

РЕЦЕНЗИИ

Е.В. Логинов

Круг, проверка и восприятие Бога*

Евгений Владимирович Логинов – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии, философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1;

e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

В статье предлагается обсуждение эпистемологии религиозного опыта Уильяма П. Олстона. Я начинаю с общей оценки, затем предлагаю изложение основного аргумента Олстона в пользу хорошего эпистемического статуса практики мистического восприятия. Предлагаемое изложение показывает, что этот аргумент зависит от того, есть ли у нас основания не считать эту практику надежной. Мы можем разделить все основания против мистического восприятия на две группы. Первый тип оснований связан с требованием внешнего обоснования. Олстон считает, что это требование не опасно, поскольку и мистическое, и чувственное восприятие основаны на эпистемическом круге. Я предлагаю критику тезиса о круговом обосновании надежности чувственного восприятия. Второй тип оснований касается требования возможности intersubъективных проверок и других особенностей чувственного восприятия. Олстон считает необоснованным применение этого требования к мистическому восприятию. Я показываю, что нет достаточных оснований согласиться с этим утверждением. В конце статьи дается оценка русскому переводу работы Олстона.

Ключевые слова: круг в рассуждении, Олстон, восприятие Бога, эпистемология, религиозный опыт

Ссылка для цитирования: Логинов Е.В. Круг, проверка и восприятие Бога // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 2. С. 143–157.

* Рецензия на книгу: Олстон У.П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. М.: Академический проект, 2022. 471 с.

Circle, Test, and Perception of God

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

The paper offers a discussion on William P. Alston's epistemology of religious experience. I start with a general assessment, then propose an explanation of Alston's main argument for a solid epistemic status of the practice of mystical perception. The explanation shows that this argument depends on whether we have reasons not to consider the practice reliable. We can divide all reasons against the mystical perception into two types. The first type of reasons is associated with the requirement of external justification. Alston believes that this requirement is not dangerous, since both mystical and sensory perception are based on an epistemic circle. I propose a critique of the circulatory thesis about the reliability of sensory perception. The second type of justification concerns the requirement of the possibility of intersubjective tests and other features of sensory perception. Alston considers it unreasonable to apply the requirement to the mystical perception. I show that there are no sufficient reasons to agree with this claim. At the end of the paper the Russian translation of Alston's book is evaluated.

Keywords: circular reasoning, Alston, perception of God, epistemology, religious experience

Citation: Loginov E.V. "Circle, Test, and Perception of God", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 143–157.

Книга Уильяма Олстона является ярким образцом философии религии конца прошлого века. Это интересная, остроумная, полная интересных находок, насыщенная работа, способная побудить читателя к самостоятельным эпистемологическим размышлениям. Автор сосредоточен на частном теоретико-познавательном тезисе, обосновывая который он по необходимости затрагивает широкий круг эпистемологических и методологических тем. Автор пытается убедить читателя, что «...непосредственное осознание [присутствия] Бога может служить обоснованием для определенного вида убеждений о Боге» [Олстон 2022: 41, см. также: 123, 125]; т.е. мы можем воспринимать Бога. Этот тезис нужно понимать буквально. Речь идет про таких существ как мы, про возможность (хотя Олстон пытается показать и то, что эта возможность, видимо, в нашем мире реализована), про восприятие, про Бога (как Он понимается в иудаизме, христианстве и исламе [Там же: 32]). Причем речь в основном не идет о растворении в Боге, а именно о простом его восприятии [Там же: 62–67].

Возможно, читатель может подумать, что восприятие по определению является чувственным способом познания. И так как при мистическом контакте с Богом вряд ли большую роль играют органы чувств, а Бог вряд ли является чувственно данным, то о мистическом восприятии говорить не стоит. Олстон так не считает. Он полагает, что чувственное и мистическое восприятия можно отнести к одному виду, так как они, в отличие от умозаключений, являются непосредственными. На мой взгляд, нет никакой проблемы использовать слова таким образом, если есть, как у Олстона, такие пояснения.

Книга полна тонких различий и детально продуманных рассуждений. Обсуждая ее, я вынужден пытаться выделить и кратко представить довод, который кажется мне основным. Полагаю, это можно сделать следующим образом. Центральной темой книги является сопоставление практик чувственного и мистического восприятия [Олстон 2022: 344, 348]. Оно нужно автору, чтобы обосновать хороший, надежный, эпистемический статус последней. Представить это рассуждение можно так:

1. Чувственное восприятие является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений, и мистическое восприятие является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений.

2. Чувственное восприятие является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств, и мистическое восприятие является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств.

3. Чувственное восприятие является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной, и мистическое восприятие является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной.

4. Чувственное восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки¹, и мистическое восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки.

Следовательно,

5. Чувственное восприятие в релевантном смысле подобно мистическому восприятию.

6. Чувственное восприятие обладает хорошим эпистемическим статусом.

Следовательно,

7. Мистическое восприятие обладает хорошим эпистемическим статусом.

Это рассуждение по аналогии. Такие рассуждения, чтобы быть научными, а не риторическими, должны однозначно связывать свойства, от которых умозаключают, и свойство, к которому умозаключают. В данном случае должна быть высокая вероятность истинности следующего высказывания:

для всякой практики верно, что если эта практика является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений, является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств, является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной, является практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки, то эта практика обладает хорошим эпистемическим статусом.

В целом, если у нас уже есть это высказывание, и мы согласны, что мистическое восприятие имеет указанные свойства, то можно задаться вопросом, зачем нам вообще аналогия чувственного и мистического восприятия. Насколько я понимаю, она нужна Олстону для того, чтобы, сравнивая эти два вида познания, действительно показать, что для мистического восприятия истинен antecedent этого высказывания.

На мой взгляд, это высказывание, вероятно, истинно. Я не знаю, как оценить вероятность в данном случае количественно. Однако интуитивно кажется, что практика, у которой есть указанные свойства – это практика с хорошим

¹ Уточнение, что такое «самоподдержка» в данном случае см. ниже.

эпистемическим статусом. Таким образом, полагаю, что, на первый взгляд, аналогия, о которой идет речь, строгая. У такой аналогии при истинности посылок истинность заключения будет гарантирована. Тогда нужно понять, есть ли у нас тут истинные посылки.

Думаю, никто не будет спорить, что есть устойчивая социальная практика сообщений о восприятии Бога. Можно согласиться с Олстоном и в том, что есть устойчивая социальная практика формирования убеждений с помощью чувственного восприятия. Так что первая посылка, на первый взгляд, истинна. Ниже, однако, я уточню эту позицию.

Вторая посылка тоже в общем и целом не вызывает подозрений: религиозные традиции содержат разработанные системы контроля за сообщениями о мистическом восприятии. Насколько я знаю, это эмпирически обнаружимая религиозоведческая истина. Скептик может сомневаться в качестве этих традиционных систем контроля. Но такие системы есть, и они связаны с историческими традициями мировых религий [Олстон 2022: 361].

Оценить четвертую посылку несколько сложнее. Эта посылка утверждает: чувственное восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки, и мистическое восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки. Первая часть этой посылки означает, что мы можем делать предсказания и можем объяснять работу чувственного восприятия на основе самого чувственного восприятия [Там же: 274]. Применительно к мистическому восприятию «самоподдержка» означает, что предполагаемые восприятия Бога соответствуют представлениям о Боге из фоновых убеждений христианского мистика, разные мистики воспринимают одну и ту же реальность (например, любовь Бога) и т.п. [Там же: 381]. Полагаю, что мы можем согласиться с этим вне зависимости от того, есть у нас христианские убеждения или нет. Несколько сложнее человеку без таких убеждений будет принять, что указанная самоподдержка приводит к росту святости, стойкости, любви и т.п. [Там же: 414]. Но и этот тезис Олстона можно принять *argumenti causa*. Если же вам кажется, что предсказания на основе чувственного восприятия и фоновые убеждения мистика – это не равнозначные вещи, то я могу с этим только согласиться. Поэтому оценить истинность четвертой посылки сложно. Ниже я уточню эту позицию.

Но действительную трудность представляет собой третья посылка. В силу известных трудностей с доказательством, что чего-то нет, тут сложно действовать аподиктически; поэтому приходится действовать диалектически. Все основания против мистического восприятия, которые Олстон обсуждает, можно разделить на две группы.

(1) Те, которые можно применить и против чувственного восприятия. Тогда чувственное восприятие и мистическое восприятие стоят или падают вместе. Ясно, что крайне неразумно было бы считать, что чувственное восприятие является ненадежным. Значит, приводимое основание не применимо.

(2) Те, которые нельзя применить против чувственного восприятия, потому что они исходят из различий между чувственным восприятием и мистическим. В отношении этих оснований Олстон обычно говорит, что они не имеют силы против мистического восприятия, так как нельзя стандарты

одного вида познания распространять на другой вид познания без достаточного основания.

Рассмотрим их последовательно.

Круг в обосновании

Главным основанием первого типа является требование дать практике мистического восприятия такое обоснование, которое было бы внешним по отношению ко всей этой практике. Сутью рассуждений Олстона тут является указание на круг в обосновании. Результаты практики мистического восприятия обоснованы только внутри нее самой; и это круг. Но то же самое, пытается показать Олстон, касается и практики чувственного восприятия. Показать это можно так. Допустим, я считаю, что для подтверждения надежности практики чувственного восприятия достаточно сослаться на успешные результаты ее применения. Но они сами зависят от надежности чувственного восприятия. И это круг в обосновании. Олстон признает, что при этой попытке обоснования надежности чувственного восприятия мы не используем высказывание о надежности в качестве посылки [Олстон 2022: 182]. Но если мы будем спрашивать про надежность посылок, нам придется сослаться на надежность чувственного восприятия. Таким образом, и в практике мистического, и в практике чувственного восприятия есть круг. Они стоят или падают вместе. Чувственное восприятие очевидно надежно. Значит, такая же критика против мистического восприятия не работает.

Против этого рассуждения Олстона я использую два аргумента. Внешним по отношению ко взглядам Олстона будет довод, которым я попробую показать, что его рассуждения про круг в обосновании надежности чувственного восприятия основаны на путанице. Внутренним по отношению ко взглядам Олстона будет довод, которым я попробую показать, что рассуждения Олстона про круг находятся в конфликте с его взглядами на обоснование.

Внешний аргумент

Я полагаю, что при обосновании надежности чувственного восприятия нет никакого круга. Круг в обосновании, во всяком случае, тот, который представляет опасность, касается взаимодоказуемости. Допустим, что некто говорит мне, что существуют ведические боги. Я могу спросить: почему нужно с этим соглашаться? Некто отвечает: потому что так написано в Ведах. Почему нужно верить Ведам? Потому что их послали боги. Это круг. В теоретическом выражении это пример стандартного скептического тропа: «Троп взаимодоказуемости (ὁ διάλληλος τρόπος. – Е.Л.) возникает тогда, когда должствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении» [Секст Эмпирик 1976: 240] (Sextus Empiricus PH I 169). (Секст подает это в скептическом контексте; для нескептического и фундаменталистского контекста см. Posterior Analytics I.3.72b15-73a15; также необходимо различать круг в обосновании и герменевтический круг, т.е. черту процесса понимания, состоящую в том, что каждое особенное может быть понято из всеобщего, чьей

частью оно является; обратите внимание, что круг в обосновании не связан с отношением части и целого, а герменевтический круг не является, как обычно считается, недостатком, в отличие от круга в обосновании см. [Кузнецов 2010]).

От рассуждений по кругу, которые действительно являются неприемлемыми, нужно отличать случаи, когда истинность заключения необходима для истинности посылок. Это не всегда является проблемой. Например, я знаю, что «Волга впадает в Каспийское море, и $2+2=4$ » есть истинное высказывание. Я также знаю, что из этого суждения следует, что «Волга впадает в Каспийское море», и тут имеет место не просто логически правильное умозаключение, но и корректное, убедительное, потому что посылка является истинной. Я могу спросить, а не обстоит ли дело так, что истинность тезиса «Волга впадает в Каспийское море» необходима для того, чтобы моя конъюнктивная посылка была истинна? Обстоит. Однако круга в рассуждении или обосновании тут нет.

Можно подумать, что пример не имеет отношения к делу, так как он является *умозаключением*, а речь идет про восприятия. Это недопонимание легко развеять, если вспомнить, что речь идет про *обоснование* надежности чувственного восприятия через *умозаключение*. Так что мой пример имеет отношение к делу.

В случае с чувственным восприятием дело не обстоит так, что его надежность доказывается списком удач чувственного восприятия, каждая из которых сама по себе требует надежности чувственного восприятия. Тезис о надежности чувственного восприятия может быть подтвержден индуктивно или абдуктивно, отталкиваясь от конкретных перцептивных суждений типа «я вижу компьютер на своем столе», «я вижу кофе на своем столе» и т.п. Олстон хочет убедить нас, что эти суждения истинны в силу истинности тезиса о надежности чувственного восприятия. И это круг. Однако основание, в силу которого я обоснованно считаю, что вижу компьютер перед собой, иное. Например, я знаю, что не сплю, что надел очки, что я трезв, знаю, что я хорошо посмотрел передо собой, знаю, что в моей комнате сейчас скорее всего нет скрытого шутника, который ловкой системой зеркал создает иллюзию компьютера на столе и т.п. Олстон может настаивать: а откуда известны все эти вещи? Он ожидает, что мы поставим под сомнение эти обыденные высказывания и потому обязаны будем прибегнуть к тезису о надежности чувственного восприятия. Но это необязательно так. Некоторые из обыденных суждений восприятия известны мне из интроспекции (например, моя трезвость) и при необходимости их можно подтвердить интерсубъективно (скажем, сдать тест) и т.п. Другие известны из других источников. Олстон может продолжать вопросы в стиле «что служит основанием этого?» и получать ответы в предложенном стиле. Все, что нужно сделать, чтобы избежать круга, – не отвечать ему ссылкой на надежность чувственного восприятия. В этом нет никакой необходимости. Я при этом должен признать, что для надежности суждений из моего списка нужна истинность тезиса о надежности чувственного восприятия. Но круга тут нет. Почему? Потому что тут нет взаимодоказуемости. В данном случае истинность заключения нужна для истинности посылок. Но, как показывает пример с Волгой, это не является кругом.

Можно подумать, что в предыдущем абзаце я показываю надежность отдельных суждений типа «я вижу компьютер», а не надежность чувственного

восприятия в целом, что исследует Олстон. Однако самый простой способ обосновать последнюю – это отталкиваться от списка отдельных надежных суждений чувственного восприятия. Олстон считает, что в этом случае возникает круг. Я показываю, что это не так.

Можно подумать, что я выбрал искусственно запутанный способ показать, что ошибки круга в обосновании надежности чувственного восприятия нет (вопреки словам Олстона), и что можно получить тот же результат короче. Увы, я не знаю, как это сделать более естественным способом, чем объяснить разницу между кругом в обосновании и случаями, в которых истинность заключения нужна для истинности посылок. Олстон тратит на убеждение читателя в наличии круга в обосновании надежности чувственного восприятия примерно сто страниц плотного и хорошо продуманного текста.

Внутренний аргумент

Возможно, что различие между кругом и ситуацией, описанной в предыдущем разделе, покажется читателю неудачным. Но существует другая проблема с рассуждением Олстона: кажется, оно плохо совместимо с его собственной эпистемологией. Концепция адекватности основания Олстона говорит, что для того, чтобы мое убеждение было обосновано, необходимо, чтобы основание делало убеждение истинным; адекватность основания не связана с моей способностью сообщать об этом [Олстон 2022: 134].

В свете этого попытаемся понять, каковы основания надежности чувственного восприятия. Допустим, что я отвечаю так: эта практика обоснована тем, что наши органы чувств в целом работают достаточно неплохо. Олстон в ответ должен сказать, что это основание известно мне опять же в силу существования чувственного восприятия. Я согласен. Однако в свете его концепции основания это неважно. Важно следующее: действительно ли это основание представляет это убеждение таким образом, чтобы появилась объективная вероятность того, что это убеждение является истинным. Как кажется, это основание представляет это убеждение таким образом, чтобы появилась объективная вероятность того, что это убеждение является истинным. И это просто такой факт о нашем познании: список успехов чувственного познания делает надежным его самого. Больше тут ничего не нужно. Это так до тех пор, пока мы пытаемся избежать познавательного регресса, в возникновении которого Олстон обвиняет интерналистов [Там же: 134, 238]. Если мы не пытаемся этого делать, то исчезают основания отвергать интернализм. Таким образом, я не вижу, как Олстон может одновременно считать, что мы не принимаем интернализм (т.к. он создает регресс), и требовать от сторонников надежности чувственного восприятия объяснений, которые приводят либо к регрессу, либо к кругу. Он требует дать надежности чувственного восприятия обоснование такого типа, которое он сам не считает правильным – интерналистское. Мое утверждение состоит в том, что Олстон, скорее всего, не может одновременно держаться своей теории обоснования и своей стратегии круга.

(Можно подумать, что обсуждение интернализма и т.п. не имеет прямого отношения к философии религии; однако Олстон посвящает своему подходу к обоснованию II–IV главы, примерно 160 страниц, выстраивая общий эпистемо-

логический фундамент для своей эпистемологии религиозного опыта, которая, конечно, относится к философии религии; поэтому если этот фундамент конфликтует с его способом обоснования надежности мистического восприятия, что я пытаюсь показать в этом разделе, то это имеет прямое отношение к философии религии).

Если мне таким образом удастся заблокировать рассуждения про круг, то нет никаких оснований считать, что у чувственного восприятия нет никакой внешней поддержки, и что это просто хорошая социальная практика формирования убеждений. Чувственное восприятие является такой практикой в силу того, что оно основано на очень хороших суждениях, в надежности которых мало кто сомневается всерьез и которые составляют часть здравого смысла. Ясно, что такой ход для обоснования мистического восприятия закрыт, и сам Олстон, насколько я понимаю, готов это признать. В таком случае для чувственного восприятия и для мистического восприятия «быть полноценной социально установленной практикой формирования убеждений» означает совершенно разные вещи (см. первую посылку аналогии Олстона). И чувственное восприятие, и мистическое восприятие являются социально установленными практиками в разных смыслах. Чувственное восприятие является практикой, которая имеет внешнюю поддержку. А мистическое восприятие является практикой в силу традиции и того, что, как считает Олстон, нет хороших оснований отказываться от нее. А это заставляет сомневаться в первой посылке: не является ли свойство «быть полноценной социально установленной практикой формирования убеждений» просто искусственным свойством, раз уж оно в разных случаях подразумевает столь разные вещи?

Проверки и предсказания

Основания второго типа касаются различия чувственного и мистического восприятия. Они указывают на такие недостатки мистического восприятия, которые не свойственны чувственному восприятию. Прежде всего, это интерсубъективность и предсказательная сила. Способ заблокировать требование применять эти критерии к мистическому восприятию, который использует Олстон, содержит два элемента.

Во-первых, нет достаточных оснований думать, что Бог в мистическом восприятии должен познаваться интерсубъективно. Это положение может показаться странным как религиозному, так и светскому философу (на разных основаниях), и возможно, я подаю его менее осторожно, чем сам Олстон. Вот, что он буквально говорит: нет никаких оснований полагать, что уместно требовать от мистического восприятия таких же интерсубъективных проверок и тестов, что и для чувственного восприятия, и есть все основания считать это неуместным [Олстон 2022: 333]; мы не можем помочь себе в том, чтобы стать более восприимчивыми к мистическому восприятию [Там же: 337]; признанное нами о Боге из мистического восприятия дает нам основание полагать, что здесь невозможны подобные проверки [Там же: 338]. Это так, потому что Бог не открыл нам никаких законов божественных действий, но чувственное восприятие открыло нам законы чувственно познаваемого мира, включая само

чувственное восприятие [Олстон 2022: 336]. И, видимо, мы и не можем знать эти законы, учитывая природу Бога: это невозможно (*not in the cards*) [Там же: 337]. И это так в силу трансцендентности и суверенности Бога. Надеюсь, что я сделал достаточно, чтобы представить эту мысль Олстона корректно. Я не буду оценивать ее с точки зрения конфессиональных теологий или религиоведения, т.е. меня не интересует, насколько партикулярно это мнение Олстона в отношении религиозных традиций. Я буду рассматривать его как философское положение.

Во-вторых, эти требования имеют смысл только при истинности верификационизма, а эта теория не имеет оснований [Там же: 344]. Это я разберу несколько подробнее.

Я должен сказать, что требования интерсубъективной проверки и наличия предсказательной силы не обязательно связаны с какой-то конкретной теорией значения. Я могу быть согласен с тем, что суждения типа «существуют предельные элементы мира» имеют какое-то значение без того, чтобы знать конечную процедуру проверки их истинности. Истинность этого суждения и ему подобных зависит от того, обстоит ли дело так, как в них утверждается, или нет. (И теория истины Олстона позволяет мне так утверждать – о ней см. [Логинов и др. 2019: 34]). Однако допустим, что я хочу узнать, есть ли основания думать, что некоторое суждение, которое я не могу проверить, истинно. И есть человек, который говорит мне, что это так. В этом случае я вполне естественно спрашиваю, откуда он это узнал. Если он говорит мне, что его способ познания по своей природе таков, что я никак не могу узнать, прав он или нет, то кажется, я вправе не верить ему, а он не вправе укорять меня в этом. Притом я могу признавать его суждения имеющими значение или осмысленными. То же самое касается предсказательной силы. Олстон может сказать (и говорит), что элитарность практики не делает ее плохой, т.к. есть знатоки тонких вин и квантовой механики, т.е. специалисты в областях, в которых мало кто разбирается. Однако эта аналогия не работает: хотя не все могут различать все оттенки вкуса, которые должен различать опытный сомелье, все могут сделать шаг на этом пути, научившись различать вкусы базовых сортов винограда. Аналогично с трудными областями науки. Это не так в случае мистического познания. Насколько я понимаю, тут нельзя, например, за год получить степень компетенции, аналогичную той, что можно сформировать после годового курса по вину или физике. Во всяком случае, насколько я знаю, никто не дает такую же степень гарантий, какая есть у курсов сомелье или хорошего курса КСЕ. Это, конечно, не значит, что гарантии таких курсов абсолютные.

Олстон представляет дело так, что тот факт, что возможность интерсубъективной проверки и наличие предсказательной силы – это свойства чувственного восприятия, никак не связан с тем, что эта практика является социально установленной хорошей практикой формирования убеждений. Однако эти вещи напрямую связаны. Чувственное восприятие является хорошей практикой формирования убеждений не в силу того, что она является своего рода доброй традицией человечества, от которой нам почему-то не хотелось бы отказываться. Чувственное восприятие является хорошей практикой формирования убеждений, потому что предоставляет нам возможность самим проверить

и скорректировать убеждения, которые относятся к эмпирической сфере. И это хорошее основание сохранять эту практику. Во всяком случае, кажется, что это так с точки зрения здравого смысла. Я не понимаю, как может быть так, что между интересубъективностью некоторой практики и социальной установленностью этой практики нет никакой связи. Конечно, утверждение о существовании такой связи – это эмпирический тезис. Наверное, не философ, а социолог должен сказать, почему эта практика получила социальное установление. Но на первый взгляд кажется, что она получила его, так как дает возможность скорректировать нашу познавательную активность в процессе этой активности через обращение к отчетам других людей. Таким образом, мы должны заключить: то, что чувственное восприятие и мистическое восприятие являются хорошо установленными практиками формирования убеждений, имеет разный смысл. И это ставит под сомнение первую посылку.

Книга Олстона содержит вдумчивую защиту от рассуждений, которые я представил в предыдущем абзаце. Речь идет о его учении об *эпистемическом империализме*, т.е. необоснованном распространении стандартов одной практики на другую практику. Здесь я не могу удержаться от филологического комментария следующего вида. В критической для своей аргументации точке Олстон почему-то начинает применять пейоративную лексику: «империализм», «двойные стандарты», «безумная местечковость мышления», «шовинизм», «игра была подстроена с самого начала», «колониальное правило», «имперский контроль» [Олстон 2022: 338–340]; для понимания значения всех этих слов в данном контексте нужно обратить внимание на данное в начале этого абзаца определение эпистемического империализма, т.е. речь не идет про высшую стадию капитализма или про эксплуатацию одним государством других государств, народов или территорий. Нет никаких оснований сомневаться, что для большей части американских академиков, которые являются основной аудиторией оригинала этой книги, слова «империализм», «колониализм» и т.п. имеют только негативные коннотации. Для моего восприятия слов это тоже выполняется. Я не буду предлагать никаких гипотез, объясняющих, почему именно в этот момент рассуждения Олстон добавляет в свой в основном сдержанный стиль пейоративную лексику. Я не знаю, зачем он так делает.

Но я должен обратить внимание на следующее. Олстон говорит, что требовать от мистического восприятия работать по стандартам чувственного восприятия столь же неуместно, сколь и требовать от интроспекции работать по стандартам чувственного восприятия. Тут хочется соглашаться, хотя отношения чувственного восприятия и интроспекции – сложная и запутанная эпистемологическая проблема. Нас она сейчас интересует только в той мере, в какой от прояснения связи между чувственным восприятием и интроспекцией зависит аргумент Олстона в пользу надежности мистического восприятия, т.е. главного тезиса его эпистемологии религии.

Думаю, эффективная аналогия Олстона между требованиями к чувственному восприятию и требованиями к интроспекции не работает. Во всяком случае, после работ Сидни Шумейкера сторонники интроспекции не пытаются, насколько мне известно, обосновать ее легитимность тем, что она разделяет свои слабые стороны с чувственным восприятием, в силу чего они стоят или падают

вместе (об этом см. [Беседин и др. 2021]). Стороннику интроспекции вообще нет необходимости обсуждать эту аналогию, так как обычно они считают, что в силу прозрачности, приватности или привилегированности данные нашего сознания даны нам *гораздо более* надежным способом, чем данные внешнего чувства. С другой стороны, противник интроспекции вполне *может* обоснованно требовать от нее интересубъективных проверок, и на основании отсутствия таковых говорить, что данные интроспекции не имеют хорошего эпистемического статуса. Яркие примеры такого рода рассуждений можно услышать от Дэниела Деннета, Патрисии Черчленд или Кита Франкиша. На это сторонник интроспекции может отвечать, что данные интроспекции можно косвенно проверять интересубъективным методом, что я уже допускал выше. И это не отменяет того факта, что у нас есть привилегированный доступ к своим состояниям сознания. Наличие привилегий означает, что кто-то получает доступ в первую очередь, а не то, что более никто не получает этот доступ.

Я думаю, мы в целом можем принять требования интересубъективности для данных интроспекций другого человека. Допустим, что некто говорит мне, что интроспективно узнал, что чувствует боль. Если при этом он находится в такой ситуации, в которой я, видимо, сам бы испытывал боль, то я легко соглашусь с его суждением. Но допустим, что у меня нет никакой возможности «встать на его место». Допустим, что мне сообщают о чем-то совершенно неясном для меня. Допустим, что мне не говорят, как мне вызвать в себе такое представление, или эти объяснения не имеют для меня смысла. В такой ситуации я буду в общем случае вправе не поверить в это сообщение. То же касается логического и математического знания. То же самое касается и философского знания. Я не вижу, почему мы не можем требовать, чтобы логические, математические или философские результаты, полученные одним человеком, были перепроверены другими людьми. Если проверка успешна, то это повышает наше доверие к этим результатам. Если неуспешна, то понижает. Если же проверка невозможна в принципе, то это повод для тревоги. Поэтому я не думаю, что «империалисты» и «шовинисты» заслуживают имен, которые им дает Олстон. Требование интересубъективной проверки и связанное с ним требование предсказательной силы – это не исключительные свойства именно чувственного познания. Это общие свойства всех хороших познавательных практик (до тех пор, пока не будет показано иное).

Может показаться, что отказ переносить на мистическое восприятие именно интересубъективное требование является гипотезой *ad hoc*. Олстон блокирует это, говоря, что этот запрет появился в христианстве задолго до того, как стали проводить аналогии между чувственным восприятием и мистическим. Я не знаю, как было установлено это «задолго», и какой смысл оно имеет за пределами аналогии чувственного и мистического. Мне кажется, что слова, что узнанное нами о Боге из мистического восприятия «дает нам основание полагать, что здесь невозможны подобные проверки» [Олстон 2022: 338], имеют значимость только в той ситуации, когда спрашивают о том, дается такое основание или нет.

Сам Олстон считает, что наиболее опасным для его проекта является проблема религиозного плюрализма. Сейчас дело обстоит так, что практики

мистического восприятия разных религий несовместимы друг с другом. Проблема состоит в том, что кажется лучше всего это объяснить или натуралистически (и тогда отпадает необходимость говорить про Бога), или сохраняя супранатурализм, но допуская, что ни одна из этих практик надежным образом не описывает высшую реальность. Аналогичной трудности нет у чувственного восприятия. Олстон задается вопросом: может быть, мы должны в таком случае вообще не считать христианскую практику чувственного восприятия надежной? Ответ его состоит в том, что надежность такой практики можно понять только изнутри [Олстон 2022: 403–404]. Он считает несомненным, что изнутри христианской практики очевидны ее преимущества. Возможно. Но ясно (и Олстону тоже), что это не может быть хорошим ответом. Потому что изнутри других практик очевидно другое.

Тогда Олстон опять прибегает к аналогии чувственного и мистического восприятия. Когда в первом случае у нас есть различные данные про одно событие, мы можем выбрать хорошее свидетельство по известным критериям. Например, хороший свидетель должен быть трезвым и внимательным человеком. Если нет оснований считать ни одного из свидетелей более надежным, то нет оснований полагаться на мнение кого-либо из свидетелей. Но познающий субъект в принципе знает, что он должен получить, чтобы правда была на его стороне.

Однако в случае религиозного плюрализма, считает Олстон, это не так. У представителей разных мистических практик разные системы проверок, и они не имеют общей системы решения споров, как это есть в случае одной практики. Следовательно, острота вопроса снимается неспособностью каждого из них показать, что он находится в эпистемически превосходящем положении [Там же: 408].

Я искренне не понимаю, почему она тут снимается, хотя должна, как кажется, возрасти. В случае чувственного восприятия мы можем быть не уверены в том, кто из нас прав и прав ли кто-то. И мы в целом знаем, как выбирать надежного свидетеля. И еще мы уверены, что что-то каким-то образом все же было. А вот в случае мистического восприятия мы не только не знаем общих критериев надежности, но и не можем быть уверены заранее, что есть то, в отношении чего мы расходимся во мнениях. Олстон пытается усилить свой подход, используя довод от будущей религии: может быть, в будущем в мире религий произойдут некоторые изменения так, что проблема плюрализма исчезнет [Там же: 416]. Возможно.

В завершение я должен указать на два незначительных историко-философских факта, которые обратили на себя мое внимание при чтении. Олстон говорит, что представление о непосредственном осознании объекта критиковалось «идеалистами XIX в. и их последователями-прагматистами» [Там же: 80]. Критика непосредственного осознания у Пирса была разработана в конце 1860-х гг. Под «идеалистами» Олстон имеет в виду Бозанкета и Брэдди, основные работы которых вышли в 1880-х. Пирса можно с большим количеством оговорок считать последователем идеалистов XIX в., но Шеллинга и Гегеля, но Брэдди и Бозанкета – вряд ли.

Вторая историко-философская деталь: когда Олстон рассуждает об индийском материале, он упоминает «хинаяну» [Там же: 301]. Этот термин, насколько

мне известно, считается пейоративом; в серьезной литературе его советуют избегать, а в 1950-х представители тхеравады сами просили мировое сообщество не использовать слово «хинаяна» [Шохин 2004: 111; Пахомов 2009: 834]. И хотя это «партийное» название встречается в специальной литературе, в свете сказанного я не считаю, что это корректно.

Несколько слов о русском издании и переводе. Издание содержит полезное предисловие К.В. Карпова и этим выгодно отличается от английского оригинала². Что касается перевода, то я не сверял текст страницу за страницей. Но общее впечатление очень положительное. Однако есть несколько важных мест, где для понимания мне потребовался оригинал. Возможно, переводчик может в ответ на эти примеры просто пожать плечами. Однако я все же решил привлечь к ним внимание.

Слову «concept» не везет с переводом на русский. В данном случае довольно часто выбирается слово «концепция». И это плохая идея. В современном русском языке это слово скорее означает «учение», «доктрина». Например: «...проведем различие с точки зрения концепций, а не качеств...» [Олстон 2022: 89]. Это заставляет думать, что автор будет нечто различать, исходя из каких-то концепций. На самом деле речь идет про понятия. Дело осложняется тем, что иногда переводчик использует и «концепция», и «концепт», и «понятия» в одном месте, где стоит «concept»³. Не хотелось бы, чтобы переводы

² Однако в тексте предисловия все же встречаются неудачные места. Так, на стр. 12 читаем: «...с дефляционными теориями истины, согласно которым высказывания, которые, как кажется, предципируют истинностное значение предложениям, на самом деле этого не делают...». На самом деле дефляционисты считают, что слова «быть истинным», конечно, указывают на истинностное значение высказывания, о котором сказываются. Однако и это все: нет ни соответствия фактам, ни познаваемости, ни когерентности. Эти слова прозрачны. «И это все» – суть программы «сдувания истины» (см. [Логинов и др.: 64–77, 87–89]).

Эта ошибка автора предисловия, однако, едва ли стоила бы упоминания, если бы текст был плох. А так как он хорош, то стоит указать на его незначительные недостатки. К таким же относится выражение «сторонник мерееологии» на стр. 13. Это примерно то же самое, что «сторонник логической семантики» или «сторонник нейробиологии моторного контроля». Мерееология – это не доктрина, это субдисциплина философии.

³ Например: «...такие понятия, как... не являются феноменальными... Мы... показали различные альтернативы использованию феноменальных концептов... В частности, существует сравнительная концепция» [Олстон 2022: 91]. В оригинале: «...concepts as... are not phenomenal concepts... We have just noted various alternatives to the use of phenomenal concepts... In particular, there are comparative concepts» [Olston 1991: 46]. Чуть дальше, на стр. 93 русского перевода, то, что только что было «феноменальными концепциями» стало «феноменальными концептами» (в оригинале всюду «phenomenal concepts»). На стр. 104 вверху курсивом выделено слово «понятия восприятия», а внизу – «концепта восприятия». Речь идет про «concept». Иногда это создает трудность. Например, на стр. 127 читаем: «...я не буду касаться тех концепций знания, согласно которым знание несовместимо с убеждениями...». Тут речь действительно идет про концепции знания, или скорее про подходы к тому, что такое знание (views of knowledge). Но ниже на той же странице мы читаем: «...я буду работать с той концепцией, что “субъект S оправдан в своем убеждении, что p”, а не с той концепций, что “S обосновывает убеждение”». По-русски эта фраза естественнее всего читается как предпочтение одной теории другой, и это связано с фразой про концепции знания, о которой я только что сказал. Так как тут будет неясно, о каких концепциях

современной англоязычной философской литературы на русский язык смотрелись бы так, как переводы франкоязычной, где иногда вместо привычных «понятий» появляются загадочные «концепты».

Есть трудность при переводе слова «justified». Переводить его «быть оправданным» не самая лучшая идея⁴. По-моему, мы довольно редко говорим «оправданные убеждения»; скорее мы говорим «обоснованные убеждения». Из-за этого выбора появляются такие выражения как: «...я могу быть оправдан в принятии убеждения, что...» [Олстон 2022: 128], что звучит не очень удачно, куда лучше сказать «я могу обоснованно считать, что...».

Схожий, но менее запутывающий собой наблюдается при переводе слова «causal». Иногда в русском мы читаем «причинный», иногда «причинно-следственный» (стр. 106–107), иногда «каузальный» (стр. 116). На стр. 118 встречается неудачное выражение «каузальная причина», которая пытается передать «causal contribution» (стр. 65).

Порой переводу не хватает ясности. Например, ясная фраза «...reason for holding this that is not based on a public empirical verifiability criterion of meaning» (стр. 224 английского текста) передана как «...оснований для такого предположения, которые не основывались бы на публичном эмпирическом критерии проверяемости смысла» (стр. 344 русского перевода). Сознаю, что я просто не понял русский текст – осталось туманным о каком критерии речь. Что речь про верификацию можно понять только из оригинала или угадать. В других местах слово «верификация» используется.

В завершение отмечу три опечатки. На стр. 138 читаем: «...этот дом выглядит как ваш дом, а если бы не выглядел, то я бы принял его за ваш дом». В оригинале, стр. 78: «It looks like your house, and if it didn't I wouldn't take it to be your house». На стр. 202 Стросон стал «Строусон». На стр. 358 появились «фоллибилисты». Но все эти места нетрудно исправить при переиздании, на которое, думаю, у нас есть все основания уповать⁵.

идет речь, читатель обречен гадать до тех пор, пока не откроет английский текст. По-английски ситуация совсем иная и понятная: Олстон говорит, что будет использовать одно понятие, а не другое [Olson 1991: 71].

⁴ Возьмем, например, такое место: «There is an important distinction between *mediate* or *indirect* justification and *immediate* or *direct* justification. To be *mediately* justified in believing that *p* is for that belief to be justified by *reasons*, that is, by other things one knows or justifiably believes» [Olston 1991: 71]. Перевод: «Имеется важное различие между *опосредованным*, или *непрямым*, обоснованием, и *непосредственным*, или *прямым*, обоснованием. Быть *опосредованно* оправданным в принятии убеждения, что *p*, значит, что это убеждение должно быть обосновано *рассуждениями*, то есть тем иным, что субъект знает или во что оправданно верит» [Олстон 2022: 127]. В оригинале нет никакой проблемы связать «justification» и его производные. Но в русском связать обоснованность и оправданность гораздо труднее.

⁵ Я благодарю А. Беседина, А. Юнусова, А. Кузнецова, Т. Тарасенко, В. Бобкову, А. Беликова, И. Кукушкина и М. Шпаковского за комментарии к черновику этой статьи. Я благодарю П. Ханову за обсуждение идей, относящихся к этой статье. Я также благодарен анонимному рецензенту за его работу.

Список литературы

Беседин и др., 2021 – *Беседин А.П., Волков Д.Б., Кузнецов А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В.* Интроспекция: современные подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки / *Epistemology & Philosophy of Science*. 2021. № 58 (2). С. 195–215.

Кузнецов 2010 – *Кузнецов В.Г.* Классическая и неклассическая герменевтика: преемственность и трансформации // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 3. С. 51–64.

Олстон, 2022 – *Олстон У.П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Академический проект, 2022. 471 с.

Пахомов, 2009 – *Пахомов С.П.* Хинаяна // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 833–834.

Секст Эмпирик 1976 – *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Пер. с древнегреческого А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976. С. 207–380.

Шохин, 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Вост. лит., 2004. 415 с.

Логинов и др., 2019 – *Логинов Е.В., Юнусов А.Т., Мерцалов А.В., Беседин А.П., Беликов А.А., Зданевич А.В.* Прологомены ко всякой будущей теории истины // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 1–89.

Alston, 1991 – *Alston W.P.* Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. 320 p.

References

Alston, W.P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. 320 pp.

Besedin, A.P., Volkov, D.B., Kuznecov, A.V., Loginov, E.V., Mertsalov, A.V. Introspekcija: sovremennye podhody i problemy [Introspection: Contemporary Problems and Approaches], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2021, Vol. 58, No. 2, pp. 195–215. (In Russian)

Kuznecov V.G. Klassicheskaia i neklassicheskaia germenevtika: preemstvennost' i transformacii [Classical and Non-classical Hermeneutics: Continuity and Transformations], *Lomonosov Philosophy Journal (Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija)*. 2010, Vol. 3, pp. 51–64.

Loginov, E.V., Iunusov, A.T., Mertsalov, A.V., Besedin, A.P., Belikov, A.A., Zdanевич, A.V. Prolegomena to Any Future Theory of Truth, *Date Palm Compote*, 2019, Vol. 14, pp. 1–89. (In Russian)

Olston, U.P. *Vosprijatie Boga. Jepistemologija religioznogo opyta [Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience]*, trans. by K. Karpov, Moscow: Akademicheskij proekt, 2022. 471 pp. (In Russian)

Pahomov, S.P. Hinajana, in *Indijskaja filosofija: Jenciklopedija [Indian Philosophy: An Encyclopedia]*, ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vost. Lit.: Akademicheskij proekt: Gaudeamus, 2009, pp. 833–834. (In Russian)

Sextus Empiricus. Tri knigi Pirronovyh polozhenij [Outlines of Pyrrhonism], in *Sextus Empiricus. Works in Two Volumes*, Vol. 2, trans. by A.F. Losev, Moscow: Mysl', 1976, pp. 207–380. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniija (IV v. do n.e. – II v. n.e.). [Schools of Indian Philosophy: The Formative Period (4th century B.C. – 2nd century A.D.)]*. Moscow: Vost. lit., 2004. 415 pp. (In Russian)