

И.Г. Гаспаров

Феноменальный консерватизм, теизм и вуду-эпистемология

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10;

e-mail: gasparov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0593-4366

В своей статье А. Храмов предлагает аргумент в пользу того, что феноменальный консерватизм (ФК) усугубляет проблему религиозного разнообразия, утверждая, что ФК делает невозможным рациональный выбор между религиями. Он полагает, что ФК породил настоящую вуду-эпистемологию в виде защиты рациональности убеждения в существовании духов со стороны нидерландского философа Г. ван Эйгена, в которой А. Храмов видит прямую угрозу рациональности самого теизма. Он не останавливается на критической стороне вопроса, а предлагает собственное лекарство от угрозы теизму со стороны вуду-эпистемологии. В своем комментарии я аргументирую в пользу двух тезисов. Во-первых, в пользу того, что ФК не ведет к вуду-эпистемологии. Во-вторых, в пользу того, что лекарство, предлагаемое Храмовым, не способно быть противоядием против той болезни, от которой он предлагает с его помощью лечить. На мой взгляд, ФК представляет собой эффективный эпистемологический регулятивный принцип, посредством которого возможно оценить степень рациональности того или иного религиозного убеждения, что делает его адекватным инструментом для рационального выбора среди многообразия религиозных убеждений.

Ключевые слова: аналитическая философия религии, эпистемология религиозных убеждений, проблема религиозного многообразия, вуду-эпистемология, феноменальный консерватизм, принцип доверия.

Ссылка для цитирования: Гаспаров И.Г. Феноменальный консерватизм, теизм и «вуду-эпистемология» // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 21–31.

Phenomenal Conservatism, Theism, and Voodoo-Epistemology

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. 10 Studencheskaya Str., Voronezh, 394036, Russian Federation;

e-mail: gasparov@mail.ru

ORCID: 0000-0003-0593-4366

In his article, Alexander Khramov argues that phenomenal conservatism (PhC) – the thesis that if something seems true to a person (S), S is justified in believing it unless proven otherwise – enhances the problem of religious diversity by rendering rational choice between conflicting religious belief systems impossible. He claims this approach leads to “voodoo epistemology” (VE) where all religious beliefs become epistemically equivalent and thus equally rational. A. Khramov criticizes PhC for enabling such epistemology, citing Dutch philosopher Hans van Eyghen’s defense of spirit beliefs as an example. He argues that this poses a threat to rationality of theism and proposes his own solution to the issue. In response, I argue that PhC does not inherently lead to VE and that Khramov’s proposed solution is inadequate. Instead, I suggest that PhC can serve as a valuable regulative principle, allowing epistemic agents to evaluate the rationality of religious beliefs based on experiences and evidence, thereby facilitating rational choice among diverse religious systems.

Keywords: analytic philosophy of religion, epistemology of religious beliefs, religious pluralism, voodoo epistemology, phenomenal conservatism, principle of credulity.

Citation: Gasparov I.G. “Phenomenal Conservatism, Theism, and Voodoo-Epistemology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 21–31.

В своей статье Александр Храмов предлагает аргумент в пользу того, что феноменальный консерватизм усугубляет проблему религиозного разнообразия, делая невозможным рациональный выбор между различными религиозными убеждениями. Его аргумент можно представить следующим образом:

1. Феноменальный консерватизм ведет к вуду-эпистемологии.
2. Вуду-эпистемология делает религиозные убеждения эпистемически равноценными.
3. Следовательно, рациональный (эпистемически оправданный) выбор между религиями невозможен.

Под «феноменальным консерватизмом» (ФК) понимается эпистемологическая позиция, согласно которой

(ФК) если S кажется, что p , то при отсутствии весомых опровержений вера S, что p , рациональна (эпистемически оправдана).

Одним из наиболее авторитетных защитников ФК в современной аналитической эпистемологии является Ричард Суинберн, отстаивающий так называемый «принцип доверия» [Суинберн 2014: 395–396], который по сути эквивалентен ФК. Под «весомыми опровержениями» понимаются, во-первых, опровержения, которые вынуждают S, если он эпистемически рационален, изменить свое убеждение p на его отрицание, то есть не- p ; во-вторых, те,

которые заставляют S , если он эпистемически рационален, сомневаться, что p . Примером опровержений первого типа может служить ситуация, когда S кажется, что он видел на улице определенного человека, о котором S впоследствии стало точно известно, что он в это время находился в другом месте. В этом случае эпистемически рациональный субъект «обязан» изменить свое убеждение, что он в определенное время видел на улице определенного человека, на его отрицание, то есть на убеждение, что он не видел на улице этого человека. Примером опровержений второго типа может служить ситуация, когда S кажется, что поверхность окрашена в определенный цвет, но затем он получает сведения, что он наблюдал эту поверхность при условиях, искажающих его восприятие цвета, например, при недостаточном освещении. В этом случае эпистемически рациональный субъект «обязан» усомниться, что видимая им поверхность действительно имеет тот цвет, который ему представлялся. В отсутствие же подобных опровержений для S будет эпистемически рационально придерживаться своего убеждения, даже если у него нет дополнительных сведений или доказательств в его пользу. Другими словами, с точки зрения ФК у эпистемически рационального познающего субъекта нет обязанности устранять все возможные сомнения по поводу своего убеждения и нет обязанности по поиску дополнительных доказательств в его поддержку.

Главным преимуществом такого подхода является то, что он позволяет нам вообще начать формировать какие-то убеждения, затем пересматривая их в свете появляющихся сведений, тогда как метод картезианского сомнения или клиффордское требование не верить без доказательств, возможно, лишают нас самой возможности достижения истины. Критики ФК, напротив, утверждают, что он объявляет рациональными убеждения, которые они считают примерами иррациональных убеждений, например верования приверженцев культов вуду и т.п. Иногда эпистемологические концепции, приписывающие или якобы приписывающие положительный эпистемический статус подобного рода убеждениям, называют «вуду-эпистемологиями», придавая термину иронический или негативный оттенок. В качестве примера вуду-эпистемологии часто фигурирует реформатская эпистемология А. Плантинги, сердцем которой является идея, что убеждения, возникающие у познающего субъекта в силу соответствующего функционирования его когнитивных способностей, являются рациональными (эпистемически оправданными).

По мнению А. Храмова, ФК, как и практически любые теистические эпистемологии, ведут к вуду-эпистемологии. Более того, ФК, как он полагает, уже породил настоящую вуду-эпистемологию в виде защиты рациональности убеждения в существовании духов со стороны нидерландского философа Ганса ван Эйгена, в которой Храмов видит прямую угрозу рациональности самого теизма. Он не останавливается на критической стороне вопроса, а предлагает собственное лекарство от угрозы теизму со стороны вуду-эпистемологии, делающей невозможным, по его мнению, рациональный выбор между различными религиозными убеждениями. В дальнейшем я буду аргументировать в пользу двух тезисов. Во-первых, что ФК не ведет к вуду-эпистемологии. Во-вторых, что лекарство, предлагаемое Храмовым, не способно быть противоядием против той болезни, от которой он предлагает с его помощью лечить.

1. Феноменальный консерватизм не ведет к вуду-эпистемологии

Аргументация Храмова объединяет несколько эпистемологических подходов, которые, как мне кажется, являются принципиально различными. «Реформатская эпистемология» Плантинги и «доксастические практики» Олстона ближе друг другу [Гаспаров 2018], чем «эвиденциализм» Суинберна. В моделях эпистемического оправдания Плантинги и Олстона решающим фактором, делающим некое убеждение оправданным, является то, что убеждение оказывается результатом соответствующего функционирования некоторой когнитивной способности (в случае Плантинги) или что убеждение является продуктом некой установленной «доксастической практики» (в случае Олстона). Ни в первой, ни во второй модели опыт как таковой не является решающим фактором в оправдании убеждения. У Суинберна, напротив, «кажимость», в том числе и основанная на (эмпирическом) опыте, выступает, с одной стороны, как достаточное основание для оправданности убеждения, с другой стороны, она может быть, а иногда и должна быть пересмотрена в свете иных сведений, имеющихся у познающего субъекта. «Принцип доверия», утверждающий, что «вещи вероятно таковы, какими они кажутся» [Swinburne 2005: 142], выполняет роль регулятора рациональности субъекта, альтернативного как картезианскому принципу «методологического сомнения», так и клиффордовскому требованию «неверия при отсутствии доказательств». В отличие от Декарта и Клиффорда Суинберн считает, что рациональной базовой установкой познающего субъекта является не сомнение, а доверие, поскольку только так можно начать формировать какие-то убеждения с перспективой их последующей коррекции. На мой взгляд, из трех моделей эпистемического оправдания «принцип доверия» наилучшим образом согласуется с феноменальным консерватизмом, тогда как модели Плантинги и Олстона находятся к нему в более сложном отношении. Поэтому в дальнейшем я не буду принимать во внимания связанные с ними возражения и ограничусь ФК в более узком смысле, чем его понимает Храмов и, возможно, сам ван Эйген.

Насколько я понял, Храмов полагает, что если мы принимаем ФК, то оправданными оказываются убеждения, которые можно отнести к заведомо иррациональным, то есть эпистемически неоправданным. Пусть p^* – эпистемически неоправданное убеждение. Тогда, подставляя p^* в модель эпистемического оправдания, предлагаемую ФК, получаем: S кажется, что p^* & у S нет весомых опровержений, что не- p^* , то для S оправдано верить, что p^* , вопреки предположению, что p^* является эпистемически неоправданным.

С этим рассуждением связаны как минимум три проблемы. Во-первых, кажется, что это оно предполагает, что можно каким-то образом заранее знать, является ли какое-то убеждение иррациональным или нет. Несомненно, в сообществах имеется свой набор убеждений, считающихся рациональными и иррациональными, но вряд ли культурно обусловленное мнение относительно рациональности или иррациональности можно считать последним словом в установлении эпистемического статуса того или иного убеждения, так как эпистемический статус убеждений, признаваемых той или иной культурой в качестве рациональных или иррациональных, может быть пересмотрен.

Поскольку принцип доверия в ФК предполагается в качестве базового принципа, регулирующего рациональность познающего субъекта, то ссылка на то, что этот принцип ведет к тому, что некое убеждение, имеющее отрицательный эпистемический статус в определенной культуре, может иметь для определенного субъекта в данной или иной культуре положительный статус, представляется ошибкой предвосхищения основания (*petitio principii*). В значительной степени против этого направлен пафос книги ван Эйгена.

Во-вторых, данный аргумент Храмова не учитывает, что познающие субъекты могут находиться в различных эпистемических ситуациях, и поэтому для них одно и то же убеждение может иметь различный эпистемический статус. Например, для ребенка 3–4 лет может быть рациональным верить, что подарок принесен Дедом Морозом, если он видит подарок, родители ему сказали, что подарок принесен Дедом Морозом, и он не видел, что подарок принесен кем-то другим, тогда как для ребенка более старшего возраста, который видел, что подарок принесли родители, это было бы, скорее всего, иррациональным. Аналогично для представителей определенной культуры может быть рациональным верить, что в деревьях обитают духи, так как у них имеется кажимость, подтверждающая это убеждение, и отсутствуют сведения, ее опровергающие, тогда как у представителей другой культуры подобная кажимость отсутствует или имеются опровергающие ее сведения. Таким образом, ФК не требует, чтобы убеждение, имеющее положительный эпистемический статус для одного познающего субъекта, *ipso facto* имело бы такой же эпистемический статус для других эпистемических субъектов, а вполне совместимо с постепенным пересмотром эпистемического статуса убеждений в свете получения новых сведений.

В-третьих, феноменальный консерватизм не имеет своим следствием «вуду-убеждения» как таковые. Пусть *p* является «вуду-убеждением», если и только если существует *S*, у которого есть достаточные сведения, что не-*p*, и не-*p* – истинно. Например, некто верит, что в предмете *X* обитает дух *Y*. Если у него есть достаточные сведения, опровергающие, что в предмете *X* обитает дух *Y*, и соответствующая пропозиция действительно ложна, то его убеждение, что в предмете *X* обитает дух *Y*, – это вуду-убеждение. Очевидно, что ФК не влечет, что не существует вуду-убеждений, то есть, что ни у кого нет (достаточных) сведений, опровергающих ложные убеждения. В целом кажется, что ван Эйген не отрицает, что могут быть «вуду-убеждения» и даже не утверждает, что те или иные примеры убеждений в существовании духов являются оправданными. Его общий вывод заключается в том, что у нас имеется кажимость (опыт), в силу которого убеждения в существовании духов можно считать оправданными и нет достаточных опровержений этого убеждения, но не в том, что оправданной является вера в существование того или иного конкретного духа [Van Eyghen 2023: 155]. То есть на основании ФК вполне возможно прийти к оправданному убеждению, что какой-то дух не существует, даже если есть *prima facie* оправдание для убеждения в его существовании. Таким образом, ФК как таковой не ведет к вуду-эпистемологии.

В своей статье Храмов в поддержку утверждения, что существование духов неопровержимо, приводит «аргумент Свидригайлова»: «Я согласен, что

привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то, что их нет самих по себе». Однако с точки зрения ФК неопровержимость не является указанием на позитивный эпистемический статус. Если кому-то, находящемуся в ситуации, ухудшающей его когнитивные способности, например страдающему психическим заболеванием, кажется, что он «видит» духа, то при прочих равных обстоятельствах, рациональный эпистемический субъект должен воздержаться от убеждения, что дух явился тому, кто страдает психическим заболеванием. В данном случае, хотя у нас нет опровержения, которое заставило бы нас изменить убеждение на его отрицание, у нас имеется четкое опровержение второго типа, которое ведет нас к воздержанию от формирования убеждения в подлинности явления духа. Таким образом, ФК вопреки аргументу Свидригайлова не оправдывает убеждение в существовании духов на основании его мнимой неопровержимости.

2. Каузальная замкнутость физического и супервентность ментальных свойств на физических не спасает теизм

В качестве лекарства от вуду-эпистемологии Храмов предлагает обратиться к натурализму и физикализму. Если принять метафизический тезис о каузальной замкнутости физического и супервентности ментального на физическом, то, по его мнению, духи и низшие божества в отличие от теистического Бога не смогут ни каузально вмешиваться в события физического мира, ни внушать людям каких-либо ментальных содержаний. Следовательно, их убеждения относительно духов не будут иметь каузального источника в этих самых духах, даже если они существуют, но будут каузально инертны в отношении человеческого сознания, содержания которого супервентны на состояниях мозга/ЦНС или чего бы ни было физического. На мой взгляд, есть три проблемы с подобного рода защитой теизма от вуду-эпистемологии.

Во-первых, она не работает против духов любого рода, так как духи вполне могут быть физическими. Как пишет ван Эйген, *нефизическая* природа духов – это достаточное, но не необходимое свойство духов; и многие представляют их как вполне физических телесных существ [Van Eyghen 2023: 12]. В этом случае их ментальные состояния также могут быть супервентны на физических состояниях, а они сами каузально действенны в физическом мире.

Во-вторых, каузальная связь между источником убеждения и оправданностью его содержания не играет никакой роли в тех моделях оправдания убеждения, которые критикует Храмов, поэтому отсутствие подобной связи не повлияет на оправданность убеждения. Как было сказано выше, модель эпистемического оправдания Плантинги предполагает, что убеждение оправдано¹, если оно есть результат соответствующего функционирования когнитивной способности.

¹ В строгом смысле Плантинга отказывается от понятия «оправданности» в пользу понятия «подтверждения» (warrant), но в данном случае это различие можно проигнорировать.

Понятие соответствующего функционирования подразумевает, что когнитивная способность:

- (1) работает в соответствии со своим устройством;
- (2) нацелена на достижение истины;
- (3) осуществляется в подходящей для нее среде;
- (4) является надежной, то есть дает нам в основном истинные убеждения.

Если при этом у познающего субъекта нет опровержений в отношении убеждения, сформированного им с помощью этой когнитивной способности, и он достаточно твердо придерживается этого убеждения, то, согласно Плантинге, в случае своей истинности это убеждение будет знанием. Очевидно, что среди этих условий нет требования возможности какого-либо каузального воздействия познаваемого объекта на познающий субъект. В отношении сверхъестественных объектов у Плантинги есть концепция знания о Боге, но не о духах. В ней не предполагается каузального воздействия Бога на познавательный аппарат человека для возникновения у последнего знания о Нем. Созерцание величия звездного неба или переживание чувства вины и т.п. выполняют роль обстоятельств, в которых у человека срабатывает познавательная способность, посредством которой у него возникает убеждение о существовании Бога, но никакого непосредственного каузального воздействия Бога на мозг человека при этом не предполагается. По аналогии можно было бы представить себе, что если бы Бог сотворил служебных духов в качестве помощников для общения с человеком, то Он бы, наверное, снабдил человека надежными познавательными способностями для распознавания их существования и тех сообщений, которые Он поручал бы им передавать. При этом совершенно неочевидно, что в этом случае для передачи божественных сообщений им бы потребовалось оказывать непосредственное каузальное воздействие на мозг человека.

Модель Олстона также не предполагает каузального контакта для позитивного эпистемического статуса убеждения, поскольку последний зависит от того, является ли убеждение продуктом установленной докстической практики или нет. Например, восприятие само по себе не является фактором оправданности убеждения, а только материалом для докстической практики чувственного восприятия. Аналогично дело обстоит и с докстической практикой мистического восприятия. Если в докстической практике мистического восприятия ментальное состояние как таковое будет супервентно на физическом состоянии мозга, то само по себе это не повлияет на то, будет ли убеждение, материалом которого оно является, оправданным.

Предположим, что святой Иосиф видит во сне архангела Гавриила, который говорит ему, чтобы тот принял обрученную ему Марию в качестве жены. Если верно, что ментальные свойства супервентны на физических, то любой человек с состоянием мозга, как у святого Иосифа, имел бы точно такое же сновидение. Однако из этого не следует, что для любого человека было бы оправданным иметь убеждение, что ему явился архангел Гавриил, так как оправданность этого убеждения, с точки зрения Олстона, зависит не от самого факта сновидения, а от результата обработки этого сновидения посредством докстической практики, установившейся в обществе, в котором живет этот человек.

Далее предположим, что архангел Гавриил существует и имеет намерение передать от Бога святому Иосифу вышеупомянутое поручение. Отношение супервентности несимметрично, что означает, что ментальное состояние, соответствующее содержанию сообщения, полученного святым Иосифом во сне, может быть реализовано другим физическим состоянием или даже вовсе не иметь физического носителя, так как супервентность означает только то, что если у нас есть физическое состояние *A*, которое является коррелятом ментального состояния *B*, то во всех возможных мирах, в которых имеется физическое состояние *A*, также имеется ментальное состояние *B*. Однако супервентность не означает, что если у кого-то имеется ментальное состояние *B*, то у него необходимо имеется физическое состояние *A*, так как очевидно, что людям для того, чтобы иметь одинаковые ментальные состояния, не необходимо иметь одинаковые состояния мозга. Поскольку наличие определенного ментального состояния не предполагает наличия у физических существ какого-то определенного физического состояния, то вполне естественно думать, что у нефизических существ ментальные состояния вовсе не предполагают каких-либо физических состояний. Далее, если бы Бог пожелал сообщить святому Иосифу свое повеление через архангела Гавриила, то было бы достаточно, чтобы у архангела была соответствующая интенция, а у святого Иосифа соответствующее сновидение, супервентное на чисто физическом состоянии его мозга. Бог мог бы установить корреляцию между архангельской интенцией и физическим состоянием мозга святого Иосифа только относительно нашего мира, точнее между парой <ангельский мир, наш физический мир>, но не другими мирами, которые содержат такие же физические состояния мозга, как мозг святого Иосифа во время его сновидения. Поэтому в них эти сновидения не были бы ангельской вестью, а были бы только «пустыми снами». Аналогично тому, как материальные частицы, случайным образом принявшие форму статуи Давида, не были бы статуей. И если бы в нашем мире во времена святого Иосифа существовала – а, как кажется, она действительно существовала – установленная докстистическая практика мистического сновидческого опыта, то ее результат, а именно убеждение святого Иосифа, что Бог через архангела Гавриила повелел ему принять Марию, имел бы позитивный эпистемический статус, несмотря на то, что этот мир был бы каузально замкнут относительно физического, и в нем все ментальные свойства были бы супервентны на физических.

Кроме того, некоторые докстистические практики, общепринятые в современном образованном обществе, такие как математика, на первый взгляд предполагают существование и возможность познания нефизических объектов, каузально не влияющих на познающего субъекта. Математический платонизм, убеждение в независимом от сознания существовании математических объектов, вполне законная опция среди тех, кто занимается философией математики, несмотря на то, что подобные объекты считаются нематериальными и каузально инертными. Мало кто на этом основании считает, что они недоступны для познания.

Еще менее понятно, каким образом натурализм и физикализм могут помешать стороннику ФК считать, что убеждения в существовании духов являются

prima facie оправданными. ФК гораздо ближе к интернализму, чем модель док-састических практик Олстона или реформатская эпистемология Плантинги. В нем скрытый от познающего субъекта механизм функционирования его познавательных способностей не играет принципиальной роли для оправданности возникающего в результате его действия убеждения. Поэтому убеждение, основанное на непосредственной кажимости, первоначально здесь имеет большую степень оправданности, чем убеждение, к которому познающий субъект приходит в результате его пересмотра. С точки зрения ФК для познающего субъекта, переживающего явление духа, убеждение в его существовании обладает первоначальной оправданностью в отличие от убеждений о каузальной замкнутости физического или супервентности ментального на физическом, представляющих собой продукт спорных философских спекуляций, у которых нет почти никаких *prima facie* оснований. Хотя, как я уже говорил, у ФК достаточно эпистемологического ресурса для потенциального опровержения такого рода первоначально оправданных убеждений.

В-третьих, тезис о каузальной замкнутости физического и супервентности ментального на физическом совместим в лучшем случае с весьма ограниченной версией теизма. Теизм часто понимается в расширительном смысле как убеждение в существовании какого-либо божества или чего-то божественного. Тогда теизмом можно называть и политеизм, и пантеизм, и деизм и т.п. В более узком же смысле теизм, даже в своей минимальной версии, предполагает не только существование Божества, но также Его сущностное отличие от всех остальных вещей, бытие которых зависит от Него, и управление Им этими вещами ради их блага. Другими словами, теизм в узком смысле предполагает субстанциальное различие между Богом и миром, а также провиденциализм. Определение минимального теизма в этом случае могло бы звучать так: существует сущностно отличный от мира Бог, заботящийся о мире, который зависит от Него в своем существовании². Насколько я понимаю, это именно тот теизм, который принимает и Храмов. Однако, как бы он мог выглядеть, если бы были верны его версии натурализма и физикализма, то есть физический мир был бы каузально замкнут, а ментальные свойства супервентны на физических?

Если бы физический мир был каузально замкнут, то непонятно, как Бог мог бы поддерживать существование такого мира, поскольку Он сам не является физическим объектом³ и, следовательно, Он не может сообщать вещам бытие как их *causa efficiens*. Ему также было бы намного сложнее заботиться о таком мире. Храмов полагает, что Бог мог бы управлять миром через заранее просчитанную Им физическую причинность. Однако как именно это должно работать, не очень понятно. Физические объекты подчинены физическим

² Ср. Thomas de Aquino. *Qaestiones disputatae de veritate* 14, XI: «Всякий человек во всякое время обязан в явной форме верить, что Бог есть и promышляет о человеческих делах».

³ Обычно так называемые «христианские материалисты» не относят утверждение, что все существующее является физическим, ко всем конкретным объектам без исключения. Знаковая фигура современного христианского материализма П. ван Инваген пишет, например, следующее: «...я полагаю истинным существование нечеловеческих, нематериальных умных сущностей, например Бога и св. архангела Михаила» [Van Inwagen 2006: 77].

законам, но эти законы либо самостоятельные абстрактные объекты и, следовательно, каузально инертны, либо производны от свойств конкретных физических объектов, на которые Бог, так как Он сам не является физическим объектом, не имеет каузального влияния. Кроме того, в качестве объектов естественных законов рассматриваются не индивиды, а виды (естественные свойства), например, нет специальных законов, касающихся именно святого Петра, но не святого Павла. Поэтому неясно, как посредством естественных законов Бог мог бы заботиться об отдельных людях. Таким образом, предлагаемый Храмовым способ, которым Бог мог бы осуществлять свое Провидение, сталкивается со следующей дилеммой: либо устанавливаемые Им законы, если они – абстрактные объекты, каузально инертны, либо Бог не может на них влиять, если они производны от сил физических объектов, а Он сам – нефизический объект.

Подводя краткий итог предыдущему обсуждению, можно сформулировать следующие выводы:

1. ФК не ведет к вуду-эпистемологии и обладает достаточным ресурсом для опровержения вуду-убеждений.

2. Натурализм и физикализм не устраняют возможности позитивного эпистемического статуса веры в существование духов, при условии принятия моделей оправдания, предлагаемых Плантингой, Олстоном или Суинберном, но при этом существенно ослабляют даже минимальную версию теизма в узком смысле этого термина.

Можно согласиться с тем, что фактическое разнообразие религиозных убеждений является серьезным вызовом для рационального теистического выбора, но я не уверен, что причиной этого является ФК как таковой. Скорее, верно обратное: ФК позволяет начать поиск рационального отношения к многообразию религиозных убеждений, независимо от того, касаются ли они Бога, богов или духов, так как он предполагает, что религиозный опыт следует принимать всерьез, в том числе и в тех случаях, когда этот опыт разнится у различных людей или культур. При этом ФК представляет собой эффективный регулятивный эпистемологический принцип, посредством которого руководствующийся им познающий субъект, по крайней мере, потенциально способен оценить степень рациональности того или иного религиозного убеждения как в свете религиозного опыта, так и иных имеющихся в его распоряжении сведений. На мой взгляд, именно это делает ФК адекватным инструментом для рационального выбора среди многообразия религиозных убеждений.

Список литературы

Гаспаров, 2018 – *Гаспаров И.Г.* «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 50–66.

Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Swinburne, 2005 – *Swinburne R.* Epistemic Justification. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Van Eyghen, 2023 – Van Eyghen H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. N.Y.: Routledge, 2023.

Van Inwagen, 2006 – Van Inwagen P. What is naturalism? What is analytical philosophy? / A. Corradini, S. Galvan and E.J. Lowe (eds.). *Analytic Philosophy without Naturalism*. London; N.Y.: Routledge, 2006. P. 74–88.

References

Gasparov I.G. “Sensus divinitatis” i “misticheskoe vospriyatie”: dve modeli epistemicheskogo opravdaniya religioznykh ubezhdenii’ [“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2018, Vol. 2, No. 1, pp. 50–66. (In Russian)

Swinburne R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], transl. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2014. (In Russian)

Swinburne R. *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Van Eyghen, H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. New York: Routledge, 2023.

Van Inwagen P. “What is naturalism? What is analytical philosophy?”, in: A. Corradini, S. Galvan and E.J. Lowe (eds.) *Analytic Philosophy without Naturalism*. London; New York: Routledge, 2006, pp. 74–88.