysics Research Lab, Stanford University. Accessed Dec. 22, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/dispositions/>.
- Clifford, W. K. 1877. "The Ethics of Belief." *Contemporary Review* 29:289–309.
- Davidson, D. 1963. "Reasons, Causes and Actions." *The Journal of Philosophy* 60 (23): 685–700.
- Frankfurt, H. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *The Journal of Philosophy* 68 (1): 5–20.

- Isaak Sirin. 1893. *Tvoreniya [Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the Syriac by S. So-bolevskiy. Sergiyev Posad.
- Moore, G. 1993. "Dokazatel'stvo vneshnego mira [Proof of an External World]" [in Russian]. In *Analiticheskaya filosofiya [Analytic Philosophy] : izbrannyye teksty [Selected Works]*, ed., with a forew., by A. F. Gryaznov, trans. from the English by I. V. Borisova, A. L. Zolkin, and A. A. Yakovlev, 66–84. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo MGU.
- Neygum, M., ed. 2000. *Pisaniya [Works]* [in Russian]. In *Sokrovishchnitsa dukhovnoy mudrosti [Spiritual Sapience Treasury] : vypiski iz tvoreniy svyatykh ottsov, raspolozh. v sootvet-stvii s godovym krugom yevang. chteniy [Excerpts from Saint Fathers' Writings]*, trans. from the Latin by P. Yekaterinovskiy. Sergiyev Posad: Svyato-Troits. Sergiyeva Lavra.
- Nilus Abbas. 1865. *S. P. N. Nili abbatis opera quae reperiri potuerunt omnia* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Patrologia Graeca 79. Paris: Garnier Fratres.
- Petr Damaskin [Peter of Damascus]. 1874. [in Russian]. Vol. 1 of *Tvoreniya [Selected Works]*, trans. from the Greek by I. A. Polovtsev. 2 vols. Moskva [Moscow]: V. Got'ye.
- Van Inwagen, P. 1996. "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence." In *Faith, Freedom and Rationality*, ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder, 137–153. Lanham (MD): Rowman / Littlefield.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 1994. *O dostovernosti [Über Gewißheit]* [in Russian]. In vol. 1 of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 321–411. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- Watson, G. 1975. "Free Agency." *The Journal of Philosophy* 72 (8): 205–220.

СЕРГЕЙ АСТАПОВ\*

## «ПРИНЦИП НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ» В ГРАММАТИКЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*\*

ГОРИЗОНТЫ ЭТИКИ И АСКЕТИКИ

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-268-278.

ВВЕДЕНИЕ: О ГОРИЗОНТАХ

В русской философии периодически осуществлялись и осуществляются в наше время попытки выразить наследие православного богословия средствами философии, чтобы актуализировать идейный потенциал православной традиции в решении мировоззренческих и экзистенциальных проблем. Самой грандиозной попыткой была русская софиология, давшая ряд интересных теорий, которые становились импульсами к религиозному обращению не у одного поколения читающих философскую литературу, и которые, вместе с тем, вызывали критику и неприятие со стороны богословов и церковных деятелей. Статья А. С. Мишуры тоже является попыткой посмотреть на религиозную традицию не как на объект, способный вызвать тот или иной исследовательский интерес, а как на своеобразную парадигму решения антропологических, этических и других проблем, возникающих в сознании современного человека, — попыткой, которая осуществляется в дискурсе современной философии. При этом из всех течений современной философии А. С. Мишура выбирает аналитическую философию, языком которой сложнее всего передать содержание религиозного опыта. Автор осознает недостатки сделанного выбора: он говорит об «ограниченной взаимопереводимости» словарей православной аскетики и аналитической философии,

\* Астапов Сергей Николаевич, д. филос. н., Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону), snastapov@sfedu.ru.

\*\* © Астапов, С. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

о неизбежности смысловых потерь в результате применения «совершенно чуждой этому [православному] мировоззрению системы понятий» и ожидает, что читатели его статьи укажут эти потери.

Разумеется, важно было бы обсудить, каковы эти потери, насколько они велики, и насколько оправданно, в связи с этим, использовать грамматику аналитической философии. Но не менее важно отметить значимость самого обращения к православной аскетике, как к ресурсу религиозной философии. В связи с этим стоит вспомнить, что в конце XX века такое обращение предпринял создатель «синергичной антропологии» С. С. Хоружий, однако, в другом, более удачном для выражения религиозного опыта, дискурсе — феноменологическом. «Вспомним, что в православии, наряду с обычным „теоретическим“ или „академическим“ богословием (развитым, впрочем, неизмеримо слабее, чем на Западе), от века существовал иной тип богословской мысли, стоящий на неразрывном союзе с духовной практикой, опытом жизни в Боге. Опытной базой его служила сфера аскетики, а главной категорией выступало обожение — концепт особого рода, соединительный мост между аскетикой и богословием, одновременно — фундаментальное богословское понятие и практический предмет, искомое аскетических трудов», — писал он в «Аналитическом словаре исихастской антропологии» (Хоружий, 1995). Впрочем, и его теория вызвала неоднозначную богословскую реакцию.

Моя статья преследует цель показать, что при применении аппарата аналитической философии к положениям аскетики возникает некое раздвоение смыслового горизонта: этический горизонт отделяется от мистико-религиозного. Феноменологическое понятие «горизонт» в данном контексте призвано выразить следующее. Православное сознание источником морали полагает заповеди Бога. Поведение православного человека, в конечном счете, обусловлено сотериологической целью: идеал нравственного индивида — праведник, он же обретает спасение. Этому учит аскетическое богословие. Философия, тем более аналитическая, не имеет никакой необходимости принимать в качестве предпосылки утверждение, что источником морали являются заповеди Бога, даже если будет исследоваться поведение православного индивида, принимающего это утверждение на веру и сообразующего с ним свой образ жизни. История философии знает не одно обоснование иных источников морали. То, что в дискурсе аскетического богословия совпадает в образе праведника, в дискурсе аналитической философии (и не только аналитической) «раздваивается» на добродетель и праведность: моральный

поступок может быть сотериологически индифферентен, поступок, имеющий религиозную санкцию, может нарушать этические нормы. Когда мы рассматриваем «морально порочный поступок», мы с позиции этики говорим о поступке, снижающем нравственную репутацию индивида, а с позиции аскетики — о поступке, приносящем ущерб для реализации жизненной стратегии (говорим, конечно, не только об этом, но в этом обнаруживается «раздвоение»).

#### ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ «ПРИНЦИПА НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ»

Итак, главная заслуга статьи А. С. Мишуры состоит в том, что актуализируется и вводится в философский дискурс один из основных принципов («богословское понятие и практический предмет») христианской аскетики — «хранение ума», операционализированный в таких понятиях, как «борьба со страстями» («невидимая брань») и «различение помыслов». Аналитическому исследованию последнего в форме обоснования «принципа недоверия помыслам» (ПНП) и посвящена статья А. С. Мишуры.

ПНП представляет собой следующее утверждение:

Для агента  $S$  может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$  и мысли о  $P$  вообще, если у него имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения  $B$ , что  $P$  имеет место, приведет его к совершению морально порочного поступка, даже если  $P$  действительно является истинной пропозицией.

В целях логического анализа выделим простые высказывания в составе этого утверждения:

- (1) Для агента  $S$  может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$  и мысли о  $P$  вообще.
- (2) У агента  $S$  имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения  $B$  приведет его к совершению морально порочного поступка.
- (3) Убеждение  $B$  состоит в том, что  $P$  имеет место.
- (4)  $P$  действительно является истинной пропозицией.

Кроме того, утверждение ПНП неявно включает еще два суждения:

- (5) Существуют свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$ .
- (6) Агент  $S$  способен совершить морально порочный поступок.
- (7) Убеждение  $B$  может быть сформировано.

Если из этих высказываний построить логический вывод<sup>1</sup>, эквивалентный ПНП, то получится следующее:

- (8) Если у агента  $S$  имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения  $B$  приведет его к совершению морально порочного поступка (2), и убеждение  $B$  может быть сформировано (7), и убеждение  $B$  состоит в том, что  $P$  имеет место (3), и  $P$  действительно является истинной пропозицией (4), и существуют свидетельства в пользу истинности пропозиции  $P$  (5), и агент  $S$  способен совершить морально порочный поступок (6), то для агента  $S$  может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$  и мысли о  $P$  вообще (1).

Можно заметить, что наличие в антецеденте вывода (8) высказывания (3) делает лишним здесь высказывание (5), указывающее лишь на форму репрезентации истинной пропозиции  $P$ . Но в содержательном плане наличие высказывания (5) необходимо, так как в консеквенте (1) говорится именно о свидетельстве о  $P$ , а не о самой пропозиции  $P$ . Допущение, что  $S$  может морально оправданно игнорировать истинную пропозицию  $P$ , к которому А. С. Мишура иногда склоняется<sup>2</sup>, в его статье не обосновано, поскольку автор и не ставил перед собой такой цели. Его цель — показать ошибочность утверждения П. Ван Инвагена: «Всегда, везде и для всех ошибочно игнорировать свидетельства, которые значимы для принятия убеждений, или легкомысленно отвергать свидетельства» (Van Inwagen, 1996: 145). Автор определяет помысел как «ментальные состояния, включающие как пропозициональное содержание, так и не пропозициональное содержание», и сосредоточивается на оправдании неприятия помысла на основании несоответствия его непропозиционального содержания определенным нормам.

Поскольку пропозициональное содержание помысла принимается в качестве истинного на веру, постольку утверждение (4) должно быть исключено из антецедента и ПНП следует представить в виде такого логического вывода:

<sup>1</sup>Он необходим для того, чтобы четко видеть логические связи.

<sup>2</sup>«Как мы постараемся показать, иногда тщательная оценка свидетельств в пользу некоторой мысли, анализ этой мысли, принятие ее в качестве убеждения, даже внимание к ней могут быть несколько не оправданны с моральной точки зрения и даже ошибочны, несмотря на *истинность* данной мысли и эпистемические достоинства процедуры обращения с ней».

- (9) Если у агента *S* имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения *B* приведет его к совершению морально порочного поступка (2), и убеждение *B* может быть сформировано (7), и убеждение *B* состоит в том, что *P* имеет место (3), и существуют свидетельства в пользу истинности пропозиции *P* (5), и агент *S* способен совершить морально порочный поступок (6), то для агента *S* может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции *P* и мысли о *P* вообще (1).

Теперь можно рассмотреть, какие могут быть у агента *S* основания для того, чтобы некоторые пропозиции он мог оправданно игнорировать.

#### ЭТИЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ «ПРИНЦИПА НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ»

В книге «Истина и метод» Г. Гадамер дал очень простое определение горизонта — это «поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта» (Гадамер, Бурова, 1988: 358). Если перенести это определение на понятие «этический горизонт», то под последним нужно понимать всю совокупность моральных действий и намерений, которая формируется на основе того или иного морального принципа или совокупности (или системы) принципов и направлена на достижение нравственного идеала личности. Исходя из этого понимания, опишем этический горизонт ПНП.

Агент *S* — нравственная личность. Это значит, что (6) он может совершать как нравственные, так и безнравственные поступки<sup>3</sup>, способен различать нравственные и безнравственные поступки, совершает поступки на основе собственных убеждений, не желает совершать безнравственные поступки.

- (7) У агента *S* может сформироваться убеждение *B*, приводящее его к совершению безнравственного поступка, при этом (2) агент *S* имеет сведения о *B*, достаточные для принятия решения.
- (3) Убеждение *B* состоит в том, что *P* имеет место, и (5) существуют свидетельства в пользу истинности пропозиции *P*, формирующие *B*.

<sup>3</sup>Будем вместо термина «морально порочный поступок» использовать термин «безнравственный поступок» для удобства соотнесения его с нравственным поступком. Несмотря на то, что многие философы аргументированно проводят различие между моралью и нравственностью, для данного исследования это различие несущественно, поэтому понятия «мораль» и «нравственность» условимся считать тождественными.

Нравственная личность  $S$ , по крайней мере, для сохранения своего статуса, должна<sup>4</sup> проигнорировать свидетельство о  $P$ , даже если это свидетельство достоверное, тем более должна проигнорировать его, если оно недостоверное. Впрочем, недостоверное свидетельство на основании знания о его недостоверности, скорее всего, будет проигнорировано настолько быстро, что не приведет к формированию убеждения. Итак, нравственное сознание агента  $S$  велит игнорировать любое свидетельство, на основе которого может сформироваться убеждение, не соответствующее нравственным принципам.

Рассмотрим ситуацию, когда формирование убеждения  $B_1$  в том, что  $P_1$  имеет место, и существуют свидетельства в пользу истинности пропозиции  $P_1$ , формирующие  $B_1$ , может привести к совершению нравственного поступка. В данном случае  $S$  также может игнорировать свидетельства о  $P_1$ , но предпочтительно для формирования нравственного поступка их не игнорировать. Однако, чтобы определить, соответствует ли свидетельство нравственным принципам или не соответствует, приведет ли к убеждению для совершения нравственного поступка или безнравственного, необходимо знать его содержание. Разумеется, знакомство с информацией еще не означает формирования убеждения, но означает, что свидетельство не игнорируется, а оценивается. На основе этой оценки и совершается нравственный выбор.

Таким образом, высказывание (2): «у агента  $S$  имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения  $B$  приведет его к совершению морально порочного поступка» представляется необоснованным в пропозициональной части. В отношении же непропозициональной составляющей помысла у  $S$  есть основания для принятия игнорирующего решения, и А. С. Мишура эти основания убедительно представляет. По большому счету их два: сомнительный источник свидетельства и принадлежность  $S$  к определенной традиции, которая учит различать источники формирующей убеждения информации, — православному христианству.

Источниками или причинами помыслов с точки зрения базовых убеждений православного человека, как указывает автор, могут быть: (а) желания индивида, часть из которых является страстными, то есть приводящими к порочным действиям; (б) злые духи, так манипулирующие

<sup>4</sup>Изменение модальности с «может» на «должна» в данном случае оправдано, так как моральное сознание предписывает, а не рекомендует действие, то есть маркирует действие именно как должное, а не возможное в данной ситуации.

людьми, что последние склоняются к порочным действиям, а не к добродетелям; (в) Бог и ангелы, выступающие источником благих помыслов, но получение помыслов из этого источника эффективно только при блокировке двух других. При формальном расчете получается, что, скорее всего, индивид получит информацию из источников (а) и (б), то есть такую информацию, которая приведет к совершению порочных поступков. В результате, по причине преобладания этих источников в поведении человека должны преобладать безнравственные поступки, если безнравственные и порочные действия суть одно и то же. Такой вывод легко может сформировать заниженную нравственную самооценку личности и отказ от принятия самостоятельных решений и нравственного выбора.

Поэтому для нравственного выбора утверждение П. Ван Инвагена представляется более продуктивным, чем ПНП, который формально провозглашает свободу выбора: *S* может игнорировать свидетельство, может не игнорировать, — но в действительности постольку, поскольку нравственные нормы имеют императивный характер, для нравственного сознания, руководствующегося ПНП, игнорирование оправдано и санкционировано, а принятие — нет.

Еще один аспект, не менее важный для понимания нравственного поступка, состоит в различии оценки поступка с позиции моральных и религиозных норм. На первый взгляд представляется, что религиозная мораль — это целостное образование, в котором отношения между людьми подчиняются отношениям человека с Богом. Действительно, религиозная мораль формирует поведенческие установки, в которых «человеческие» или «земные» нормы подчинены «божественным», понимаются как их проекция. Такая субординация в религиозном сознании не столько принижает нормы социального общения, выступающие своего рода общим знаменателем взаимно сталкивающихся интересов индивидов, сколько задает твердый критерий нравственного поведения: религиозные заповеди и догмы, опирающиеся на наивысший авторитет — авторитет божества. Но поскольку существует две группы норм, между ними может возникнуть несоответствие, которое устраняется религиозным сознанием в пользу «божественного»: если социальные нормы станут препятствием отношениям с Богом, то религиозный индивид отступит от них.

С. Кьеркегор в книге «Страх и трепет» показал это различие на примере библейского сюжета об Аврааме и Иакове (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 1993: 22–28). Когда Авраам отправился в землю Мориа, чтобы, по воле Бога, принести в жертву Исаака, он совершил аморальный,

с точки зрения социальных норм, поступок. Сыноубийство — страшное преступление, и даже довод к тому, что так Бог велел, не был бы принят никем из близких или соплеменников Авраама, так как Бог сообщил свою волю только Аврааму. Вот почему Авраам скрыл свое согласие с волей Бога и солгал «отрокам своим», сказав; «Я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам» (Быт. 22:5).

Таким образом, несмотря на то, что религиозная этика представляет собой своеобразную систему норм и принципов, бинарность в этой системе имеет место: «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21).

#### АСКЕТИЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ «ПРИНЦИПА НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ»

Принцип недоверия помыслам можно признать релевантным только для православной аскетики. Но в этом случае использование языка аналитической философии неэффективно, потому что возникает необходимость комментариев к каждому высказыванию. В аскетическом горизонте (то есть в совокупности действий, направленных на достижение православного аскетического идеала — синергии человека с Богом) ПНП должен быть переформулирован примерно так:

(10) Если у агента  $S$  имеются основания считать, что формирование убеждения  $B$  приведет его к совершению порочного поступка (2), и убеждение  $B$  состоит в том, что  $P$  имеет место (3), и существуют свидетельства в пользу истинности пропозиции  $P$  (5), то для агента  $S$  может быть оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$  и мысли о  $P$  вообще (1).

В этической формулировке (9) из ПНП было исключено высказывание (4): « $P$  действительно является истинной пропозицией». Оно отсутствует и в аскетической формулировке, поскольку понимание истины в православном мировоззрении не тождественно корреспондентской теории истины. Во-первых, сам Бог есть Истина, значит, что от Бога, — то и истинно. Во-вторых, истина — это то должное состояние, которое выступает целью существования — должное, а не сущее. И только, в-третьих, истина — это соответствие содержания пропозиции действительности, причем нужно учитывать, что действительность повреждена грехом, она не представляет собой истинное бытие. Неудивительно, что «князь мира сего» и злые духи в своих высказываниях выражают то, что соответствует этой действительности. Поэтому в православном мировоззрении высказывание: « $P$  действительно является истинной пропозицией» приобретает противоположные значения и несколько не уточняет смысл ПНП. Вместе с тем, в высказываниях (1) и (5) термин

«истинность» следует сохранить, поскольку *S* приобретает уверенность, что *P* истинна, безразлично к тому, что эта истинность, по своей сути, означает.

В высказывании (2) при включении его в утверждение (10) слово «морально» оказывается лишним. Порочный поступок — больше, чем нарушающий нормы морали поступок. Это поступок, который наносит ущерб жизненной стратегии верующего индивида: спасению и обретению вечной жизни. Порочный поступок может быть индифферентен для солидарных взаимоотношений между людьми, например, тот, который вызван страстью чревоугодия, но он пагубен для стратегии «жизни в вечности», и расценивается как онтологический промах.

Высказывания (6) и (7), необходимые для создания логической конструкции (8), оказываются избыточными для рассуждения (10), так как в христианском мировоззрении любому человеку присуще «диспозициональное свойство» быть грешным и, соответственно, формировать греховные убеждения.

В высказывании (1) слово «морально» также является лишним, поскольку действие агента *S*, состоящее в игнорировании *P*, имеет оправдание не столько моральное, сколько сотериологическое.

И, наконец, последнее, но не менее важное замечание: *S* рассматривается как личность аскета-подвижника, то есть личность, сознательно разорвавшая с «миром», отрекшаяся от значительного ряда социальных ролей. «Когда же кто, напротив, занимается мирскими заботами и плотскими делами, и вдается в суетные и праздные беседы, тогда худые помыслы умножаются в нас», — наставляет св. Иоанн Кассиан (Иоанн Кассиан, Екатериновский, 1992: 95). Для личности подвижника добродетели проявляются не столько в социальных взаимоотношениях, сколько в монашеских подвигах борьбы со страстями. Ей чужда свобода морального выбора. Место этой свободы занимает свобода от греха вследствие осознанного подчинения себя Божьей воле или, по-другому говоря, согласования своей воли с волей Бога.

Поэтому представляется, что в статье А. С. Мишуры обосновывается не утверждение «морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторого убеждения», как о том заявляет ее автор, а другое утверждение: «с позиции аскетики и, в конечном счете, сотериологии, оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторого убеждения».

## ЛИТЕРАТУРА

- Гадамер Г.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова ; пер. с нем. И. Буровой. — М. : Прогресс, 1988.
- Иоанн Кассиан. [Сочинения] / пер. с лат. П. Екатериновского // Добротолюбие. В 5 т. Т. 2 / под ред. Г. В. Говорова. — Сергиев Посад : Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1992. — С. 100–300.
- Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — М. : Республика, 1993.
- Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия : проблемы аскетики и мистики православия / под ред. С. С. Хоружий. — М. : Ди-Дик, 1995. — С. 42–150.
- Van Inwagen P. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // Faith, Freedom and Rationality / ed. by J. Jordan, D. Howard-Snyder. — Lanham (MD) : Rowman, Littlefield, 1996. — P. 137–153.

---

Astapov, S. N. 2019. "Printsip nedoveriya pomyslam" v grammatike analiticheskoy filosofii ["The Principle of Distrust to Thoughts' Through Grammar of Analytic Philosophy]: gorizonty etiki i asketiki [The Horizons of Ethics and Ascetical Theology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 268–278.

---

SERGEY ASTAPOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIAL AND POLITICAL STUDIES,  
SOUTHERN FEDERAL UNIVERSITY (ROSTOV-ON-DON)

“THE PRINCIPLE OF DISTRUST TO THOUGHTS”  
THROUGH GRAMMAR OF ANALYTIC PHILOSOPHY  
THE HORIZONS OF ETHICS AND ASCETICAL THEOLOGY

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-268-278.

## REFERENCES

- Gadamer, G.-G. [Gadamer, H.-G.] 1988. *Istina i metod [Wahrheit und Methode]: osnovy filosofskoy hermenevtiki* [in Russian]. Ed., with an introd., by B. N. Bessonov. Trans. from the German by I. Burova. Moskva [Moscow]: Progress.
- Ioann Kassian [Iohannes Cassianus]. 1992. “[Sochineniya] [Works]” [in Russian]. In vol. 2 of *Dobrotolyubiye [Philokalia]*, ed. by G. V. Govorov, trans. from the Latin by P. Yekaterinovskiy, 100–300. 5 vols. Sergiyev Posad: Svyato-Troits. Sergiyeva Lavra.
- K'yerkegor, S. [Kierkegaard, S]. 1993. *Strakh i trepet [Frygt og Baeven]* [in Russian]. Trans. from the Danish by N. V. Isayeva and S. A. Isayev. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Khoruzhiy, S. S. 1995. *Analiticheskii slovar' isikhast-skoy antropologii [Analytical Dictionary of Hesychast Anthropology]* [in Russian]. In *Sinergiya [Synergy] : problemy asketiki*

- i mistiki pravoslaviya* [*Problems of Ascetics and Mystics of Orthodoxy*], ed. by S. S. Khoruzhiy, 42–150. Moskva [Moscow]: Di-Dik.
- Van Inwagen, P. 1996. “It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence.” In *Faith, Freedom and Rationality*, ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder, 137–153. Lanham (MD): Rowman / Littlefield.

ИГОРЬ ГАСПАРОВ\*

## ЭТИКА СОМНЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ УБЕЖДЕНИЙ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-279-291.

«Вишь ты, — сказал один другому, — вон какое колесо! что ты думаешь, доедет то колесо, если случилось, в Москву или не доедет?» — «Доедет», — отвечал другой. «А в Казань-то, я думаю, не доедет?» — «В Казань не доедет», — отвечал другой. Этим разговор и кончился.

Н. В. Гоголь, *Мертвые души*

Знаменитое эссе Уильяма Кингдона Клиффорда «Этика веры» начинается притчей о судовладельце (Clifford, 1879: 177–178, здесь и далее перевод мой — А. Г.):

Один судовладелец собирался отправить в плавание корабль с эмигрантами. Он знал, что корабль был старый и изначально не слишком хорошо построен; он повидал множество морей и стран и часто нуждался в ремонте. Сомнения внушали ему, что он не пригоден к плаванью. Эти сомнения терзали его душу и делали его несчастным. Он думал, что, наверное, его придется полностью отремонтировать и переоснастить, хотя это приведет к изрядным издержкам. Однако прежде чем корабль отправился в плавание, ему удалось избавиться от этих меланхолических мыслей. Он сказал самому себе, что этот корабль благополучно совершил так много плаваний и выдержал так много штормов, что было бы напрасным предполагать, что он не возвратится благополучно обратно и из этого путешествия. Также он сказал себе, что необходимо положиться на Провидение, которое, конечно же, должно защитить этих несчастных, оставляющих свою родину в поисках лучшей доли в чужих краях. Кроме того, он отбросил все мелочные подозрения относительно честности судостроителей и инженеров. Такими способами он обрел искреннее

\*Гаспаров Игорь Гарибович, доцент кафедры философии, Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко, i.gasparov@vsmaburdenko.ru.

\*\*© Гаспаров, И. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

и утешительное убеждение в том, что его судно абсолютно надежно и пригодно к плаванию; он с легким сердцем проводил его в путь, пожелав успеха изгнанникам на их новой родине, и затем, когда его корабль бесследно затонул посреди океана, получил причитавшиеся ему по страховке деньги.

Этой притчей автор хочет проиллюстрировать то, что он называет «долгом исследования» (*duty of inquiry*) и помещает на пересечении эпистемических и моральных обязанностей человека. Сам Клиффорд формулирует этот долг следующим образом: «Всегда, везде и для каждого неправильно верить при недостатке сведений» (Clifford, 1879: 186). Не мало копий было сломано по вопросу о содержании, границах и правомерности этой максимы, так что это противостояние породило целое направление философской литературы, получившей свое название по заголовку эссе Клиффорда «Этика веры». Обычно в качестве пионеров этой тематики указывают самого Клиффорда, что вполне естественно, а также его главного оппонента, американского прагматиста, Уильяма Джеймса, выступившего в июне 1896 года с лекцией «Воля к вере», в которой отстаивал альтернативные принципы формирования убеждений (James, 1896). Однако задолго до этих авторов существовала богатая традиция обсуждения комплекса схожих вопросов в аскетической (как христианской, так и не-христианской) литературе. Несомненная заслуга Александра Мишуры состоит в его попытке соотнести традицию православной аскетики с современной проблематикой «этики веры». В своей статье «Принцип недоверия помыслам» он утверждает, что характерный для этой традиции вышеупомянутый принцип (далее ПНП) является обоснованным в рамках православного мировоззрения, а также нормативным для формирования убеждений православного верующего и даже может быть полезным для человека, который придерживается натуралистических убеждений. А. Мишура рассматривает ПНП как нетривиальный принцип, имеющий принципиальное значение для православного христианина на пути его нравственного совершенствования. Насколько я понял, нетривиальность ПНП заключается в том, что он противоречит так называемому «другому принципу» Клиффорда, который сформулировал П. ван Инваген в своей статье посвященной обсуждению эссе «Этика веры». Ван Инваген утверждает, что в своей аргументации Клиффорд обращается не только к тому принципу, который он сформулировал эксплицитно, но и к другому, который им в явном виде не формулируется. Ван Инваген выражает его следующим

образом: «Всегда, везде и для всех неправильно игнорировать сведения, которые значимы для принятия убеждений, или легкомысленно отвергать сведения» (Van Inwagen, 1996: 145). А. Мишура полагает, что ПНП вполне согласуется с собственным принципом Клиффорда, но отрицает первую часть дизъюнкции «другого принципа» Клиффорда. Иными словами, не всегда, не везде и не для всякого неправильно игнорировать сведения, имеющие значение для принятия убеждений. Оправданием для игнорирования сведений, по мнению А. Мишуры, является то, что субъект, отказывающийся от рассмотрения некоторых сведений, пусть даже и значимых для формирования некоего убеждения, может избежать совершения аморального действия, которое бы он, вероятно, совершил, если бы стал эти сведения рассматривать. В своих комментариях к статье А. Мишуры я хотел бы обратиться к нескольким вопросам. Во-первых, какое отношение ПНП имеет к принципам Клиффорда? Во-вторых, какова эпистемическая природа ПНП и в чем заключается его ценность для духовной жизни человека? В-третьих, как соотносится ПНП с христианским учением о «различии духов»? И наконец, действительно ли ПНП противоречит «другому принципу Клиффорда»? Однако для того, чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к изначальному контексту эссе Клиффорда, чтобы понять какова была интенция его написания.

#### 1. КОНТЕКСТ И МИШЕНЬ «ЭТИКИ ВЕРЫ»

В основе опубликованного текста «Этики веры» лежит доклад, сделанный Клиффордом в 1876 году на собрании элитного британского «Метафизического общества», члены которого были заинтересованы в обсуждении и поисках выхода из того мировоззренческого кризиса, который впоследствии получил название «викторианского кризиса веры» (Madigan, 2008: 7ff). Часто принцип Клиффорда рассматривают как общеэпистемологическую норму, которая должна применяться при формировании любого осознанного убеждения. Однако, П. ван Инваген обращает внимание на избирательное применение этого принципа, отмечая, что он охотно применяется к религиозным убеждениям, но практически никогда к политическим, философским и даже научным взглядам (Van Inwagen, 1996). Ван Инваген — известный апологет христианства, и можно было бы списать его мнение по этому поводу со счетов, отнеся его к очередной попытке оправдать собственные убеждения. Однако такой видный представитель светского гуманизма, симпатизирующий взглядам самого Клиффорда, как Тимоти Мадиган, также

полагает, что возведение принципа Клиффорда в ранг общеэпистемологической нормы делает из нее «соломенное чучело» и не соответствует интенции автора. По мнению Мадигана, принцип, озвученный Клиффордом в первой части «Этики веры», следует понимать как один из наиболее радикальных вариантов ответа на «викторианский кризис веры» (Madigan, 2008: 7).

«Викторианский кризис веры» вызвал к жизни общественные дебаты о взаимоотношениях между наукой и религией, а также о роли церкви и веры в жизни общества. Знаковым событием здесь стала публичная дискуссия между активным сторонником и пропагандистом дарвинизма Томасом Хакли и англиканским епископом Сэмюэлем Уилберфорсом, состоявшаяся 30 июня 1860 года. Одним из главных вопросов, стоявших на повестке дня, был вопрос: является ли христианская вера основой общественной морали или же общественная мораль должна быть независимой от веры? А также тесно связанный с этим вопрос о том, должны ли те, кто преподает или ведет исследовательскую деятельность в университетах, исповедовать свою приверженность 39 статьям англиканского вероисповедания? Клиффорд, утративший веру под влиянием дарвинизма, во время своего обучения в Кембридже, занимал в этих дебатах позицию даже более радикальную, чем его соратник по борьбе Хакли (ibid.: 30). Клиффорд был уверен, что именно христианские убеждения стоят на пути прогресса науки, морали и общества в целом. В этом контексте его доклад «Этика веры» представлял собой нечто иное, как «секулярную проповедь», призывающую к полной реализации познавательных способностей человека (ibid.: 9). При этом, как это часто бывает с проповедниками, Клиффорд не стеснялся быть эмоциональным и не боялся преувеличений. Так, его главной целью было показать моральную порочность религиозных убеждений, поскольку они, по его мнению, основаны на подавлении свободомыслия. Хотя в своем эссе Клиффорд нигде прямо не говорит об этом<sup>1</sup>, на эту мысль наталкивают более внимательные размышления над его притчей о судовладельце.

Если внимательно прочитать этот текст и сравнить его с теми местами, где сам же Клиффорд пишет об адекватных, с его точки зрения,

<sup>1</sup>Возможно, что причиной этого является то, что среди слушателей его выступления были не только его сторонники, но и оппоненты, в том числе высокопоставленные религиозные деятели, и прямое выражение своей антипатии к религии было в этой ситуации неуместным.

принципах научного познания, то становится ясным, что автором руководит не чисто эпистемологический интерес к установлению того, как должен поступать человек, стремящийся к истине или знанию как таковому. Клиффорд обвиняет судовладельца в том, что тот, пренебрегши долгом исследования, несправедливым образом избавляется от сомнений и обретает душевный покой, а потом еще и получает выгоду от страховых выплат. Однако, вина или, как выражается Клиффорд, «грех» судовладельца заключается вовсе не в том, что из-за него затонул корабль и погибли пассажиры, а в том, что он неоправданным образом подавил свои сомнения, т. е., не смотря на возникшие у него сомнения, судовладелец поверил в то, что судно все-таки доберется до места назначения, и эмигранты смогут начать новую, более счастливую, жизнь на другом берегу океана. Чем еще может быть такой образ судовладельца, как не образом верующего в глазах атеиста? То есть человека, виновного в том, что он верит там, где верить *нельзя*. И это нельзя, этот запрет на веру, носит абсолютный, можно сказать, фидеистический характер (Ср.: Шохин, 2018). Это бесосновная вера в то, что верить нельзя. Почему я склонен считать, что вера Клиффорда имеет здесь фидеистический характер? Причина весьма проста. Дело в том, что, если посмотреть на поведение судовладельца в свете позитивных эпистемологических принципов, которые выдвигает сам Клиффорд, когда старается защитить свой принцип ошибочности веры без достаточного основания от обвинений в скептицизме во второй части своего эссе, то легко убедиться в том, что судовладелец их не нарушает.

Клиффорд пишет (Clifford, 1879: 188–189):

Нет никакой практической опасности, что эти последствия (т. е., абсолютный скептицизм — А. Г.) когда-либо воспоследуют из тщательной заботы и само-контроля в вопросах веры. Те люди, которые неукоснительно соблюдали свой долг в этом отношении, обнаружили, что некоторые великие принципы, которые, будучи наиболее подходящими для руководства жизнью, проступали все с большей и большей ясностью по мере той тщательности и честности, с которой они подвергались проверке, получая таким образом практическую достоверность. Убеждения относительно правильного и неправильного, которые руководят нашими действиями в обращении с людьми в обществе, и убеждения о физической природе, которые руководят нашими действиями в обращении с одушевленными и неодушевленными телами, они никогда не страдают от исследования, они способны позаботиться о себе сами без подпорки в виде «актов веры», протестов купленных адвокатов или утаивания сведений, говорящих в пользу противоположного. Более того,

существует множество случаев, когда нашим долгом является действие на основе вероятностей, несмотря на то, что сведения не дают нам возможности для оправдания убеждения в настоящем, потому что именно путем этого действия и наблюдения за его результатами приобретаются те сведения, которые могут оправдать это убеждение в будущем. Поэтому у нас нет оснований для страха, что привычка к тщательному исследованию станет причиной паралича нашей повседневной жизни.

Итак, Клиффорд утверждает, что в некоторых случаях мы имеем право основываться на вероятностях, и часто единственным способом выяснить нашу правоту или неправоту является прямая проверка нашего предположения соответствующим действием. Но разве это не случай судовладельца из клиффордовской притчи, если рассматривать ее с чисто эпистемологической точки зрения? *Не зная*, доберется ли его судно до цели, он, основываясь на предшествующем опыте, отправляет его в плавание. С чисто эпистемической точки зрения, вряд ли его можно упрекнуть в какой-то недобросовестности, поскольку единственный надежный способ узнать выдержит ли именно это конкретное судно именно это конкретное плавание — это совершить это плавание. Только это может дать нам абсолютную уверенность в том, судно действительно способно успешно преодолеть этот путь. Интересно, что Клиффорд прямо ничего не говорит о том, что у судовладельца есть какие-либо точные сведения о том, что его судно не способно добраться до цели. Утверждается лишь, что его охватили некие сомнения, однако природа этих сомнений не уточняется, тогда как очевидно, что некоторые сомнения имеют патологическую природу, а некоторые — действительно являются оправданными. Однако в случае судовладельца ничто не указывает на то, что его сомнения были оправданы в смысле того, что у него имелись некие объективные данные в пользу того, что судно не пригодно к плаванию. Более того, одна деталь, упомянутая в притче, косвенным образом говорит, скорее, в пользу добросовестности судовладельца. Клиффорд упоминает о том, что судовладелец получил по страховке деньги за погибшее судно. Упомянув об этом, он, вероятно, хотел подчеркнуть моральную нечистоплотность судовладельца. Однако объективно это говорит о том, что страховая компания не смогла уличить его в несоблюдении условий страхования, в которые, как правило, входит и ответственность владельца за содержание судна в исправности. Это, конечно, весьма косвенное соображение, но выплата страховой премии говорит, скорее, в пользу невиновности судовладельца в гибели судна, нежели в пользу обратного. Откуда все эти

несоответствия? Ответ, на мой взгляд, очень прост: клиффордовская история о судовладельце — это не столько эпистемологический «кейс», сколько обвинительная речь против религиозной веры, прежде всего, христианской религии. Тем не менее это не делает ее не релевантной для проблем, связанных с этикой веры. Напротив, в ней ставится весьма важный и древний вопрос о том, каково должно быть доксатическое поведение человека перед лицом возникающих у него сомнений? Именно в этом контексте, как мне кажется, и следует рассматривать тезис А. Мишуры о ПНП.

## 2. ПНП И СУДОВЛАДЕЛЕЦ КЛИФФОРДА

Можно ли понять клиффордовскую притчу о судовладельце таким образом, чтобы к ней был применим ПНП? Я полагаю, что да, и вот моя версия этой истории, которая призвана показать это.

Предположим, что судовладелец Клиффорда склонен к унынию. Даже мельком приходящие к нему мысли о бедах других людей делают его глубоко несчастным и заставляют думать, что мир не управляется Божьим Промыслом, а брошен на произвол судьбы. И вот, незадолго до отправки судна с переселенцами, его начинают одолевать мысли о том, что его судно непременно постигнет беда, люди погибнут и т. п. У него нет достаточных объективных сведений о том, что это так. Судно было проверено согласно техническому регламенту, представители страховой компании подписали соответствующий договор, но это не принесло спокойствия судовладельцу. По-прежнему его терзают сомнения и в голову лезут разные мысли: «Судно ведь уже старое, и порядком обветшало. Да и конструкция у него не самая надежная. Может быть, проверявшие его техники были не вполне добросовестны». Тогда он начинает приводить самому себе контраргументы вроде тех, что описываются Клиффордом, что судно уже часто благополучно возвращалось из дальних плаваний, что судостроители и инженеры знают свое дело. Однако это тоже не оказывает на него должного действия. И тогда он решает игнорировать мучающие его помыслы. Таким способом он вновь обретает внутренний покой. Далее история заканчивается так же, как и в притче Клиффорда. Судовладелец с легким сердцем отправляет судно в плавание, оно гибнет в океанской пучине, и страховая компания выплачивает ему компенсацию. Поступил ли судовладелец неправильно, проигнорировав ввергавшие его в уныние сомнения, или его поступок был оправданным?

Прежде чем отвечать на вопрос, необходимо еще раз обратить внимание на одно принципиально важное обстоятельство: у судовладельца

отсутствуют объективные сведения о неисправности судна, такие как заключение технической экспертизы или несоблюдение регламента технического обслуживания, предостережения лиц, ответственных за техническое состояние судна, и его сомнения происходят из какого-то иного источника. В противном случае судовладелец очевидным образом был бы виновен, при чем не только эпистемически. Именно отсутствие объективных сведений делают этот случай спорным с точки зрения этики веры. Насколько я понимаю, у самого Клиффорда, если не предполагается, то, по крайней мере, прямо не отрицается то, что у судовладельца отсутствуют объективные данные о непригодности судна к плаванию. По мнению Клиффорда, он виновен как раз в том, что отбросил свои сомнения, не получив однозначного доказательства безопасности своего корабля прежде, чем отправить его в плавание, но не в том, что он отправил его в плавание, имея сведения о том, что оно неисправно.

Итак, оправданно ли не воздерживаться от убеждения при возникновении сомнений относительно этого убеждения и при отсутствии объективных сведений в пользу его ложности? Как мне представляется, ответ на вопрос зависит от природы сомнений, о которых идет речь. С одной стороны, сомнение представляет собой своего рода защиту от заблуждений, к которым может быть склонен познающий субъект. Например, если некто легковерен, то сомнения могут оказаться для него благом, так как не позволят ему впасть в заблуждение или сформировать неоправданное убеждение. Однако как и другие психологические механизмы, связанные с познанием, сомнения также могут дать сбой, работать неправильно, не выполняя своей главной функции или выполняя ее неадекватно. В этом случае сомнения, напротив, не позволяют субъекту достичь истины или сформировать оправданное убеждение. Кроме того, дисфункция сомнения может иметь как психологический, так и духовный аспекты. В первом случае она может приводить не только к эмоциональному дискомфорту, но и сделать индивида нерешительным, неспособным к совершению действий, необходимых в той или иной ситуации. Во втором случае дисфункция сомнения может при определенных условиях привести к тому, что человек лишится веры, надежды и в конечном итоге любви, которые рассматриваются здесь как духовные дары, несовместимые с определенным видом сомнения. Таким образом, дисфункция сомнения может лишить человека различных благ, в том числе психологических, моральных и духовных. В связи с этим возникает вопрос — имеет ли человек, подверженный дисфункции сомнения, право сопротивляться ему и каковы оправданные

способы такого сопротивления? Как представляется, ПНП является одним из вариантов такого сопротивления. Однако в том виде, в каком он сформулирован А. Мишурой, ПНП кажется мне слишком радикальным и потому требующим определенной квалификации.

### 3. ФИДЕИСТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПНП

Насколько я понял, А. Мишура предлагает следующую модель нормативного функционирования ПНП. Существуют некие базовые, необоснованные, в смысле витгенштейновской достоверности, убеждения, которые, в свою очередь, являются основаниями для ПНП. Таким образом, ПНП оказывается обоснованным относительно определенной системы убеждений и потому способен для тех, кто разделяет эту систему убеждений, выполнять нормативную функцию при принятии или отбрасывании тех или иных мысленных содержаний. При этом ПНП дает субъекту право отбрасывать без исследования любые пропозиции безотносительно их истинности, если они возникают в сознании субъекта спонтанно, т. е. представляют собой то, что А. Мишура называет помыслами. Такое право возникает у субъекта в силу того, что причиной помыслов могут быть действия злых духов, которые способны использовать дурные склонности самого субъекта для того, чтобы привести его к морально дурным действиям, или же влияние собственных греховных особенностей субъекта, искажающих правильное функционирование его познавательных способностей. Поэтому, если субъект знаком с особенностями своего характера, то он имеет полное право отбросить соответствующий помысел, без рассмотрения сведений в пользу истинности его содержания. Таким образом, кажется, что предлагаемый А. Мишурой вариант ПНП близок фидеизму, только не атеистическому, как в случае Клиффорда, а религиозному, поскольку предполагает, что обоснование того или иного убеждения возможно только в рамках некой системы убеждений, предельные основания которой сами основания не имеют. Многое, конечно, зависит от того, как понимать, что предельные основания сами не имеют оснований. Например, если считать, что имеется в виду, что они не выводимы из другие более фундаментальных оснований, то это утверждение тривиально, так как понятно, что предельные основания некой системы не могут быть выведены из более предельных оснований той же системы. Сам А. Мишура не проясняет этого вопросы, ссылаясь позицию Л. Витгенштейна из его заметок «О достоверности», которые, как известно, являются предметом весьма

непростым для понимания. Так или иначе, у меня сложилось впечатление, что А. Мишура полагает, что предельные основания системы являются необоснованными в том смысле, что они не нуждаются *ни в каком* эпистемическом оправдании, что позволяет квалифицировать его позицию как близкую к фидеизму. Как мне кажется, эта позиция сталкивается с вопросом: как некое не-базовое убеждение может быть обоснованным (оправданным) в рамках некой системы убеждений, если неясно, что делает эту систему убеждений в целом обоснованной (оправданной). Ведь не так просто понять, почему некое убеждение, которое может быть обоснованно другими убеждениями, должно считаться обоснованным, если обосновывающие его убеждения сами являются необоснованными. Выводимость явно не может служить оправданием, поскольку, как замечает сам Витгенштейн в самом начале цитируемых А. Мишурой заметок (Wittgenstein, 1969: 7):

Когда кто-то говорит, что какое-то суждение не может быть доказано, то, конечно, это не означает, что оно не может быть выведено из других суждений; любое суждение может быть выведено из других. Но они могут быть не более обоснованны (certain), чем оно само.

А. Мишура указывает на то, что базовые необоснованные убеждения неким образом являются условиями самой возможности деятельности субъектов этих убеждений. Как он утверждает, верующие во Христа не делали бы того, что они делают, если бы не знали, что Христос — Бог. Но разве атеисты не вели бы себя иначе, если бы не считали, что Бога нет? Или разве человек, подверженный галлюцинации, не ведет себя *неадекватно* именно потому, что он переживает галлюцинацию? Конечно, можно сказать, что в каком-то смысле *для него* его поведение является оправданным, однако вряд ли это тот вид оправдания/рациональности, о котором идет речь в дебатах об оправданности / рациональности религиозных или иных мировоззренческих систем.

#### 4. «НЕДОВЕРИЕ ПОМЫСЛАМ» И «РАЗЛИЧИЕНИЕ ДУХОВ»

Не совсем ясно, рассматривает ли А. Мишура ПНП как некий отдельный и самостоятельный принцип этики веры. Как мне кажется, это действенное применение ПНП невозможно без другого принципа, который обычно называют «различением духов». В христианской литературе неоднократно встречаются призывы исследовать природу той или иной мысли, приходящей в сознание человека, принимая или отвергая ее в зависимости от ее характера и причины. Например, апостол

Иоанн в своей Первом послании говорит: «...не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1). Апостол Павел, наставляя фессалоникийцев, пишет: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5:21). Впоследствии церковная традиция выработала многочисленные рекомендации и правила различения духов. Эти правила не носят индивидуалистический характер, так как не всегда отдельный человек способен понять, какой дух действует в нем. Тем не менее заповедь различения духов всегда предполагается прежде принятия или отвержения той или иной мысли, независимо от того, способен ли тот или иной христианин самостоятельно различать действующих в нем духов. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам пишет о том, что христианам даны различные духовные дары, которыми они должны служить друг другу, упоминая при этом и дар различения духов (1 Кор. 12:4–11):

Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости; другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному *различение духов* (курсив мой — А. Г.), иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно.

Таким образом, прежде, чем игнорировать ту или иную мысль необходимо установить ее природу. Это может быть сделано как самим человеком, если он способен на это, либо с помощью тех, кто обладает соответствующей способностью. Однако, вряд ли разумно просто игнорировать ту или иную мысль, приходящую в сознание, пусть даже это происходит и спонтанно, просто так. В обычной жизни, конечно, довольно затруднительно исследовать природу и происхождение *каждого* помысла, однако стоит обращать внимание, на, по крайней мере, сильные движения души, в особенности если они относятся к важным делам.

Вернемся к модифицированному случаю с судовладельцем. Его терзают сомнения по поводу исхода плавания его судна. То есть, его ум находится в состоянии неопределенности между двумя взаимоисключающими пропозициями «Плавание будет удачным» и «Плавание будет неудачным». Поскольку все доступные ему в настоящее время способы проверки состояния судна исчерпаны, и нет однозначного указания на то, что он *должен* произвести его ремонт, то, кажется, он имеет право

игнорировать свои сомнения и отправить судно в плавание, несмотря на то, что существует некая вероятность неблагоприятного исхода. Но прежде, чем игнорировать свои сомнения, он *должен* убедить в том, что они имеют под собой реальное основание, то есть, связаны с тем, что он не исполнил свой долг, в том числе и долг, относящийся к исследованию. Таким образом, он имеет обязанность понять природу своего сомнения и убедиться в том, что она не доброкачественна.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наконец, последнее обстоятельство, на которое я хотел бы обратить внимание. А. Мишура видит не тривиальность ПНП в том, что он отрицает «другой принцип Клиффорда». Однако, я не уверен, что это так. Дело в том, что для того, чтобы эти два принципа были действительно контрарными, необходимо отождествить «сведения» (evidence), о которых идет речь в «другом принципе Клиффорда», и помыслы, о которых говорится в ПНП. Но я сомневаюсь, что такое отождествление является оправданным. Хотя помысел, по крайней мере, тогда, когда он имеет пропозициональную природу, имеет некое истинностное значение, тем не менее взятый сам по себе, он едва ли может считаться «сведением» в пользу чего-либо до тех пор, пока познающий субъект не начинает рассматривать его в этом качестве, т. е. не принимает в качестве «доказательства». Однако, насколько я понимаю, ПНП позволяет или требует игнорировать помыслы, т. е. не рассматривать их в качестве сведений в пользу того или иного убеждения. Таким образом, субъект разделяется с ними, еще до того, как они становятся для него сведениями. Но в этом случае ПНП никак не противоречит «другому принципу Клиффорда».

## ЛИТЕРАТУРА

- Шохин В. К.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2018. — Т. 1, № 2. — С. 6–18.
- Clifford W. K.* The Ethics of Belief // Lectures and Essays. In 2 vols. Vol. 2 / ed. by F. Pollock, S. Leslie. — London : McMillan & Co, 1879. — P. 177–211.
- James W.* The Will to Believe : And Other Essays in Popular Philosophy. — NY : Longmans, Green, Company, 1896.
- Madigan T. J.* W. K. Clifford and “The Ethics of Belief”. — Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Van Inwagen P.* It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // Faith, Freedom and Rationality / ed. by J.

- Jordan, D. Howard-Snyder. — Lanham (MD) : Rowman, Littlefield, 1996. — P. 137–153.
- Wittgenstein L. On Certainty / ed. by G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, D. Paul. — Oxford : Blackwell, 1969.

---

Gasparov, I. G. 2019. “Etika somneniya i formirovaniye ubezhdeniy [The Ethics of Doubt and the Formation of Belief]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 279–291.

---

IGOR' GASPAROV

ASSOCIATE PROFESSOR AT N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY

## THE ETHICS OF DOUBT AND THE FORMATION OF BELIEF

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-279-291.

### REFERENCES

- Clifford, W. K. “The Ethics of Belief.” In vol. 2 of *Lectures and Essays*, ed. by F. Pollock and S. Leslie, 177–211. 2 vols. London: McMillan & Co.
- James, W. 1896. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. NY: Longmans, Green, / Company.
- Madigan, T. J. 2008. *W. K. Clifford and “The Ethics of Belief”*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Shokhin, V. K. 2018. “Fenomen ateisticheskogo fideizma [The Phenomenon of Atheistic Fideism]” [in Russian]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Dухovnoy Akademii* 1 (2): 6–18.
- Van Inwagen, P. 1996. “It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence.” In *Faith, Freedom and Rationality*, ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder, 137–153. Lanham (MD): Rowman / Littlefield.
- Wittgenstein, L. 1969. *On Certainty*. Ed. by G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, and D. Paul. Oxford: Blackwell.

КИРИЛЛ КАРПОВ\*

## ПРИНЦИП НЕДОВЕРИЯ ПОМЫСЛАМ\*\*

МЕЖДУ ДЕОНТОЛОГИЕЙ И ПРАГМАТИКОЙ

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-292-306.

Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. (Ин. 4:1)

... нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее. (Платон. Протагор, 357c)

Александр Мишура в предлагаемой для обсуждения статье формулирует тезис, который на первый взгляд идет вразрез с многовековой традицией, в рамках которой знание считается весьма ценным для человека, а стремление к нему выражением присущей человеческой природе добродетели. Он пишет:

Стремление знать или то, что маскируется под стремление знать, может вести ко злу. Напротив, уклонение от возможности что-то узнать может быть вполне добродетельным делом.

Мишура добавляет, что этот тезис не носит всеобщего характера, а работает в рамках определенной системы убеждений, а именно: православного христианства. Дабы придать тезису философскую значимость, Александр убеждает нас, что он вовсе не тривиален постольку, поскольку касается не только ситуаций, почерпнутых из нашего повседневного опыта, но и относится к известной максиме, сформулированной Питером ван Инвагеном и гласящей, что «всегда, везде и для всех ошибочно игнорировать свидетельства, которые значимы для принятия убеждений». Насколько я понимаю то, что хотел сказать Мишура, приведенный им тезис как раз и противоречит кванторам всеобщности

\*Карпов Кирилл Витальевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), kirill.karpov@gmail.com.

\*\*© Карпов, К. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«всегда», «езде» и «для всех» из тезиса ван Инвагена. Таким образом, задача, которую поставил себе Мишура, сводиться к тому, чтобы обосновать рациональность своего тезиса, а для этого он указывает на ту практику, в рамках которой он реально функционирует и становится обоснованным. В своих размышлениях я попробую посмотреть на сформулированный принцип с той точки зрения, что у христианина имеются и эпистемические, и моральные обязательства. Однако в тексте Мишуры мне не удалось обнаружить строго сформулированного аргумента, поэтому, прежде всего, мне придется этот аргумент выстроить. Ясно, что здесь сразу же возникает герменевтическая проблема, следствием которой вполне может быть то, что сам Александр Мишура с моей формулировкой может в чем-то и не согласиться, хотя я постараюсь быть на этом этапе максимально аккуратным и не допускать таких упрощений, которые сыграли бы на моей стороне при анализе аргумента. Этому будет посвящена первая часть статьи. Во второй части я адресую Александру некоторые вопросы, касающиеся сформулированного им тезиса.

1. Основной посыл статьи Александра Мишуры состоит в том, чтобы показать, что имеется особая практика, называемая им ПНП<sup>1</sup>, которой вполне рационально придерживаться в рамках системы убеждений православного христианства и которая подрывает «принцип ван Инвагена». Эта практика состоит в том, что мы, на самом деле, не ошибемся, если не будем рассматривать все имеющиеся у нас свидетельства, которые влияют на принятие конкретного убеждения или отказа от него. В целом предлагаемый Мишурой аргумент я бы выстроил таким образом:

- (1) существуют примеры таких убеждений, когда важна не их истинность, а причина их появления;
- (2) если истинное верование<sup>2</sup> имеет дурную причину своего возникновения, то имеет смысл отказаться от анализа свидетельств в его пользу;

<sup>1</sup> ПНП — принципом недоверия помыслам.

<sup>2</sup> Здесь и далее я провожу различие между верованием и убеждением. Под первым я понимаю некоторую пропозицию, по отношению к которой я должен провести какую-то процедуру, вследствие чего я смогу принять данное верование, и оно станет обоснованным и перейдет в разряд убеждений. Под вторым я понимаю пропозицию, которая мною уже принята и считается мною истинной. Это разделение совершенно не обязательно для более широкого эпистемологического контекста, но пригодится для тех замечаний, который я сделаю по статье Александра Мишуры. Так что вполне можно считать эту дистрикцию как введенную мною *ad hoc*.

(3) следовательно, в некоторых случаях хорошо и правильно уклониться от возможности узнать нечто.

Из этого аргумента Мишура делает дополнительный вывод о том, что

(4) неверно возводить эпистемологическую составляющую механизма приобретения убеждения в ранг этической максимы, как это порой делается некоторыми последователями У. Клиффорда.

Посмотрим, как наш автор обосновывает посылки аргумента.

Посылка (1) поддерживается православным учением о помыслах, которые Мишура связывает с понятием «автоматических мыслей» (automatic thoughts). Причин помыслов выделяется три: телесность, страстностью человеческой природы и злые дух. В рамках системы убеждений православного христианства помыслам невозможно доверять, так как человеческие познавательные механизмы после грехопадения приводят к систематическим ошибкам. Именно поэтому убеждения, источником которых является тело, никак нельзя доверять. Убеждения, проистекающие из страстности природы, также ненадежны, потому что страсть есть некий хабитус души к совершению «морально порочных действий». Наконец, верования, проистекающие от злых духов (падших ангелов, бесов, демонов), нельзя принимать потому, что, согласно христианской демонологии, цель бесов заключается в том, чтобы спровоцировать человека на совершение морально порочных действий. Таким образом, заключает Мишура, мы не можем отрицать того, что верования, приобретаемые из этих источников, могут быть и истинными (а случае с демонами даже можно утверждать, что они с большой степенью вероятности будут истинными), но мы должны их отклонить именно в силу того, что эти источники приводят человека к, с христианской точки зрения, гибели, то есть к совершению морально порочных действий: «... ясно, что при оценке помысла ключевое значение имеет не его истинность, но его причина». Таким образом,

(5) дурная причина верований плоха именно тем, что приводит человека к совершению морально порочных действий.

Посылка (2) представляет собой некий практический принцип, побуждающий субъекта не проводить никаких интеллектуальных изысканий по поводу тех верований, которые подпадают под категорию помыслов. Обоснование принципа здесь такое же, что и в посылке (1): поскольку помыслы приводят к совершению морально порочных действий, постольку не следует поддаваться искушению анализа, а от принятия верования следует немедленно отказаться. Здесь возникает ряд проблем, самая очевидная из которых — откуда я знаю, что данное верование есть

помысел, то есть каковы мои снования считать, что причина верования дурна? Но здесь вполне можно сослаться на личный опыт или, как описывает сам Мишура в случае с аввой Дорофеем, на опыт старца, который поможет отделить благие мысли и верования от порочных.

Мишура накладывает ряд важных ограничений на работу этого практического принципа:

(6) принцип из посылки (2) имеет значение строго в рамках определенной системы убеждений и является практическим средством.

Кажется, что так понимаемый принцип, сформулированный в посылке (2), вполне обоснован.

Из посылок следует вывод, который Александр Мишура называет Принципом Недоверия Помыслам (ПНП), который имеет те же ограничения, что и входящий в него принцип из посылки (2) и работает в отношении тех верований, о которых идет речь в посылке (1). Таким образом, ПНП — это практическое правило, которому разумно следовать в определенных обстоятельствах тем, кто разделяет систему убеждений православного христианства. Следовательно, ПНП может выступать контрпримером для принципа ван Инвагена, и, таким образом, поставленная Мишурой цель, достигнута.

2. В этом разделе я сформулирую пять вопросов к статье Александра Мишуры.

2.1. Первый мой вопрос касается того, к какого рода убеждениям относится ПНП? Или говоря иначе — что же конкретно такое помыслы, на запрет рассмотрения которых направлен принцип? Этот вопрос вызван тем, что Мишура, выделяя четыре возможных причины помысла, избегает приводить конкретные примеры таких помыслов и не показывает, какую возможную позитивную эпистемическую роль играет ПНП в их блокировании. Посмотрим на источники помыслов немного подробнее именно под обозначенным углом.

Если источником помыслов является человеческое тело, то принцип призывает скептически относиться к данным чувственного восприятия или к человеческим низменным желаниям. Но в какой эпистемологической или этической системах нас призывают полностью согласиться с данными чувственного восприятия или встать на путь угождения нашим низменным желаниям? Если же речь идет, скорее, о неспособности человека контролировать желания первого уровня, то есть о страстях как источниках помыслов, то чем ПНП отличается от многих довольно примитивных психопрактик, которыми изобилует современная массовая культура: «глубоко вздохните десять раз, чтобы укротить

гнев», «подумайте о чем-нибудь приятном и съешьте шоколадку, дабы избавиться от первой волны накатывающейся депрессии», или ближе к теме — «поститесь, чтобы обрести форму к пляжному сезону». Согласен, примеры ернические. Но чем ПНП принципиально отличается от них из предоставленного текста совсем не видно, ведь в общем виде Мишура предлагает: гоните от себя те мысли, которые проистекают от ваших страстей — чревоугодия, похоти, гордыни и т. п. С третьим возможным источником помыслов — искушениями бесов — дела тоже обстоят не лучше. Как верно утверждает Мишура, искушения бесов «идеально таргетированы», что означает: они наилучшим образом подходят под физический, ментальный, психологический строй конкретного индивида. Несмотря на подробное описание «техники» действия бесов, Мишура по-прежнему не говорит нам, какие конкретно помыслы они могут рождать в сознании своей жертвы; поэтому пофантазируем немного. Скажем, бесы внушают глубоко религиозному человеку, что он видит Бога и ощущает Его присутствие. То есть бесы дают этому индивиду переживание как бы мистического опыта; «как бы» — потому что источником подлинного мистического опыта может выступать только Бог. Как наша жертва должна относиться к такому мистическому опыту, при условии, что она не знает, кто источник опыта, так как бесы, конечно, будут скрывать свою работу, ведь в противном случае индивиду станет совершенно ясно, что имевшие место восприятия и ментальные состояния надо отбросить, а цель бесов прямо противоположная. Если следовать ПНП, то любой мистический опыт, будь он подлинным или нет, нужно отвергнуть. Я хочу обратить внимание на то, что само содержание опыта никак не может подсказать индивиду, как отличить подлинный опыт от ложного, потому что бесы по определению источника помыслов делают так, чтобы человек никак не мог распознать, истинен ли опыт. Что же остается? К примеру, переживший мистический опыт может рассказать о нем своему духовному отцу, который уже «со стороны» может помочь разобраться в произошедшем. Однако мне кажется, что здесь имеется противоречие с ПНП, который настаивает на том, что в некоторых обстоятельствах возможно игнорировать свидетельства в пользу кого-либо убеждения. Ведь обращение к сторонней помощи (да и вообще решение за этой помощью обратиться) и есть то самое рассмотрение свидетельств, в пользу или против поставленного под вопрос убеждения. Если приведенное рассуждение верно, то следует, что либо бесы не могут быть источниками помыслов, либо бесы внушают такие помыслы, с которыми индивид может разобраться

самостоятельно, из чего, в свою очередь, следует, что представленный механизм «соблазнения» неверен постольку, поскольку действие бесов «идеально таргетировано».

В итоге помимо того, что выражение *искушения бесов «идеально таргетированы»* задает слишком строгие критерии для того, что является помыслами, исходящими от бесов, мы приходим к следующему вопросу: а вообще можно ли привести примеры, когда работа ПНП окажется нетривиальной? Каковы критерии этой нетривиальности? Вопросы, на самом деле, ключевые для описываемого принципа, потому что если окажется, что он работает только в рамках обыденностей и банальностей, то его эпистемическая ценность крайне сомнительна в силу невозможности перейти от внушения или искушения (как вида помыслов, например) к познанию.

Попробую проиллюстрировать эту идею парой примеров.

*Первый.* Допустим, что я — довольно строгий приверженец христианства. Мой друг тоже христианин, но в силу своего образования с прививкой натуралистического мировоззрения. Как-то раз между нами разгорелся спор о природе благодатного огня, и он довольно убедительно высказывался в пользу того, что благодатный огонь не сходит мистическим образом, а просто зажигается уединившимся на молитву Иерусалимским патриархом.

*Второй.* Представим себе священнослужителя, возвращающегося с миссии в свой приход. Он стоит в аэропорту и вдруг кто-то просит его присмотреть за небольшой сумкой, внутри которой он краем глаза замечает очень крупную сумму денег, которая помогла бы решить многие проблемы миссии. Он испытывается искушением украсть часть этих денег, дабы помочь страждущим.

Обе ситуации можно рассматривать с точки зрения ПНП. В первом случае бесы через мое общение с другом искушают меня в том, чтобы я принял натуралистическую точку зрения на сошествие благодатного огня, то есть чтобы я отрицал его божественное происхождение. Во втором случае ПНП касается искушения помочь страждущим через преступление заповеди. Разница между этими случаями состоит в том, что в первом имеется предмет изучения, а во втором содержится только предмет моральной оценки. Если применять ПНП в первом случае, то я должен отказаться от общения с другом, как только им будет объявлен его тезис. Здесь за верованием, подлежащим оценке, стоит какое-то убеждение (или некая система убеждений), которое (ая) противоречит моему (ей) и которое (ая) я отказываюсь изучать, потому что оно (а)

может быть спровоцировано (а), например, бесами, а, следовательно, приведет меня к совершению морально дурного поступка. Эпистемическая значимость ПНП в данном случае будет состоять в том, чтобы установить в качестве причины данного убеждения моего друга бесов. И здесь встает вопрос о реальности такой операции. Во втором случае мы имеем только искушение. Чтобы побороть искушение, необходимо просто подавить в себе мысли о страждущих и культивировать только то убеждение, что воровство — морально дурной поступок. Повторюсь: здесь нет предмета исследования, а есть необходимость в укреплении моего благонравия. С этой задачей может справиться и ПНП, но тогда в нем пропадает «исследовательский момент», который был в первом примере, а значит ПНП теряет эпистемическую значимость.

Повторю свои вопросы из данного параграфа, которые можно спровоцировать на первую ситуацию: к каким видам помыслов применим ПНП? Можно ли сформулировать ПНП так, чтобы он имел эпистемическую значимость (иначе говоря, каковы критерии эпистемической значимости ПНП)?

2.2. Второй вопрос: каков характер ПНП? Мне представляется дело так, что ПНП можно считать докстастической практикой. Докстастическая практика определяется, во-первых, тем, что ее работа направлена на достижение истинных убеждений, а, во-вторых, ее социальной природой. Как пишет Олстон,

Докстастические практики имеют совершенно социальную природу: они социально основываются социально отслеживаемым способом получения знания, социально распространяются... их конечный результат социально организуется, усиливается, отслеживается и распространяется (Alston, 1991: 163).

Безусловно, ПНП имеет социальную природу. Этот принцип приобретает значение в рамках более широкой системы убеждений (православного христианства), то есть он санкционируется этой системой убеждений и ее валидность поддерживается в ее рамках<sup>3</sup>. Остается рассмотреть вопрос о том, направляет ли ПНП к приобретению истинных убеждений. Решить его не так просто, потому что смысл ПНП — отказаться от рассмотрения верований постольку, поскольку они имеют дурной источник безотносительно к их гипотетической истинности. Однако если сконцентрироваться на том обстоятельстве, что сам принцип направлен

<sup>3</sup>Собственно, в том числе обоснованию значимости ПНП в рамках системы убеждений православного христианства и посвящена статья Александра Мишуры.

на то, чтобы привести человека к какому-то благу через установление эпистемической процедуры, можно, расширив определение докстастической практики соответствующим образом, признать ПНП таковой. Тогда ПНП — это докстастическая практика, потому что (а) устанавливает эпистемическую процедуру, призванную обеспечить достижением человеком некоего блага (будь то эпистемического, морального или духовного), (б) она имеет социальную природу. Очевидно, что принципы, сформулированные Клиффордом и ван Инвагеном, я также отношу к докстастическим практикам<sup>4</sup>.

Обычно, когда говорят о принципе Клиффорда, то предполагают, что он жестко связал эпистемические и моральные нормы. Так как Мишура в своей статье выступает против всеобщности принципа ван Инвагена, который, с его точки зрения, также устанавливает эту связь, то ее я ее сформулирую именно на примере принципа ван Инвагена. Эту связь можно представить так<sup>5</sup>:

- (7) у человека имеются эпистемические обязательства всегда и везде не игнорировать свидетельства, значимые для принятия убеждения, или легкомысленно отвергать такие свидетельства;
- (8) у человека имеются моральные обязательства всегда выполнять свои эпистемические обязательства.

Ясно, что для посылки (8) нужны дополнительные основания для ее принятия (Dougherty, 2013). Одно из возможных таких оснований можно позаимствовать из эпистемологии добродетелей:

- (9) систематическое игнорирование эпистемических норм приводит к появлению дурной эпистемической привычки;
- (10) дурная эпистемическая привычка порочна и с моральной точки зрения (Zagzebski, 1996; Roberts, Wood, 2007).
- (11) следовательно, у человека имеются моральные обязательства всегда и везде не игнорировать свидетельства, значимые для принятия убеждения, или легкомысленно не отвергать такие свидетельства.

Посмотрим теперь на ПНП с той точки зрения, какая связь устанавливается в нем Мишурой. Он пишет: «Разное знание человеку доступно,

<sup>4</sup>В силу того, что объем реплик к главной статье ограничен, я не буду здесь тратить время на то, чтобы показать, что принципы и Клиффорда и ван Инвагена являются докстастическими практиками.

<sup>5</sup>Вполне может быть, что сам Питер ван Инваген выступил бы против такой интерпретации своего тезиса.

но не всякое знание ему полезно. В некоторых случаях, хорошо и правильно уклониться от возможности узнать нечто». Как мне кажется, это утверждение напрямую поддерживает посылку (2). Действительно, дурная причина верования указывает как раз на то, что данное верование может иметь и дурные последствия. И хотя человек с легкостью может уйти в анализ этого верования, для него оно не будет иметь никаких положительных последствий, а, следовательно, имеет смысл отказаться от соответствующего анализа. То есть, подчеркну, отказ от рассмотрения свидетельств в пользу конкретного верования, мотивируется конечной целью, которую имеет в виду познающий. Таким образом, перед нами принцип, который получает прагматическое истолкование. Если я прав в этом рассуждении, то встает следующий вопрос: законно ли эпистемологически-прагматическим принципом опровергать эпистемологически-моральный? Может ли законно Мишура показать ошибочность принципа ван Инвагена, если принцип последнего имеет моральное истолкование, а ПНП прагматическое? Как кажется, здесь можно говорить о том, что принцип ван Инвагена может быть скорректирован с точки зрения прагматического видения или что может существовать иная интерпретация роли доксистических практик, но никак нельзя говорить об ошибочности принципа ван Инвагена.

2.3. Третий мой вопрос заключается в том, не нуждается ли ПНП в дополнительном ограничении? Как мы видели, посылка (2) играет ключевую роль в построении аргумента, на нее накладываются ограничения (5) и (6). Однако я настаиваю на том, что ограничение (6) — посылка (2) валидна только в строго очерченной системе верований — на самом деле требует еще одного дополнительного ограничивающего принципа.

Рассмотрим следующий пример. Допустим лидер оппозиционного политического движения утверждает, что существующее в государстве распределение благ несправедливо и должно быть сбалансировано введением прогрессивной шкалы налогообложения, а в качестве одного из доказательств он приводит не только то, что сейчас все платят подоходный налог по одинаковой ставке, но и те положения из налогового кодекса, согласно которым, чем у гражданина больше доход, тем меньше средств он отчисляет в различные социальные фонды. По существу, я должен согласиться с его оценкой, так как он отсылает к объективным данным о том, как устроена часть налоговой системы в стране. Таким образом, его утверждение истинно. Однако политическая система

выстроена так, что любая неофициальная информация считается незаслуживающей доверия в силу только лишь ее происхождения, потому что она может вести к негативным последствиям, как то недовольства действующей властью, стачкам и различным выражениям несогласия с действующей системой, что может, в конечном счете, привести не только к социальной нестабильности в государстве, но и к совершению гражданами морально порочных деяний: избиениям, наговорам и даже убийствам (например, во время возможных демонстраций). Если следовать посылке (2) аргумента Александра Мишуры, то, очевидно, я должен отказаться от рассмотрения каких бы то ни было свидетельств как в пользу, так и против утверждения оппозиционера только в силу того, что это утверждение исходит от оппозиционера. Ситуация, можно с очевидностью утверждать, довольно абсурдна.

Или, другой пример, согласимся с сатанистами в том, что недурной источник убеждений — это гедонистические наклонности нашей телесности, а также внушения злых духов и дьявола. Тогда сатанисту разумно уклоняться от рассмотрения увещеваний, например, священнослужителей, пытающихся показать им истинную природу их убеждений и склонить на сторону добра. В рамках своей системы убеждений они будут совершенно оправданы поступать в соответствии с таким образом измененным ПНП. И могут, вслед за Мишурой, утверждать, что в некоторых обстоятельствах очень даже нужно игнорировать свидетельства, значимые для принятия убеждений. В принципе, подобные примеры, скажем так, «адаптации» к конкретной системе убеждений можно подобрать для любой ситуации. Понятно, что подобная «беспринципная» адаптация принципа говорит не о его всеобщей значимости, потому что он тогда теряет свою действенность, а о том, что в изначальной его формулировке должно быть введено дополнительное ограничивающее условие.

Здесь я бы хотел провести аналогию: с подобной проблемой, известной как *возражение от Великого Пампкина*, столкнулся Алвин Плантинга. Напомню кратко, что Плантинга пытался показать, что религиозные убеждения христианина могут быть подлинно базовыми, то есть покоиться в основании, как он выражается, ноэтической структуры личности. А *возражение* говорит о том, что подобный маневр можно провести для любой религиозной системы убеждений, какой бы абсурдной она ни казалась — например, для верования в то, что Великая Тыква возвращается каждый Хэллоуин. То же происходит и в нашем примере. Более

того, я не отступал от общепринятой трактовки того, что такое «морально дурной поступок». А если под ним понимать любое опасное деяние, то список подобных примеров может стать действительно огромным. В чем же здесь дело и какое нужно ввести дополнительное ограничение?

На мой взгляд, корень обозначенной проблемы в релейабилитском подходе к таким принципам, как ПНП. Действительно, принцип будет давать истинные убеждения<sup>6</sup>, только если у нас имеется надежное средство или надежный критерий для посылки (2), а именно: для распознавания дурных причин верований от благонадежных. Но дело в том, что в рамках каждой замкнутой системы убеждений критерий благонадежности будет свой и он будет определяться тем контекстом, в который попадает ПНП — в наших примерах это были контексты нарождающегося авторитарного политического режима и сатанистских религиозных убеждений.

2.4. Четвертой вопрос касается того, не нарушает ли ПНП базовых эпистемологических принципов, принятых в европейской культуре.

Начнем с того вопроса, возможно ли ПНП интерпретировать в рамках эпистемологии добродетелей? Мне кажется, на этот вопрос можно ответить как утвердительно, так и отрицательно.

О том, что такое истолкование возможно говорит нам обоснование принципа: различение духов — одна из важнейших христианских интеллектуальных добродетелей. Причем, подчеркну, эта добродетель именно в классическом понимании, потому что она направлена на приобретение только истинных верований (Gresco, 2002: 287).

Гораздо интереснее в нашем случае установить, почему ПНП противоречит аретическому подходу. Для начала я бы хотел обратить внимание на то, что принцип ван Инвагена можно истолковать в рамках эпистемологии добродетелей. Ключевым элементом принципа мне представляется выражение *ошибочно игнорировать* (it is wrong... to ignore evidence). Почему, собственно, ошибочно (неправильно)? На мой взгляд, одним из ответов на этот вопрос может быть таким: неправильно постольку, поскольку такое поведение нарушает базовые интеллектуальные добродетели. Одной из интеллектуальных добродетелей, которые нарушаются при игнорировании свидетельств, значимых для принятия убеждений, является добродетель *«оценивающей толерантности»* (esteem-tolerance) (Forst, 2017).

<sup>6</sup>В нашем случае отказ от рассмотрения важных свидетельств в пользу или против верования также можно считать убеждением.

За весьма громоздким названием скрывается довольно простая, но очень важная идея. *Оценивающая толерантность* отличается от понимания толерантности как уважения тем, что в ней предполагается еще большее признание между сторонами. Этот вид толерантности подразумевает не только отношение к представителю иной культуры, религии или разделяющему иные политические взгляды человеку как к равному, но и некий этический момент в таком отношении, выражающийся в атрибутировании позиции оппонента той же моральной ценности, которой обладает моя в моей системе убеждений. В эпистемологическом плане это означает, что аргументы, которыми оппонент обосновывает свою позицию, имеют такую же значимость, что и мои собственные, и поэтому относиться к ним нужно с не меньшим вниманием и не меньшим пиететом, чем к собственным (Raz, 1988, Sandel, 1989). Возвращаясь к принципу ван Инвагена, понятно, что выражаемый в принципе призыв к рассмотрению всех доступных свидетельств до принятия убеждения можно понимать в том смысле, что свидетельства оппонентов тоже заслуживают тщательного исследования. В итоге, согласно принципу ван Инвагена, получается, что только при тщательном квалифицированном исследовании всех возможных свидетельств можно считать принимаемое убеждение обоснованным.

Что же предлагается в ПНП? Как кажется, ПНП можно интерпретировать обоими способами. С одной стороны, ПНП поддерживает толерантное эпистемическое отношение поскольку, постольку в посылке (1) имплицитно содержится призыв к анализу причин убеждений безотносительно того факта, истинно ли это убеждение (необходимо провести соответствующую работу, чтобы относительно данного верования установить то положение дел, которое утверждается в этой посылке). С другой стороны, в посылке (2) дается четкое руководство не проводить никакого исследования, если известно, что причина верования имеет дурной характер. Таким образом, при интерпретации ПНП с точки зрения эпистемологии добродетели может возникнуть неявное противоречие или несогласованность между посылками аргумента: в посылке (1) дается описание некоего положения дел, которого можно достичь только через исследование верования, а в посылке (2) дается рекомендация прекратить дальнейшее исследование, если обнаружено, что причина верования имеет дурную природу. При этом, если следовать посылке (2), то будет нарушено базовое требование оценивающей толерантности как интеллектуальной добродетели.

2.5. Наконец, мой последний и очень короткий вопрос: в какой мере применение ПНП находится во власти познающего индивида? Из аргумента, предложенного Александром Мишурой, никак не очевидно, считает ли он применение ПНП сознательным действием познающего и может ли индивид применять ПНП в каждой подходящей ситуации осознанно. Насколько я понимаю аргумент Александра, опять же я могу серьезно заблуждаться на сей счет, — применение принципа должно быть осознанным, потому что для этого надо дать себе отчет, какова причина верования. Этот вопрос связан с предыдущим в том плане, что если в ПНП реализуются какие-то эпистемические добродетели, то применение принципа должно происходить подсознательно.

3. В заданных мною вопросах к статье Александра Мишуры я касался только тех проблем и тех следствий, что вытекают из посылки (2) его аргумента (опять же — так как я его понял), оставляя без особого внимания посылку (1). Я должен отметить, что это был осознанный выбор в целях более сконцентрированного обсуждения ПНП; но и посылка (1) мне также не кажется бесспорной. В заключение своей заметки я еще раз повторю вопросы к предложенной формулировке ПНП и к данному ему обоснованию.

- (1) К каким видам помыслов применим ПНП? можно ли сформулировать ПНП так, чтобы он имел эпистемическую значимость (иначе говоря, каковы критерии эпистемической значимости ПНП)?
- (2) Законно ли утверждать, что принцип ван Инвагена ошибочен, если его принцип имеет этическое истолкование, а ПНП — прагматическое?
- (3) Не следует ли на посылку (2) ПНП наложить дополнительные ограничения, чтобы запретить адаптацию принципа к чужим для него контекстам?
- (4) Не нарушает ли ПНП интеллектуальных добродетелей, принятых в европейской культуре?
- (5) Находится ли применение ПНП во власти познающего субъекта?

#### ЛИТЕРАТУРА

*Alston W.* Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience. — Ithaca : Columbia University Press, 1991.

*Dougherty T.* The Ethics of Belief is Ethics (Period) : Reassigning Responsibility // The Ethics of Belief : Individual and Social / ed. by J. Matheson, R. Vitz. — New York : Oxford University Press, 2013. — P. 146–168.

- Forst R. Toleration / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/%5C#FouConTol> (visited on Mar. 5, 2019).
- Greco J. Virtues in Epistemology // Oxford Handbook of Epistemology / ed. by P. Moser. — New York : Oxford University Press, 2002. — P. 287–315.
- Raz J. Autonomy, Toleration, and the Harm Principle // Justifying Toleration : Conceptual and Historical Perspectives / ed. by S. Mendus. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988. — P. 155–175.
- Roberts R., Wood W. Intellectual Virtue : An Essay in Regulative Epistemology. — New York : Oxford University Press, 2007.
- Sandel M. Moral Argument and Liberal Toleration : Abortion and Homosexuality // California Law Review. — 1989. — Vol. 77. — P. 521–538.
- Zagzebski L. Virtues of the Mind : An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. — New York : Cambridge University Press, 1996.

---

Karpov, K. V. 2019. "Printsip nedoveriya pomyslam [The Principle of Distrust to Thoughts]: mezhdu deontologiyey i pragmatikoy [Between Deontology and Pragmatism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 292–306.

---

KIRILL KARPOV

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW, INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW

## THE PRINCIPLE OF DISTRUST TO THOUGHTS BETWEEN DEONTOLOGY AND PRAGMATISM

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-292-306.

### REFERENCES

- Alston, W. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Columbia University Press.
- Dougherty, T. 2013. "The Ethics of Belief is Ethics (Period): Reassigning Responsibility." In *The Ethics of Belief : Individual and Social*, ed. by J. Matheson and R. Vitz, 146–168. New York: Oxford University Press.
- Forst, R. 2017. "Toleration." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Mar. 5, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/#FouConTol>.
- Greco, J. 2002. "Virtues in Epistemology." In *Oxford Handbook of Epistemology*, ed. by P. Moser, 287–315. New York: Oxford University Press.
- Raz, J. 1988. "Autonomy, Toleration, and the Harm Principle." In *Justifying Toleration : Conceptual and Historical Perspectives*, ed. by S. Mendus, 155–175. Cambridge: Cambridge University Press.

- Roberts, R., and W. Wood. 2007. *Intellectual Virtue: An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Sandel, M. 1989. "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality." *California Law Review* 77:521–538.
- Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.

СЕРГЕЙ ЛЕВИН\*

## МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ПОЗНАЮЩЕГО СУБЪЕКТА\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-307-316.

### ВВЕДЕНИЕ

Допустимо ли отмахиваться от некоторых мыслей? Кажется, нет ничего страшного в том, чтобы прогнать от себя пустые мечтания или ложные идеи. Но можно ли намеренно игнорировать мысли и свидетельства, которые ведут к истине? Альтернативой истине являются ложь и незнание, которые являются не только эпистемическими терминами, но и тем, что имеет моральное измерение. Предпочтение лжи и незнания правде представляется не только ошибочным эпистемическим выбором, но и морально неправильным поступком. Тем не менее, по мнению Александра Сергеевича Мишуры, субъект познания иногда может оправданно игнорировать мысли и свидетельства, ведущие к истине, понимаемой как свойство утверждений (пропозиций), где оправдание познающего субъекта подразумевается в моральном смысле. То есть человек необязательно преступает нормы морали, когда нарушает эпистемическую норму о предпочтении правды перед ложью или незнанием. Эпистемическая норма о предпочтении правды является универсальной и вытекает из сущности познавательной деятельности, так как ее цель — это получение истины, а не лжи. Для обоснования моральной допустимости нарушения эпистемических норм Мишура А. С. вводит «принцип недоверия помыслам» (ПНП).

Статья состоит из четырех разделов, включая введение и выводы. В разделе «Вредные помыслы» кратко излагаются позиция Мишуры А. С. и позиция, которой он оппонирует, также обсуждается независимость ПНП от каких-либо метафизических предпосылок и приводится дополнительный пример обыденного действия в согласии с ПНП.

\*Левин Сергей Михайлович, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), slevin@hse.ru.

\*\*© Левин, С. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

В разделе «Полезные помыслы» приводится контрпример для ПНП и предлагается модификация ПНП, которая справляется с приведенным контрпримером. В конце статьи отмечается ценность ПНП для дальнейших исследований эпистемологами и философами морали.

#### ВРЕДНЫЕ ПОМЫСЛЫ

Вредные помыслы можно интерпретировать как вредные мысли, ведущие к греху. В статье Александра Сергеевича Мишуры «Принцип недоверия помыслам» анализируется связь моральной и эпистемической ответственности субъекта за игнорирование помыслов. Моральная ответственность возникает у субъекта, когда он может быть обоснованно наказан или награжден за нарушение или соблюдение некоторой моральной нормы. Чаще всего в философии обсуждаются случаи нарушения, а не соблюдения норм, поэтому моральная ответственность, если не уточняется обратного, подразумевает наказание, а слова «нести моральную ответственность» отсылают к оправданности санкций. «Убийство — это плохо» — пример моральной нормы, нарушение которой подразумевает моральную ответственность при прочих равных условиях. Эпистемическая ответственность субъекта существует относительно соблюдения им норм познавательной деятельности, в частности запрета на формирование необоснованных убеждений. По мнению Мишуры А. С., нарушение эпистемических норм не означает нарушение норм моральных. В этом он оппонирует позиции Уильяма Клиффорда, который утверждал обратное и считал, что за каждое наше необоснованное убеждение мы несем моральную ответственность.

Непосредственной мишенью для опровержения Мишурой А. С. выбран принцип, сформулированный Питером Ван Инвагеном по мотивам знаменитого эссе У. Клиффорда «Этика веры». Принцип Инвагена заключается в том, что субъект познания не имеет права нарушать эпистемическую норму о рассмотрении всех свидетельств, которые значимы для принятия убеждений:

Всегда, везде и для всех ошибочно игнорировать свидетельства, которые значимы для принятия убеждений или легкомысленно отвергать такие свидетельства (Van Inwagen, 1996: 145, пер. А. С. Мишуры).

Мишура А. С. не согласен с первой частью принципа, то есть с тем, что во всех без исключения случаях ошибочно игнорировать свидетельства, значимые для принятия убеждений. Здесь необходимо небольшое уточнение: в английском варианте текста Ван Инваген употребляет

слово «wrong», которое на русский уместнее было бы перевести как «неправильно», такой вариант перевода в большей степени отсылает к моральной неправильности, которую имел в виду Клиффорд, и от которого отталкивался Ван Инваген. При этом принцип самого Клиффорда звучит немного иначе:

... неправильно всегда, везде, для всех и каждого верить, во что бы то ни было, без достаточных фактов (Клиффорд, Яновская, Баженова и Арефьева, 2005: 177).

Клиффорд явно подразумевает моральную сторону вопроса, что очевидно по последующему абзацу:

Если человек, придерживающийся верований, которым он был обучен в детстве или усвоил позднее, подавляет или отбрасывает любые сомнения, возникающие в его собственном разуме, намеренно избегает чтения книг и общества людей, которые ставят под сомнение и обсуждают эти верования, и считает нечестивыми вопросы, которые нельзя задать, не потревожив эти верования, то жизнь этого человека — сплошной длительный грех против Человечества (там же).

Принцип Инвагена кажется более скромным, чем принцип Клиффорда. Он указывает не на аморальность необоснованных убеждений, а на аморальность игнорирования свидетельств, которые значимы для принятия таких убеждений. Действительно, людям трудно проинспектировать все имеющиеся у них убеждения, но они могут решить, что делать со свидетельствами, с которыми они сталкиваются.

Мишура А. С. предлагает альтернативный принцип — ПНП, который подкреплён примерам в рамках системы верований православного христианства и в рамках натуралистической метафизики. Согласно ПНП, агент может отказаться от свидетельств и мыслей в пользу некоторого убеждения, если у него есть достаточные основания считать, что формирования этого убеждения приведет его к греху. Практическая значимость ПНП в системе убеждений православного христианства обосновывается через существование бесов, которые могут играть страстями человека, чтобы склонить его к греху. Значимость ПНП в рамках натуралистического мировоззрения поясняется на примере мыслительного эксперимента о злых нейроученых, которые внушают человеку вредные мысли. Здесь уместно обратиться к мысленному эксперименту Марии Александровны Секацкой о злом нейроученом, сообщающем человеку о чем-либо, на первый взгляд, невинном, но в будущем приводящем

к смерти его коллеги (Sekatskaya, 2019). С небольшими корректировками, этот пример может быть использован для иллюстрации работы ПНП. Кроме того, Мишура А. С. в разделе, посвященном системе убеждений православного христианства, приводит вполне обыденный пример практической значимости ПНП: очень вспыльчивому человеку с большой страстью к деньгам, возможно, стоит воздержаться от просмотра видео с коррупционными расследованиями, так как это повредит его нервной системе и займет голову непродуктивными мыслями. На мой взгляд, уместность этого примера не зависит от принятия системы убеждений православного христианства. Если это так, то ПНП может быть моральным ориентиром без необходимости принятия предпосылок христианства или натурализма.

Примеров, в которых ПНП работает, можно генерировать сколько угодно. Для этого достаточно называть случаи, в которых формирование некоторого истинного убеждения приводит познающего субъекта к нарушению моральных норм, а также найти такие мысли или свидетельства, которые приведут его к формированию такого убеждения. Приведу еще один пример релевантности ПНП в обыденной жизни. Представим себе Николая, который увлекается некоторой компьютерной онлайн-игрой про танки. На эту игру он явным образом тратит недопустимо много времени и денег, что негативно сказывается на его работе и семье, то есть люди страдают от его увлечения. В конце концов, волевым усилием Николай удаляет со своего компьютера эту игру и решает больше к ней не возвращаться. Помимо игры, Николай также интересуется историей военной техники, в частности, вопросом о том, у какого серийного танка сейчас самая толстая броня. Ответ на этот вопрос он может получить в соответствующих источниках. Николай знает себя достаточно хорошо, чтобы заключить, что, если он узнает ответ на свой вопрос, он вспомнит об игре и захочет установить ее заново, после чего он неизбежно снова потратит много времени и подведет своих близких. Пренебрежение интересами и обречение на страдание зависимых от тебя людей является проступком в рамках большинства этических теорий. Поэтому можно заключить, что Николай может поступить согласно ПНП, игнорировать свидетельства в пользу пропозиции о том, что некоторый танк имеет самую толстую броню, даже если эта пропозиция истина. Если Николай проигнорирует эти свидетельства, он не узнает истину, но тем не менее будет поступать морально. Этот пример еще раз показывает, что ПНП практически значим и не зависит от каких-либо метафизических допущений и даже

мировоззренческих установок. Принятие системы убеждений православного христианства или натуралистического мировоззрения будет менять детали применения этого принципа, но не суть принципа.

#### ПОЛЕЗНЫЕ ПОМЫСЛЫ

В предыдущем разделе было продемонстрировано, что примеров применения ПНП можно генерировать бесконечно много в рамках самых разных мировоззрений, следовательно, и реальных ситуаций, в которых ПНП будет уместен также бесконечно много. В этом разделе будет показано, что для ПНП также существуют и контрпримеры — ситуации, в которых этот принцип приводит к морально неприемлемым действиям или не ограждает от них. Для начала вспомним как сформулирован ПНП:

Для агента *S* может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции *P* и мысли о *P* вообще, если у него имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения *B*, что *P* имеет место, приведет его к совершению морально порочного поступка, даже если *P* действительно является истинной пропозицией.

Для того, чтобы найти контрпример для ПНП, необходимо подобрать такой случай, которой может быть вписан в только что приведенную схему, но при этом агент не будет морально оправдан. Иными словами, нам нужен пример, в котором познающий субъект соблюдает ПНП, но несет моральную ответственность за нарушение эпистемической нормы о запрете на игнорирование свидетельств, значимых для принятия убеждений. Чтобы не множить примеры без необходимости, вспомним историю судовладельца в статье Клиффорда, а потом немного модифицируем ее. Истрия, с которой начиналось эссе Клиффорда следующая:

Судовладелец собирается отправить в море корабль с эмигрантами. Он знает, что корабль стар, к тому же изначально не слишком хорошо построен, что он немало плавал по морям-океанам и часто требовал починки. Ему высказали сомнения в том, что этот корабль выдержит морское плавание. Эти сомнения вертятся у него в мозгу и огорчают его, он думает о том, что следовало бы тщательно отремонтировать суденышко и оснастить его заново, хотя это влетело бы ему в копеечку. До отплытия корабля ему все-таки удалось успешно справиться с этими меланхолическими размышлениями. Он сказал себе, что корабль много плавал и всегда благополучно выбирался из стольких штормов и передряг, и потому не имеет смысла сомневаться в благополучном завершении этого рейса. Он решил положиться на волю Провидения, которое

вряд ли откажет в защите всем этим несчастным семействам, отправляющимся с родины на чужбину в поисках лучшей доли. Ему следует отбросить все мелочные подозрения относительно честности корабелов и подрядчиков. Таким образом, он обрел искреннюю и удобную уверенность в надежности своего судна, наблюдал за его отплытием с легким сердцем и добрым пожеланием успеха изгнанникам на новом месте, куда они направлялись, и спокойно получил страховку, когда корабль бесследно потерялся посреди океана (Клиффорд, Яновская, Баженова и Арефьева, 2005: 171).

В оригинальной истории судовладелец несет моральную ответственность за халатность и, как хочет показать Клиффорд, за нарушение эпистемической нормы. Следовал ли судовладелец при этом ПНП? Нет, так как он не игнорировал свидетельства, которые, по его мнению, вели его к греху.

Попробуем изменить пример таким образом, чтобы судовладелец следовал ПНП и при этом оставался морально ответственным. Для того, чтобы судовладелец мог морально оправданно игнорировать некоторые свидетельства в пользу пропозиции о том, что корабль не выдержит морское плавание, у него должны быть достаточные основания считать, что формирование убеждения, что эта пропозиция приведет его к совершению морально порочного поступка. К какому морально порочному поступку может привести формирование убеждения о том, что корабль не выдержит плавания? Мишура А. С. приводит список очевидно порочных поступки в рамках христианского мировоззрения: поклонение идолам, прелюбодеяние, рукоблудие, мужеложество, воровство, взяточничество и ростовщичество (лихоимство), пьянство, злословие. Соответственно, любое из этих действий можно взять в качестве примера морально порочного поступка, пусть таким поступком будет рукоблудие. Допустим, что судовладелец страдает от расстройства сексуального предпочтения в форме объектофилии (Marsh, 2010, Terry, 2010). Главным объектом страсти для него является его старый корабль и мысль о том, что корабль не выдержит морское плавание. Судовладелец знает, что мысль о его тонущем корабле вызывает у него сильное сексуальное возбуждение и непреодолимое желание к рукоблудию. Его знание основано на обширном опыте: каждые раз в прошлом, когда судовладелец обсуждал или обдумывал состояние корабля или начинал договариваться о его ремонте, он тут же становился сам не свой, предаваясь эротическими фантазиями, он уединялся и предавался рукоблудию. То же самое происходило и когда он пытался обсудить с кем-то свое странное сексуального расстройство. Судовладелец разделяет мнение,

что рукоблудие порочно, и поэтому пытается воздержаться от него при помощи следования ПНП.

В рамках схемы формализации ПНП, эта будет выглядеть так:

*S* — судовладелец

*P* — пропозиция: корабль не выдержит морское плавание.

*B* — убеждение, что *P* истинно.

Простая подстановка этих значений в формулировку ПНП говорит нам, что судовладелец может морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности *P*. К сожалению, такое игнорирование, аналогично с историей Клиффорда, приводит к бесследной потере корабля и гибели всех пассажиров и команды. При буквальном соблюдении ПНП судовладелец продолжает нести моральную ответственность и за свою халатность и за убеждение, которое его к этому привело. Следовательно, ПНП не снимает моральную ответственность с субъектов познания за нарушение ими эпистемических норм.

Сторонник ПНП может возразить, что этот принцип дает агенту право игнорировать свидетельства, но не обязывает это делать и не дает индульгенцию ото всех возможных негативных следствий такого игнорирования. Проблема в том, что такой ответ указывает на отсутствие достаточного уровня конкретизации ПНП, так как он оставляет на усмотрение агента возможность следовать или не следовать ПНП. Если это остается на усмотрение агента, то судовладелец, который предпочтет воздержание от рукоблудия десяткам жизней настолько же следовал ПНП, насколько ему следовал человек, который отказался от просмотра видео о коррупции, чтобы не впасть в страсти осуждения и сребролюбия. Такая разница в результатах при следовании одному принципу говорит, что в нем не учитывается что-то важное, что должно быть включено в него. Это не единственный возможный контрпример, и их можно придумать больше по той же схеме. В таких контрпримерах ПНП морально оправдывает отказ от свидетельств в пользу убеждения в истинности некоторой пропозиции из-за того, что он ведет к нарушению моральной нормы, но при этом незнание этой нормы ведет человека к нарушению другой, еще более значимой моральной нормы. Благодаря тому, что эти контрпримеры могут быть описаны в общем виде, ПНП можно модифицировать так, чтобы он был неуязвим для них. Назовем получившейся принцип модифицированным принципом недоверия помыслам (МПНП):

Для агента  $S$  может быть морально оправданно игнорировать свидетельства в пользу истинности некоторой пропозиции  $P$  и мысли о  $P$  вообще, если у него имеются достаточные основания считать, что формирование убеждения  $B$ , что  $P$  имеет место, приведет его к совершению морально порочного поступка худшего, чем поступок, который он совершил бы в отсутствии убеждения  $B$ , даже если  $P$  действительно является истинной пропозицией.

Сравнение того, какой поступок хуже будет зависеть от той нормативной этической системы, которой придерживается человек. Например, для утилитаристов действия из двух поступков хуже будет тот, который сильнее уменьшает уровень счастья. Для этики добродетели это будет тот поступок, который с меньшей вероятностью совершит достойный добродетельный человек и так далее. Если этическая теория, которой придерживается агент, вообще никак не ранжирует порочные моральные выборы, то это недостаток такой теории, а не МПНП. Если агент находится в ситуации, когда согласно его этической теории оба варианта действий в равной степени недопустимы, то агент может предпочесть любое. Также подразумевается, что, если агент видит дилемму как ложную и ему доступен вариант действий, который вообще снимает проблему выбора между поступками разной степени порочности, то такой вариант будет самым предпочтительным.

Совершение поступка согласно МПНП, как это принято в текстах по моральной философии, подразумевает не только действие, но и воздержание от действия. Поэтому отсутствие ремонта судна — это также морально порочный поступок со стороны судовладельца. У судовладельца имеются достаточные основания считать, что гибель команды и экипажа могут произойти, если он будет игнорировать, свидетельства о том, что корабль нуждается в ремонте. Также у него есть достаточные основания считать, что мысль о ремонте его корабля и свидетельства в пользу необходимости такого ремонта приведут его к греху рукоблудия. Очевидно, что гибель людей страшнее, чем рукоблудие, поэтому судовладелец, следуя МПНП обязан будет заняться ремонтом. МПНП справляется с контрпримерами, с которыми не может справиться ПНП. Поэтому МПНП представляется предпочтительнее ПНП.

#### ВЫВОДЫ

Если некоторые мысли и свидетельства ведут нас к истине, то осознанный отказ от них — это отказ от правды, то есть предпочтение лжи или незнания. Моральная допустимость такого выбора неочевидна и требует аргументации. Мишура А. С. приводит такую аргументацию, и с ней

можно согласится. Получившийся ПНП описывает, как познающему субъекту можно избежать моральной ответственности за нарушение эпистемической нормы о безусловном преимуществе правды перед ложью и незнанием. Такой принцип кажется практически важным и заслуживает внимания эпистемологов и философов морали. Хотя ПНП оказался уязвим для контрпримера, который приведен в данной статье, этот контрпример и аналогичные ему можно обойти при помощи МПНП. В рамках данной статьи МПНП назван по-другому исключительно ради ясности, хотя по сути является тем же принципом. Возможно, что против МПНП существуют другие контрпримеры, которые либо покажут общую несостоятельность ПНП, либо несостоятельность отдельно взятого МПНП, либо смогут быть абсорбированы при помощи дальнейшей модификации ПНП. Поиск новых контрпримеров представляется одним из перспективных направлений дальнейшей теоретической работы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Клиффорд В. К.* Вальсируя с медведями : управление рисками в проектах по разработке программного обеспечения / пер. с англ. Ю. Янковской, А. Баженовой, А. Арефьевой. — М. : Компания р.т. Office, 2005.
- Marsh A.* Love Among the Objectum Sexuels // *Electronic Journal of Human Sexuality*. — 2010. — Vol. 13.
- Sekatskaya M.* Double Defence Against Multiple Case Manipulation Arguments // *Philosophia*. — 2019. — Vol. 47, no. 4. — P. 1283–1295.
- Terry J.* Loving Objects // *Trans-Humanities Journal*. — 2010. — Vol. 2, no. 1. — P. 33–75.
- Van Inwagen P.* It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // *Faith, Freedom and Rationality* / ed. by J. Jordan, D. Howard-Snyder. — Lanham (MD) : Rowman, Littlefield, 1996. — P. 137–153.

---

Levin, S. M. 2019. "Moral'naya otvet-stvennost' poznayushchego sub'yekta [Moral Responsibility of the Subject of Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 307–316.

---

SERGEY LEVIN

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, ST. PETERSBURG

## MORAL RESPONSIBILITY OF THE SUBJECT OF KNOWLEDGE

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-307-316.

### REFERENCES

- Klifford, V. K. [Clifford, W. K.] 2005. *Val'siruya s medvedyami [Waltzing with Bears]: upravleniye riskami v proyektakh po razrabotke programmogo obespecheniya [Managing Risk on Software Projects]* [in Russian]. Trans. from the English by Yu. Yankovskaya, A. Bazhenova, and A. Aref'yeva. Moskva [Moscow]: Kompaniya p.m.Office.
- Marsh, A. 2010. "Love Among the Objectum Sexuels." *Electronic Journal of Human Sexuality* 13.
- Sekatskaya, M. 2019. "Double Defence Against Multiple Case Manipulation Arguments." *Philosophia* 47 (4): 1283–1295.
- Terry, J. 2010. "Loving Objects." *Trans-Humanities Journal* 2 (1): 33–75.
- Van Inwagen, P. 1996. "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence." In *Faith, Freedom and Rationality*, ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder, 137–153. Lanham (MD): Rowman / Littlefield.

АЛЕКСАНДР МИШУРА\*

## ОТВЕТЫ ДЛЯ ПАНЕЛЬНОЙ ДИСКУССИИ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-317-326.

Первым делом я, конечно, хочу поблагодарить коллег за внимание к моей работе. Мне было тревожно публиковать рассуждения о ПНП, тем более, делать их предметом для панельной дискуссии, поскольку я вовсе не считаю себя специалистом в области философии религии или богословия, а публикация этой работы вообще не состоялась бы без моральной поддержки участников воркшопа «Этика веры», прошедшего в Институте Философии РАН в сентябре 2018 года. Между тем, в числе моих критиков оказались очень уважаемые специалисты по философии религии, которые ориентируются в соответствующих областях несравнимо лучше меня. В этой связи я не могу не поблагодарить моих критиков за доброжелательность, мягкость и даже терпимость, с которой они отреагировали на мою работу.

Далее я кратко отвечу на некоторые из замечания, охватить все мне не позволяют установленные редакцией ограничения по объему.

ОТВЕТ С. Н. АСТАПОВУ

### ТЕМА 1. ЯЗЫК АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И РАЗДВОЕНИЕ ГОРИЗОНТОВ

С. Н. Астапов справедливо указывает, что язык аналитической философии (АФ) неудачен для описания религиозного опыта. Это ставит передо мной следующий вопрос:

*Вопрос 1.* Зачем вообще использовать язык АФ при обсуждении ПНП?

*Ответ.* В начале стоит отметить, что моя статья не посвящена описанию религиозного *опыта*. Но если не описание опыта, то что? В чем цель? Заявленная цель — обосновать рациональность ПНП в рамках конкретной системы убеждений. Почему именно язык АФ? Адресатами моей работы на воркшопе «Этика веры» были специалисты по

\*Мишура Александр Сергеевич, к. филос. н., преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), alex.mishura@gmail.com.

\*\*© Мишура, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

АФ. Кроме того, я сам занимаюсь философией в традиции АФ<sup>1</sup>. Однако эти обстоятельства дают только контекстуальное объяснение. Чем обосновать *оправданность* применения языка АФ?

Для ответа я предлагаю противопоставить АФ феноменологии. Допустим, кто-то выбирает феноменологический метод<sup>2</sup> для изучения ПНП. Что именно он будет описывать? Какие феномены? Какой опыт? Если речь идет об опыте конкретного феноменолога, то на каком основании он придает нормативную значимость своему опыту, когда речь идет об аскетической традиции, где точкой отсчета является опыт великих подвижников? Если он их не отождествляет, то что он описывает? Свой опыт понимания традиции? Я не думаю, что мой опыт здесь имеет ценность.

Как аналитический философ я работаю с пропозициями и убеждениями относительно этих пропозиций, выявляю связи между ними и показываю, как некоторый набор убеждений обосновывает конкретный моральный принцип. Таким образом, моя статья не дает описание опыта, но дает апологию принципа. Для этой цели язык АФ кажется вполне уместным.

*Вопрос 2.* Не приводит ли использование языка АФ к «раздвоению горизонтов» на моральный и мистико-религиозный?

*Ответ.* Я полагаю, что мысль о необходимом раздвоении горизонтов (этического и религиозного) при использовании языка АФ возникает из следующих допущений.

*Допущение 1.* Аналитическая философия не требует утверждения Бога в качестве источника морали, поэтому системы убеждений, в которых Бог полагается основанием морали, не могут быть переведены на язык аналитической философии без «двоения» на религиозное и моральное.

Я не думаю, что из плюрализма мнений по поводу источника морали в АФ следует, что сам язык АФ исключает утверждение Бога в качестве единственного источника морали. Ничто не мешает аналитическому философу стать сторонником так называемой *divine command theory*, которая утверждает, что единственным источником морали является воля Бога, или сторонником той или иной сотериологической морали, где главная цель — спасение. Просто этот выбор не будет обусловлен

<sup>1</sup>С моей точки зрения, аналитическая философия представляет собой продолжение классической философии, а не какое-то самостоятельное явление, которое может быть понято вне традиции европейской философской мысли.

<sup>2</sup>Если допустить, что имеются некоторые общие для большинства феноменологов основы метода.

самим языком, а потребует аргументов. По той же причине проблемой не является переопределение понятий и разделение понятий (например, истина<sub>1</sub> — соответствие действительности, а истина<sub>2</sub> — Христос как Истина), это привычная для аналитического философа работа. По той же причине тезис о социальной обусловленности морали не является чем-то, с чем должен согласиться аналитический философ в силу особенностей языка АФ. Короче говоря, аналитический философ может определить «моральное» как ведущее к спасению и одним концептуальным шагом решить некоторые проблемы, на которые справедливо указывает С. Н. Астапов. Тут нет проблем с самим языком АФ, хотя, С. Н. Астапов прав, указывая на необходимость весьма детальной работы по уточнению смысла используемых понятий.

*Допущение 2.* Христианская мораль сам по себе обладает некоторой бинарностью, поэтому ее перевод на язык аналитической философии также приведет к некоторому раздвоению.

Во-первых, если это допущение справедливо, то раздвоение возникло бы не из-за языка АФ, а в силу самой природы христианской морали, ее предполагаемой бинарности. Тогда феноменологический метод привел бы к тому же результату. Во-вторых, я не могу всецело согласиться с утверждением о необходимой бинарности христианской морали, поскольку не вполне понимаю, как оно следует из вероучения православной церкви. Ведь кесарю полагается кесарево по указанию Бога и ради Бога, а не по неким автономным основаниям, и здесь, насколько я могу судить, С. Н. Астапов со мной согласен. В целом, «Никто не может служить двум господам» (Мф. 6:24).

#### ТЕМА 2. АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ПРЕИМУЩЕСТВА ДРУГОГО ПРИНЦИПА ВАН ИНВАГЕНА

В ответе С. Н. Астапова также присутствует интересный аргумент в пользу преимущества другого принципа Ван Инвагена над ПНП. Суть этого аргумента, насколько я смог понять, состоит в следующем.

- (1) ПНП блокирует возможность рассмотрения части помыслов, которые могут привести агента к нравственным поступкам.
- (2) Агент использующий другой принцип Ван Инвагена сможет оценить эти помыслы и совершить хороший поступок.
- (3) Следовательно, агент, использующий другой принцип Ван Инвагена, совершит больше хороших поступков.
- (4) Следовательно, принцип Ван Инвагена имеет моральное преимущество.

Аргумент, насколько я понимаю его, не может работать без следующих допущений.

*Допущение 3.* Знакомство с информацией означает, что свидетельство не игнорируется, а оценивается.

Допущение 3 обосновывает то, что агент не может ознакомиться с содержанием некоторых помыслов, он должен игнорировать их, не зная, о чем собственно эти помыслы.

*Допущение 4.* Если некоторый принцип *A* позволяет совершить больше хороших поступков, чем принцип *B*, то принцип *A* имеет моральное преимущество над принципом *B* (для вывода от 3 к 4).

Возражение на аргумент.

Три возражения к Допущению 3. Во-первых, такое понимание слов «оценивать», «оценка», «знакомство», «знакомиться» не соответствует практике их употребления. Одно дело сказать, «*X* оценивает / оценил [истинность] информации *Y*», другое «*X* знаком с информацией *Y*». Условия истинности этих высказываний весьма отличны. Во-вторых, контролировать понимание пропозиционального содержания помысла просто невозможно. Если мы нечто мыслим, мы уже знакомы с пропозициональным содержанием мыслимого. В своей статье я также говорю, что ПНП позволяет отвергнуть помысел с порога *понимания*, т. е. поняв, но не втягиваясь в собеседование, т. е. оценку. В-третьих, грамматика глагола «игнорировать» подразумевает знание того, что игнорируется. Невозможно игнорировать пропозициональное содержание помысла, если ты его не знаешь. Таким образом, ПНП не препятствует пониманию пропозиционального содержания помысла, но препятствует процедуре оценки истинности этой пропозиции.

*Возражение к посылке 1.* Посылка 1 прямо исключается формулировкой ПНП. В ней указано требование достаточного основания считать, что помысел приведет к дурному поступку. Если у агента есть *достаточное* основание считать, что помысел приведет его к дурному поступку, этот помысел не может привести его к нравственному поступку.

*Возражение к Допущению 4.* В это допущение можно было бы добавить фразу «при прочих равных», но тогда оно не относилось бы к данному кейсу, поскольку ПНП позволяет избежать тех дурных поступков, к которым может подталкивать другой принцип Ван Инвагена. Если же не вносить этого добавления, мог бы возникнуть общий вопрос. Что лучше: сотворить как можно больше добра, или избежать как можно больше зла? Но, поскольку Посылка 1 не верна, этот вопрос не возникает: ПНП не блокирует помыслов, ведущих к добрым делам.

Соответственно, агент, пользующийся ПНП, при прочих равных совершит не меньше хорошего, чем агент, пользующийся другим принципом Ван Инвагена, но меньше дурного.

Хочу отметить, что при определенной концептуальной работе, первая посылка может быть переформулирована через принцип меньшего зла, тогда ПНП действительно потребует уточнения. В частности, такая работа была проделана С. М. Левиным, к ответу которого я обращусь в конце этой работы.

#### ОТВЕТ И. Г. ГАСПАРОВУ

##### ТЕМА 1. ФИДЕИСТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПНП

И. Г. Гаспаров указывает на то, что в рамках предложенной мной методологии базовые убеждения оказываются ничем не обоснованы. Здесь возникают два вопроса.

*Вопрос 1.* Как необоснованные убеждения могут что-то обосновывать?

*Ответ.* Базовые убеждения задают способы и принципы обоснования всякого другого убеждения. Отсюда следует, что вопрос относительно обоснованности каких-либо вообще убеждений невозможно осмысленно сформулировать без принятия базовых убеждений. В этом отношении было бы точнее назвать их не «необоснованные убеждения», а «убеждения, не предполагающие обоснования». Убеждения, не предполагающие обоснования, могут обосновывать убеждения, предполагающие обоснование.

*Вопрос 2.* Как мировоззрение, в основе которого лежат необоснованные убеждения, может быть оправданным или рациональным?

*Ответ.* В рамках предложенной методологии стандарты обоснования имманентны системам убеждений, нет какой-то метапозиции, метастандартов обоснования, которые можно применять к системам, в которых отличаются базовые убеждения. Там, где спор возможен, стороны должны выявить общие основания такого спора, тогда это будут системы убеждений с общим основанием, а различие будет касаться не-базовых убеждений.

В целом мне хотелось бы отметить, что заданная мной методологическая рамка скорее является инструментом для разделения двух тем: (1) обоснованность ПНП в рамках системы убеждений православного христианства; (2) обоснование абсолютной истинности православного христианства. Чтобы ограничить дискуссию темой 1 я ввел эту рамку,

в контексте других целей я мог бы не вводить ее и сосредоточиться на теме 2, просто это была бы совсем другая работа.

#### ТЕМА 2. РАЗЛИЧИЕНИЕ ДУХОВ

И. Г. Гаспаров совершенно справедливо указывает на наличествующее в христианстве критическое и рефлексивное отношение к природе помыслов. Христианин должен испытывать и проверять мысли, а не просто отбрасывать их с порога.

*Вопрос.* Нет ли необходимости дополнить ПНП учением о различении духов, учением о различении помыслов?

*Ответ.* Да, необходимо. Такой вывод согласуется и с формулировкой ПНП. В ней указано требование достаточных оснований считать, что помысел приведет ко злу. Но не сказано, что может быть таким достаточным основанием.

Здесь я должен обратить внимание на еще одно допущение, которое может препятствовать пониманию ПНП. Дело не обстоит так, что ПНП имеет предметом некоторые совершенно новые мысли, подобные которым раньше никогда не возникали в сознании агента, относительно которых у агента нет опыта. Будто эти совершенно новые мысли и стоит отбросить. Требование достаточных оснований косвенно указывает на обратное. Если человек знает, что некоторое убеждение приведет его ко злу, скорее всего, он уже сталкивался с тем, что подобное убеждение ведет его ко злу. Например, если алкоголик сталкивался с тем, что убеждение в наличии водки у соседа раз за разом ведет его к краже водки у соседа, ему не стоит оценивать свидетельства в пользу того, что у соседа опять есть водка, даже если она у него все-таки есть.

ПНП вполне допускает, что агент до применения ПНП уже произвел процедуры, дающие ему достаточное основание считать, что некоторое убеждение приведет его ко злу. Проблема в том, что знание о том, куда ведут мысли, никак не мешает этим мыслям «стучаться» в голову снова и снова. Здесь и может работать ПНП.

#### ТЕМА 3. СВИДЕТЕЛЬСТВА И ПОМЫСЛЫ

В заключение И. Г. Гаспаров указывает, что противопоставление ПНП другому принципу Ван Инвагена требует того, чтобы сами помыслы были свидетельствами в пользу убеждений.

*Вопрос.* Можно ли отождествлять помыслы и свидетельства?

*Ответ.* Вопрос касается различия интерналистского и экстерналистского истолкования свидетельств. Краткий ответ состоит в следующем:

ПНП предполагает, что для того, чтобы  $X$  был свидетельством в пользу  $P$ , для агента  $S$  необходимо, чтобы  $X$  был некоторым образом репрезентирован в сознании  $S$  посредством мысли  $Y$ . В рамках радикального интернализма  $Y$  вообще может быть отождествлен с  $X$ . Однако я не думаю, что принимать такой интернализм оправдано. Напротив, замечание И. Г. Гаспарова позволяет мне дополнить формулировку ПНП: для агента  $S$  может быть морально оправдано игнорировать мысли  $o$  свидетельствах (репрезентирующие свидетельства в пользу пропозиции в сознании), а также мысли, которые сами по себе являются свидетельствами в пользу  $P$ , а также любые мысли  $o P$  вообще, если он знает, что убеждение, что  $P$ , приведет его к порочному поступку.

#### ОТВЕТ К. В. КАРПОВУ

К. В. Карпов, с одной стороны, облегчил возможность ответа разделением своей статьи на конкретные вопросы. С другой стороны, путь, посредством которого К. В. Карпов приходит к этим вопросам, вызывает необходимость не одного, а множества комментариев, которые могли бы обозначить места нашего с ним расхождения в понимании ПНП. Я ограничусь указанием не всех, но лишь самых значимых таких точек расхождения, опуская некоторые спорные моменты, которые этим точкам предшествуют.

*Вопрос 1.* К каким видам помыслов<sup>3</sup> применим ПНП? Каковы критерии значимости ПНП?

*Ответ.* В формулировке принципа дан ответ на этот вопрос: ПНП применим ко всем помыслам, в отношении которых агент *имеет достаточные основания считать* (т. е. знает), что они приведут его к дурному поступку. Это обстоятельство также исключает проблемы с определением причин помыслов. Это, во-первых, не требуется, во-вторых, у помысла, который ведет ко злу, не может быть благой причины.

Если смысл вопроса про эпистемическую значимость: «Что позволяет узнать ПНП?», то ответ, — ничего. ПНП — это моральный принцип, что следует из его формулировки, включающей маркер «морально оправдано». Моральная значимость ПНП заключается в том, что он позволяет избегать дурных поступков.

<sup>3</sup>Стоит уточнить, что К. В. Карпов отождествляет помыслы с дурными помыслами, что не соответствует указанному мною в статье пониманию помыслов. Помыслы могут быть и благими.

Рассуждения К. В. Карпова о внушении бесов основаны на допущении, согласно которому ПНП препятствует сбору достаточных оснований в пользу того, что помысел ведет к дурному поступку, я уже прокомментировал это допущение выше в ответе И. Г. Гаспарову. Пример с другом предполагает, что единственный способ смены темы — прекращение разговора, я не могу согласиться с этим допущением, но действительно считаю, что ПНП препятствует разговорам, относительно которых человек *знает*, что они приведут к совершению им зла.

*Вопрос 2.* К. В. Карпов в разных местах формулирует два связанных вопроса, ответ на один из них ведет к ответу на второй.

*Вопрос 2.1.* Каков характер ПНП?

Ответ. ПНП представляет собой моральную норму / моральный принцип. Это следует из его формулировки.

*Вопрос 2.1.* Законно ли эпистемологически-прагматическим принципом (здесь ПНП от практики вновь становится принципом) опровергать эпистемологически-моральный?

*Ответ.* ПНП является моральным принципом. Далее, один принцип вообще не может опровергнуть другой принцип. Он может только противоречить ему. В данном случае один моральный принцип противоречит другому. В моей статье я постарался объяснить, почему предпочтение стоит отдать ПНП, а не другому принципу Ван Инвагена. Наконец, проведенное К. В. Карповым различие само по себе вызывает несколько вопросов. Во-первых, касательно понимания прагматического (кажется, что любой принцип для деятельности с конечной целью полагается К. В. Карповым прагматическим); во-вторых, противопоставления морального и прагматического в данном понимании (кажется, многие моральные принципы очевидно прагматические); в-третьих, касательно расширенного понимания доксатической практики (согласно предложенной формулировке доксатической практикой является почти любая деятельности, например, рыбалка); в-четвертых, касательно обсужденной выше эпистемологизации ПНП (ПНП не имеет целью познание). Я не могу обсудить эти вопросы детально, но их анализ приводит к обнаружению ложности проведенной дихотомии.

*Вопрос 3.* Не нуждается ли ПНП в дополнительном ограничении?

В качестве обоснования осмысленности этого вопроса К. В. Карпов приводит пример деятельности политика и сатаниста, в случае которых моральная оправданность ПНП становится сомнительной.

*Ответ.* ПНП уже ограничен конкретной системой убеждений, в которой я его обосновывал. Я не доказывал, что ПНП стоит применять

сатанистам или абстрактным гражданам в некоей политической системе. Поясню смысл этого вопроса на примере. Я говорю: «Христиане должны поступать хорошо, а хорошо, по их мнению, это любить ближних», а ответный вопрос таков: «Не стоит ли ограничить принцип „Поступай хорошо“, ведь сатанисты считают, что хорошо резать кошек?». Конечно, пример шуточный, но такова структура аргументации.

*Вопрос 4.* К. В. Карпов дал несколько формулировок «четвертого вопроса». Одна касается нарушения эпистемологических принципов, другая — интеллектуальных добродетелей<sup>4</sup>. Суть вопроса, насколько я понял, такова: не препятствует ли ПНП оценке аргументации оппонента, и, если да, не противоречит ли это добродетели, которая требует терпимо относиться к этой аргументации?

*Ответ.* Да, ПНП может препятствовать оценке аргументов и ведению критической дискуссии, если у человека есть *достаточные* основания считать, что их плодом будет дурное дело. Однако отсюда не следует, что ПНП препятствует ведению всякой критической дискуссии вообще. ПНП лишь призывает людей ответить на вопрос: готовы ли они к дискуссии, не повредит ли некий спор их духовному и моральному состоянию? Если есть *достаточные* основания считать, что такой вред будет иметь место, ПНП призывает отказаться от спора. Я думаю, что ошибку стоит искать в той теории, которая утверждает обратное.

*Вопрос 5.* Находится ли применение ПНП во власти познающего субъекта?

Я не уверен, что понял смысл данного вопроса, в частности, я не понял, почему ПНП должен работать подсознательно. В любом случае, его осмысленность обосновывается К. В. Карповым с помощью допущения о необходимости знать причину помысла для применения ПНП. Выше я уже писал, что это допущение ошибочно. Для применения ПНП важно только наличие достаточных оснований считать, что анализ свидетельств приведет ко злу, такие основания могут быть предоставлены личным опытом, учением церкви, советом более опытного лица. Также из формулировки ПНП следует, что его использование является сознательным, см. замечания про грамматику глагола «игнорировать» в ответе С. Н. Астапову. Наконец, ПНП как моральный принцип позволяет

<sup>4</sup>Про добродетели, принятые в европейской культуре, говорить трудно, т. к. в этом разговоре присутствует допущение о некоторой гомогенности европейской традиции, которое мне кажется сомнительным. Так, в европейской традиции есть и ультра-рационалистические направления, и ультра-иррационалистические. Очевидно, список добродетелей в этих направлениях будет весьма различен.

избегать зла, я не тематизирую его содержание в русле эпистемологии добродетелей, и не уверен, что понимаю полезность такого трансфера.

ОТВЕТ С. М. ЛЕВИНУ

Ответ Сергея Михайловича Левина ставит передо мной очень непростую задачу. Дело в том, что я почти во всем с ним согласен. Про что же писать? К счастью, С. М. Левин любезно согласился с тем, что в ответе ему я буду предельно краток.

Моя реплика касается уточнения ПНП, которое С. М. Левин предлагает. Это уточнение выглядит оправданным, однако для его дополнительного прояснения я бы также ввел в обсуждение принцип двойного эффекта (*double effect*). В случае, когда отказ от оценки свидетельств точно ведет к большему злу, целью агента при оценке свидетельств будет избежание большего зла, а зло, которое поразит его в процессе, будет нежеланным и ненамеренным побочным эффектом. Я бы вообще не квалифицировал этот эффект как намеренное действие. Так, в примере с рукоблудием страсть должна настолько владеть человеком, что он буквально не может ей сопротивляться, она действует вопреки его воле. Соответственно, я полагаю, что рукоблудие не будет в данном случае относиться к категории действий, за которые можно нести моральную ответственность.

---

Mishura, A. S. 2019. "Otvety dlya panel'noy diskussii [Panel Discussion Summary]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 317–326.

---

ALEKSANDR MISHURA

PHD IN PHILOSOPHY; LECTURER,

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

PANEL DISCUSSION SUMMARY

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-317-326.

---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



ЕВГЕНИЙ ЛОГИНОВ\*

## «БОНХЕФФЕРОВСКИЙ ФИЗИКАЛИЗМ» ДМИТРИЯ ВОЛКОВА\*\*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ

«СВОБОДА ВОЛИ: ИЛЛЮЗИЯ ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ?»

Волков Д. В. Свобода воли : иллюзия или возможность? — М. : КАРЬЕРА ПРЕСС, 2018.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-329-340.

Трактат — традиционная форма философского творчества, за которую не часто берутся современные российские мыслители. Не пользуются большой популярностью и традиционные метафизические темы. Тем интереснее оценить недавно вышедшую в печать книгу доктора философских наук Дмитрия Волкова, посвященную трем фундаментальным философским проблемам: ментальной каузальности, свободе воли и тождеству личности.

Какие требования мы сегодня предъявляем к философским трактатам? На мой взгляд, таких требований три. Во-первых, трактат должен содержать изложение новых для читателя фактов, мыслей, подходов, представлять неизвестные ему имена и термины. Во-вторых, трактат должен демонстрировать способность автора приводить аргументы в пользу своей позиции. В-третьих, изложенные в трактате рассуждения должны складываться в какую-то единую и согласованную теорию о познании мира, поведении в нем и природе самого мира (порядок этих критериев не отражает степени их важности). Выполнение хотя бы одного требования обычно делает книгу полезной, выполнение любых двух — интересной, а всех трех — превосходной. В какой мере книга Волкова соответствует этим требованиям?

Думаю, что любой человек, который потратил менее десяти лет на изучение современной аналитической метафизики, будет удивлен

\*Логинов Евгений Владимирович, к. филос. н., младший научный сотрудник, философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, [loginovlosmar@gmail.com](mailto:loginovlosmar@gmail.com).

\*\*© Логинов, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

авторской эрудицией и узнает что-то новое об актуальных дискуссиях в этой области, т. е. книга полностью соответствует первому требованию.

Соответствует она и второму, так как собственную позицию автор представляет через серию интересных мысленных экспериментов. Некоторые из этих экспериментов развивают идеи Дэниела Деннета, другие же самостоятельны.

Складываются ли эти аргументы в единую картину мира? Есть основания считать, что «да», так как все они имеют общего врага: то, что Волков называет пуританским физикализмом. Пуританский физикализм — это теория о том, что в мире есть лишь элементарные частицы и их казуальные взаимодействия. В таком мире сознание не обладает каузальной эффективностью, нет свободы воли, нет личности. К такому взгляду на мир нас подталкивают рассуждения Джегвона Кима (см., например, Kim, 2008: 13–22).

Что Волков противопоставляет такой картине мира? Он считает, что мы можем принять физикализм, не отказываясь от наших обыденных представлений о сознании, свободе воли и тождестве личности. Чтобы быть полноценным физикалистом, считает Волков, нужно отказаться от пуританства и принять более богатую онтологию. Сам он, следуя Деннету, называет свою позицию «умеренным реализмом» или «реализмом тропических лесов» (Волков, 2018: 335–336). Мне кажется, что у термина «реализм» слишком много значений, так что, продолжая собственное волковское религиозно окрашенное терминотворчество, можно назвать его подход «бонхедферовским физикализмом». Этот термин, на мой взгляд, выражает суть защищаемого в книге подхода. Как в теологии Дитрих Бонхедфер защищал христианство без религии, так в философии Дмитрий Волков защищает физикализм без элиминации.

Итак, для защиты бонхедферовского физикализма от угрозы пуританского физикализма нужно отстаивать тезисы о существовании ментальной каузальности, свободы воли и тождества личности.

Чтобы доказать существование ментальной каузальности, Волков опирается на дизъюнктивный силлогизм: отвести угрозу физикализма может либо локальный интеракционизм, либо биологический натурализм, либо телеофункционализм; локальный интеракционизм неверен, биологический натурализм неверен, следовательно, телеофункционализм — единственная возможная позиция. Отметим, что Волков не доказывает, что представленные им три теории исчерпывают поле возможных позиций. Так, например, он не рассматривает конститутивный панпсихизм Д. Чалмерса.

Кроме этого дизъюнктивного силлогизма телеофункционализм поддерживается двумя аргументами: историей о двух черных ящиках и доводом «библиотека первых изданий». Их содержание я рассмотрю ниже, здесь же отмечу, что заключением обоих этих доводов является тезис о каузальной эффективности высокоуровневых свойств. Сам по себе он совместим и с локальным интеракционизмом, и с биологическим натурализмом. Совместим он и с панпсихизмом Чалмерса, и даже с теорией тождества<sup>1</sup>. Иными словами, даже если приведенные аргументы в пользу тезиса о каузальной эффективности высокоуровневых свойств верны, то это еще не принуждает нас согласиться именно с телеофункционализмом.

Волков проделал большую работу по критике альтернатив телеофункционализма. Особенно убедительной мне кажется критика идей Серла: последние, как показывается в рецензируемой монографии, основаны на смешении понятий «эмерджентность» и «причинность». Причинность предполагает темпоральный разрыв между причиной и действием, разрыв, которого не может быть между эмерджентным свойством и тем, на чем оно реализовано.

Интересное возражение выдвигает Волков и против локального интеракционизма Вадима Васильева. Последний основан на аргументе каузальных траекторий (АКТ), который исходит из трех посылок: (1) «я реально мог прийти к своему нынешнему физическому состоянию разными путями»; (2) «мои воспоминания [...] отражают мое прошлое, в том числе тот физический путь, который предшествовал моему нынешнему физическому состоянию»; (3) «мое поведение скоррелировано с моими убеждениями и желаниями и [...] мои убеждения и желания отчасти черпают свое содержание из моих воспоминаний». Рассуждение, исходящее из этих трех посылок, по Васильеву, «показывает каузальную значимость моих ментальных состояний» (Васильев, 2014: 111–114).

Волков утверждает, что из АКТ следует ложность не только тезиса локальной супервентности, но и тезиса глобальной супервентности, что можно считать сведением аргумента к абсурду. Чтобы доказать это, Волков использует две разные стратегии: косвенную и прямую. Во-первых, он критикует тот элемент теории Васильева, который является защитным механизмом против распространения результатов аргумента

<sup>1</sup>Если высокоуровневые ментальные свойства тождественны низкоуровневым физическим свойствам, а физические свойства обладают каузальной эффективностью, то высокоуровневые ментальные свойства обладают каузальной эффективностью.

на глобальную супервентность. Во-вторых, строит аргумент-двойник, заключение которого является явно ложным.

Защитным механизмом теории Васильева является тезис о том, что у «совокупности опытной реальности, доступной в какой-то отрезок времени» (Васильев, 2014: 35), т. е. у События А может быть только одна причина, — Событие В, которое является совокупным событием в момент, предшествующий Событию А, которое является совокупным событием в свое время. Васильев считает, что если конкретное событие может иметь несколько разных причин, то совокупность всех событий может иметь только одну причину. В доказательство этого Васильев приводит сравнение двух случаев: отскок мяча от поверхности и отскок мяча от поверхности на один метр. С точки зрения Васильева, очевидно, что расширение описания события ведет к уменьшению количества причин, которые могли бы к нему привезти. Против этого Волков возражает (Волков, 2018: 63–66). Возьмем, говорит он, конкретное событие и создадим для него исчерпывающее конкретное и потому бесконечное описание. У этого события возможны несколько причин, и если мы теперь прибавим к этому событию другое, столь же полно описанное событие, и повторим эту операцию до тех пор, пока не получим Событие, то очевидно, что такое суммирование никак не может уменьшить количество причин, а может их только увеличить. Например, если при определенном положении дел на бильярдном столе шар может оказаться в лузе лишь одним из двух возможных способов, то увеличение количества столов с аналогичной игровой ситуацией приведет лишь к увеличению количества комбинаций, при которых все шары окажутся в лузах. Следовательно, защитный механизм теории Васильева не работает.

Против этого следует сказать, что тут есть две трудности. Во-первых, контраргумент Волкова нарушает правила игры, установленные определениями васильевских терминов. Если мы возьмем конкретное событие и создадим его полное описание, то это описание включит в себя связи этого события со всеми другими событиями, которые сосуществуют с ним в конкретный момент времени, т. е. мы дадим описание События. У этого События, по Васильеву, может быть только одна причина. Васильев понимает возможности как «реально возможные действия» (Васильев, 2017: 43–44). Насколько я понимаю, это интенциональная трактовка модальности: прямо сейчас я убежден, что могу встать, могу лечь, хотя актуально я сижу, но я не убежден, что могу полететь. Я не верю в это, потому что такие события противоречат структуре моего

прошлого опыта, поэтому они не могут быть рассмотрены мною как то, что будет дано мне в ощущении (Васильев, 2014: 29). Чем более точно описано событие, тем меньше остается похожих на него событий в моем прошлом. Поэтому повышение точности описания моего нынешнего положения приведет к уменьшению количества вариантов, в возможности реализации которых я убежден. Иными словами, полное описание любого события — это Событие. Поэтому Волков не может утверждать, что полное описание конкретного события может иметь больше одной причины, для того, чтобы показать, что Событие может иметь больше одной причины. Это предвосхищение основания, которое стало следствием неверного понимания терминов оппонента.

Вторая ошибка, которая, на мой взгляд, содержится в рассуждении про столы и шары, состоит в неправомерном изменении структуры васильевского примера. «Отскок мяча» относится к «отскоку мяча на один метр» как описание и уточнение того же описания. «Этот бильярдный стол с определенной игровой ситуацией» и «тысяча бильярдных столов с такой же игровой ситуацией» относятся друг к другу совсем иначе: у них будут разные референты.

Эти два обстоятельства делают возражение Волкова интересным (видимо, существует два несовместимых понимания События), но нерелевантным критикуемой им теории.

Теперь посмотрим на прямой путь критики АКТ. Волков заменяет в нем несколько нелогических терминов и получает явно абсурдное рассуждение (Волков, 2018: 67). Если реально возможно, чтобы жесткий диск пришел в текущее состояние различными путями, а файловая система хранит информацию о последовательности изменений файлов на диске, то реально возможно, что жесткий диск был бы в текущем физическом состоянии, но файловая система хранила бы информацию, отличную от актуальной. Таким образом, АКТ ведет к признанию несуществования глобальной суперверности, что делает систему Васильева некогерентной.

Предвосхищая это возражение, Васильев утверждает феноменологический характер памяти человека в противоположность механической памяти компьютера. Против этого Волков утверждает, что, даже согласно такому квалиафилу как Чалмерс, память есть психологическое, а не феноменологическое понятие (там же: 70). В самом деле, каково это, например, «помнить три языка» или «помнить биографию Франклина»? Кажется, что тут нет нужной для феноменологических понятий качественности, нет «каково это быть тем-то», а есть лишь психологические

особенности того или иного ума, особенности, которые можно представить чисто функционально. Защищаясь, Васильев вводит уточнение, не учтенное Волковым в его критическом анализе: вторая посылка АКТ говорит лишь об актуальных воспоминаниях человека (Васильев, 2017: 160–161). Это делает примеры Волкова нерелевантными. Речь, скорее, идет о том случае, когда человек актуально обдумывает историю своей жизни, то, что, в общем и целом, правильно отражает его каузальную историю и явно имеет феноменологический окрас, т. е. существует свойство «быть тем, кто обдумывает свою историю». Если мы в принципе не исключаем существование феноменального, то я не понимаю, что мешало бы нам видеть феноменальное измерение актуальной памяти. А этого достаточно, чтобы защитить АКТ от такого возражения.

Таким образом, я не считаю, что Волков опроверг АКТ, хотя тот и не кажется мне во всех отношениях ясным, как и следующая из него онтология.

Теперь обратимся к доводам в пользу собственной позиции Волкова: истории двух черных ящиков и аргументу «библиотека первых изданий». История о ящиках — это невероятно запутанная помпа для интуиции, сочиненная Деннетом. Ее суть можно передать так. Два ящика в ответ на стимулы предъявляют исследователям реакции, которые нельзя объяснить из устройства самих ящиков. Объяснение же состоит в том, что ящики интерпретируют стимулы семантическим образом, а реакции зависят от истинности и ложности суждений, которые содержатся в скрытом в первом ящике компьютере, и в ответ на стимулы посылаются во второй ящик, который, оценивая их истинностное значение, выдает одну из трех реакций: истинно, ложно или бессмысленно. Из этого, по Волкову, следует каузальная эффективность семантических, т. е. высокоуровневых свойств. Если вы с этим не согласны, то следует указать на низкоуровневое свойство, которое тут выполняет всю каузальную работу. Волков предлагает убедительную защиту деннетовского рассуждения от многих возражений, которые приходят в голову, когда его слышишь.

Второй аргумент Волкова — это «библиотека первых изданий» (Волков, 2018: 119–123). Он является контрпримером к аргументу исключения Кима. Его суть в том, что свойство «быть первым изданием» является каузально эффективным свойством, хотя оно не является фундаментальным. На мой взгляд, этот аргумент плохо сочетается с пердурантизмом, тезисом о существовании актуально неявленных временных частей объектов, который Волков отстаивает далее в книге.

Представим себе, что злодей Брейниак создал полного физического клона Луис Лейн, и Супермену нужно выбрать кого спасти Луис-1 или Луис-2. Для Человека из стали это не проблема. Он обладает пердурантным суперзрением, которое позволяет ему видеть пердурантных «червей»<sup>2</sup>, т. е. объекты целиком, как совокупности всех их временных частей. Тогда он просто видит, что «червь»-1, т. е. Луис-1, куда длиннее, чем «червь»-2, т. е. Луис-2, клон. Поэтому он легко выбирает первую. Иными словами, пердурантизм запрещает строить суждения типа «эти два объекта абсолютно идентичны, это полные физические дубликаты», если у объектов разные каузальные истории. Объединение аргумента «библиотека первых изданий» и признания истинности пердурантизма делает систему Волкова некогерентной.

Теперь мы вынесем пердурантизм за скобки. Аргумент все равно может не работать. «Быть первым изданием» — это не особое «реляционное отношение» (Волков, 2018: 121). У этого выражения может быть экстенциональная интерпретация. Например,  $x$  — оригинал, если и только если  $\forall y \forall z \exists x \exists t_1 \exists t_2 \exists t_3 ((P(x, t_1) \& P(y, t_2) \& (t_1 < t_2)) \& \neg \exists z (P(z, t_3) \& P(t_3 < t_1)))$ , где  $P$  — «начать существовать в такой-то момент» или «быть созданным в такой-то момент». Для истории с первыми изданиями переменные будут пробегать по множеству, состоящему из подмножеств токенов, каждое из которых будет представлять собой тираж. Например, типом является «Феноменология духа», оригиналом — образующее первый тираж подмножество токенов, которые были напечатаны в 1807 году. Все токены, которые в это подмножество не попали, напечатаны позже 1807 года.

Все, что нам нужно для такого перевода, это понятия «время» и «существование». Первое, если физикализм верен, отсылает к феномену, который имеет чисто физическую, низкоуровневую природу. Существование мы можем понимать через квантификацию. Если мы можем истолковать обе эти истории без признания каузальной эффективности высокоуровневых свойств, то довод не работает. Мы можем это сделать, редуцировав свойство «быть первым изданием» к «базовым свойствам физического субстрата», что Волков и требует от своего оппонента (там же: 122). Таким образом, я не согласен, что аргумент библиотеки первых изданий доказывает каузальную эффективность высокоуровневых свойств.

<sup>2</sup>В конце концов, в Золотой век комиксов этот герой мог и не такое.

Следующей я рассмотрю не вторую, а третью главу книги, так как во второй главе Волков применяет результаты, полученные в третьей. Она посвящена проблеме тождества личности и частично совпадает с материалом предыдущей книги Волкова «Бостонский зомби». Глава содержит некоторые исторические неточности в трактовках позиций Локка, Эрика Олсона и Марьи Шехтман, но для общего хода рассуждения Волкова это почти несущественно.

Здесь главный довод опять имеет форму дизъюнктивного силлогизма. Проблема тождества личности решается либо психологическим подходом, либо биологическим подходом, либо субстанциальным подходом, либо нарративным подходом. Доказав, что первые три подхода не годятся, Волков заключает к истинности нарративного подхода, которую потом он подкрепляет независимыми аргументами эмпирического характера. Но это не может считаться удовлетворительным.

Дело в том, что некоторые классические походы можно комбинировать, и тогда они избегают критики Волкова. Психологический подход Волков критикует аргументом редупликации. Если в отношении психологической преемственности к изначальной личности может находиться больше одного наследника (а теоретики психологического подхода, видимо, не могут этого запретить), то нарушается транзитивность тождества. Подход, который нарушает столь важное положение, не может быть надежным. Биологический поход Волков отвергает указанием на отсутствие связи с моральной ответственностью, которая кажется ему фундаментальной для проблемы тождества личности. Однако если мы объединим эти подходы, как то делают, например, Мария Секацкая или Кевин Шарп, то биологический критерий оградит эту синтетическую теорию от аргумента редупликации, а психологический — свяжет с моральной ответственностью (Секацкая, 2018; Sharpe, 2015).

Если мы посмотрим на описанные эмпирической наукой явления, которые, как считает Волков, независимо подтверждают нарративный подход, то каждое из них — феномен множественной личности, случаи расщепления полушарий мозга, постгипнотическое внушение и ретроспективная атрибуция ментальных содержаний, существование воображаемых друзей — совместимо с другими походами. Во всяком случае, Волков не доказывает необходимости исключительные толкования этих данных.

Я хочу присоединиться к двум возражениям к нарративной концепции, которые Волков рассматривает и отвергает. Это возражение Секацкой и возражение Игоря Гаспарова. Секацкая считает, что нарративный подход не может устоять перед проблемой редупликации, как

и психологический. Волков отвечает, что может, ведь он не считает необходимым соблюдение нумерического тождества личности (Волков, 2018: 307–308). Но ведь и для психологического подхода нумерическое тождество не важно. Психологический подход предполагает качественное тождество (Левин, 2018). Сила аргумента редупликации, на мой взгляд, в том, что он показывает, что психологический подход не может обеспечить транзитивность отношения тождества. Говоря, что обе личности, получившиеся в результате редупликации, тождественны изначальной личности, но не тождественны друг другу, сторонник нарративного подхода просто отказывается учитывать необходимость транзитивности отношения тождества. *Что позволено одной позиции, может допустить и другая, если при этом не возникает противоречия.* Психологический подход, как и нарративный, мог бы убрать принцип транзитивности тождества. Тогда главный довод Волкова против психологического подхода потеряет силу.

Гаспаров атакует положение о первичности рассказа по отношению к личности, утверждая, что для рассказа необходим сказитель, т. е. личность (Волков, 2018: 308–309). Волков в ответ ссылается на знаменитую деннетовскую историю о «психоанализе». Думаю, можно согласиться, что из нее действительно следует, что автор необязательно должен предшествовать рассказу. Но Волкову нужно показать, что случай тождества личности — это как раз тот случай, когда до рассказа нет никакого автора. Из того, что положение Гаспарова не обладает универсальной значимостью, не следует, что наш случай существует именно в той области, в которой он не действует. Это действительно необходимо показать, так как *prima facie* кажется, что деннетовский психоанализ не удовлетворяет волковским критериям нарратива. По моему опыту литературных игр, подобных деннетовскому «психоанализу», рассказ, который получается в итоге, не отвечает требованию интеллигибельности, т. е. связанности и понятности. В подобных наборах предложений нет единства перспективы, там легко может смениться рассказчик, слово может перейти от первого лица к третьему и т. п. Это нестрашно для истории вообще, но страшно для автобиографического нарратива, где фокус принципиально должен быть на одном персонаже. Более того, подобная нелепица, несуразность и невозможность историй, написанных методом деннетовского «психоанализа», и является, по моему опыту, причиной доставляемого ими удовольствия. Но это несовместимо с телеологической направленностью нарратива и его правдоподобием, которые считаются Волковым объединяющими началами автобиографии.

Теперь перейдем к рассмотрению главы про свободу воли. Там мы найдем весьма убедительную критику подходов П. ван Инвагена и Р. Кейна и интересную защиту суперкомпатибилизма: позиции, согласно которой свобода воли, во-первых, совместима с детерминизмом, во-вторых, совместима с индетерминизмом. Эта защита основана на нарративном подходе к тождеству личности.

Чтобы доказать первое, Волков критикует известный аргумент манипуляций Д. Перебума, утверждая, что его убедительность основана на упущении в сюжете аргумента: мы не знаем, что будет с Пломом после убийства, изменится ли он, будет ли сожалеть о содеянном и т. п. То есть все дело в том, какая он личность, а не только в том, что он совершил: преступление имеет смысл рассматривать, учитывая весь нарратив преступника. Мне кажется, что даже если он, как описывает Волков, после убийства продолжит совершать злодеяния, то карать его «по справедливости» нужно будет за совершенное после того, как манипуляция закончена (Волков, 2018: 211).

Чтобы доказать второе, Волков критикует аргумент исчезающего агента. Чтобы это сделать, нужно обосновать контроль агента за своим выбором и предоставить объяснение того, почему агент выбрал в конкретном случае то, а не иное. Это можно, по Волкову, сделать, если считать, что агент есть пердурантная личность. Он сам устанавливает, какой выбор будет сделан. Причем это установление не носит каузального характера, так как тут нет разрыва во времени. Установление есть реализация: пердурантная личность реализует тот или иной выбор. Если бы выбор был бы иным, то и личность была бы чем-то иным.

Признаюсь, что не понимаю, как это решение проблемы свободы воли сочетается с телеофункционализмом и с нарративной теорией. Телеофункционалистское решение проблем ментальной каузальности состоит в том, что высокоуровневые свойства каузально эффективны, то есть что ментальные состояния являются причиной физических действий. При этом из рассуждения о свободе воли мы узнаем, что выбор, осуществляемый личностью между доступными ей альтернативами, носит не каузальный характер, а характер реализации (там же: 220). Из рассуждения о личности мы знаем, что это, личность, Я, «не может быть каузально эффективным» (там же: 316), так как это фикция, абстракция, выдумка. При этом, будучи пердурантной сущностью, личность уже всегда существует сразу. Один ее временной срез (т. е. сознание в конкретный момент времени) не может выбрать что-то, чего нет в личности как целом пространственно-временном «черве». Я не понимаю,

как это положение, в свою очередь, сочетается с индетерминизмом, ведь именно с ним оно, по мысли автора, должно сочетаться.

Пытаясь суммировать философию Волкова, я могу, думается, увидеть ее как целое, как проект, как единый замысел, но не могу разглядеть ее устройства в деталях. У нас есть каузально эффективное сознание, которое само по себе не может выбирать между двумя альтернативными возможностями, ведь этот выбор может осуществиться лишь некаузально, реализацией пердурантной личности, которая в свою очередь лишь выдумка, правдоподобный художественный персонаж. У кого в таком случае есть контроль: у каузально эффективного сознания, которое не является мной и не может осуществить выбор, или у пердурантной личности, которая есть фикция и каузально бесплодна? Положение о том, что нарратив предустановлен для агента, Волков считает версией аргумента манипуляции, который он полагает опровергнутым (Волков, 2018: 222). Даже если принять, что этот аргумент был им разрушен и что это положение является версией этого аргумента, даже если закрыть глаза на то, что опровержение Волкова предполагает нарративное понимание личности, все равно я буквально не понимаю, кто же мы такие и почему свободны. Какова глубинная природа того объекта, который каждый из нас видит в зеркале? Действительно ли это крохотная часть раскинувшегося в пространстве-времени червя, часть, наделенная могущим изменять мир умом, умом, лишенным возможности заниматься хоть какой-то полезной работой, ибо всю ее выполняет указанный червь?

Мое представление о системе Волкова явно не является согласованным. Если я правильно ее себе представляю, то несогласованной является и она сама. Если же я ошибаюсь, то хотел бы избавиться от заблуждения. Ибо не хотелось бы упорствовать в глупости, которая, по слову Бонхеффера, еще более опасный враг добра, чем злоба.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В. В.* Сознание и вещи : очерк феноменалистической онтологии. — М. : Книжный дом «Либроком», 2014.
- Васильев В. В.* В защиту классического компатибилизма : эссе о свободе воли. — М. : URSS, 2017.
- Волков Д. Б.* Свобода воли : иллюзия или возможность? — М. : Карьера Пресс, 2018.

- Levin S. M. Качественное и нумерическое тождество личности // Финиковый Компот. — 2018. — № 5. — С. 66–69.
- Секацкая М. А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности // Вопросы философии. — 2018. — № 5. — С. 125–133.
- Kim J. *Physicalism, or Something Near Enough*. — Princeton, Oxford : Princeton University Press, 2008.
- Sharpe K. *Animalism and Person Essentialism* // *Metaphysica*. — 2015. — Vol. 16, no. 1. — P. 53–72.

Loginov, Ye. V. 2019. “‘Bonkhefferovskiy fizikalizm’ Dmitriya Volkova [Dmitriy Volkov’s ‘Bonhoefferian Physicalism’]: razmyshleniya o knige ‘Svoboda voli: illyuziya ili vozmozhnost’? [Reflections on ‘Free Will: An Illusion or Opportunity?’]” [In Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (3), 329–340.

YEVGENIY LOGINOV

PHD IN PHILOSOPHY; JUNIOR RESEARCHER AT THE FACULTY OF PHILOSOPHY,  
LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY

## DMITRIY VOLKOV’S “BONHOEFFERIAN PHYSICALISM”

### REFLECTIONS ON “FREE WILL: AN ILLUSION OR OPPORTUNITY?”

VOLKOV, D. B. 2018. *SVOBODA VOLI [FREE WILL]: ILLUZIYA ILI VOZMOZHNOST’? [AN ILLUSION OR AN OPPORTUNITY?]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: KAR’YERA PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-329-340.

#### REFERENCES

- Kim, J. 2008. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Levin, S. M. 2018. “Kachestvennoye i numericheskoye tozhdestvo lichnosti [Qualitative and Numerical Personal Identity]” [in Russian]. *Finikovyy Kompot* [Date Palm Compote], no. 5: 66–69.
- Sekatskaya, M. A. 2018. “Neobkhodimyye i dostatochnyye kriterii tozhdestva lichnosti [Necessary and Sufficient Criteria of Personal Identity]” [in Russian]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 5: 125–133.
- Sharpe, K. 2015. “Animalism and Person Essentialism.” *Metaphysica* 16 (1): 53–72.
- Vasil’yev, V. V. 2014. *Soznaniye i veshchi [Consciousness and Things]: ocherk fenomenalisticheskoy ontologii [An Essay on Phenomenological Ontology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom “Librokom”.
- . 2017. *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma [In Defense of Classical Compatibilism]: esse o svobode voli [Essay on Free Will]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: URSS.
- Volkov, D. B. 2018. *Svoboda voli [Free Will]: illyuziya ili vozmozhnost’? [An Illusion or an Opportunity?]* [In Russian]. Moskva [Moscow]: Kar’yera Press.



