

## РЕЦЕНЗИИ

**К.В. Карпов**

(кандидат философских наук, старший научный сотрудник,  
Институт философии РАН; Российская Федерация,  
109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;  
e-mail: kirill.karpov@gmail.com)

### **ФАЛЬСАФА И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ**

Рецензия на: *Booth A. Analytic Islamic Philosophy.*  
New York & London: Palgrave Macmillan, 2018. 222 p.

**Аннотация.** В статье рассматривается книга Энтони Бута «Аналитическая исламская философия». Эта книга представляет собой введение в исламскую философию, начиная с ее зарождения в Средние века и заканчивая ее современными изводами. Э. Бут использует в своем изложении язык и понятийный аппарат современной аналитической философии, тем самым предпринимая попытку актуализировать наследие исламской философии. Центральная проблематика книги — эвиденциалистская трактовка особого эпистемического статуса пророка. Главные фигуры изложения средневековой исламской философии: ал-Киндй, ал-Фārāбй, Ибн Сйнā, ал-Газālй, Ибн Рушд — представлены в хронологическом порядке параллельно с введением в основные темы исламской теологии и греческой философской традиции. Затем в книге кратко представлены те, кого Э. Бут называет «досовременными» авторами, включая ас-Сухравардй, Муллу Ҷадру и Ибн Таймиййу; все эти мыслители, наряду с их средневековыми предшественниками, описаны как предтечи более современной инкарнации исламской философии — т.н. политического ислама. Я подвергаю сомнению использование Э. Бутом клиффордского варианта эвиденциализма для анализа центральной проблемы. Во-первых, такой вид эвиденциализма сильно устарел и никак не может считаться концепцией современной аналитической философии. Во-вторых, он не защищен от возражения от докстических ограничений, о котором, однако, Бут не упоминает. Однако это возражение открывает новые возможности для анализа эвиденциалистского подхода и новые герменевтические способы толкования концепций пророческого знания в исламской философской традиции. В-третьих, анализ Бута может быть гораздо адекватнее проведен не при помощи введения многих различных видов эвиденциализма, а при помощи концепции докстических практик. Статья

завершается рассмотрением вопроса о том, чем современная аналитическая философия может быть полезна для истории философии.

**Ключевые слова:** Энтони Бут, аналитическая исламская философия, фальсафа, знание пророков, эвиденциализм, докстастические практики, история философии.

### **Kirill V. Karpov**

*(PhD in Philosophy, senior research fellow, Institute of Philosophy, RAS;  
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;  
e-mail: kirill.karpov@gmail.com)*

### **Falsafah and Evidentialism**

A Review of: Booth, A. *Analytic Islamic Philosophy*.  
New York & London: Palgrave Macmillan, 2018, 222 pp.

**Abstract.** This article discusses Anthony Booth's book "Analytic Islamic Philosophy". This book is an introduction to Islamic philosophy, from its origin in the Middle Ages to its contemporary forms. A. Booth uses the language and conceptual apparatus of contemporary analytic philosophy in his exegesis, thereby attempting to bring the legacy of Islamic philosophy into focus. The central theme of the book is an evidentialistic interpretation of the special epistemic status of the prophet. The main figures of Medieval Islamic philosophy — al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ġazālī, Ibn Rušd — are presented in chronologically order, together with an introduction to the basic themes of Islamic theology and the Greek philosophical tradition. The book then briefly introduces what the author calls "pre-modern" figures, including al-Suhrawardī, Mullā Ṣadrā and Ibn Taymiyyah, and all these thinkers, along with their medieval predecessors, are presented as forerunners to the more modern incarnation of Islamic philosophy, Political Islam. I question A. Booth's use of the Cliffordian evidentialism (based on famous Clifford's Principle) to analysis of the central problem. Firstly, this kind of evidentialism is very outdated and cannot in any way be regarded as a concept of contemporary analytic philosophy. Secondly, it is not immune to the objection from doxastic limits, which Booth does not mention. This objection, however, opens up new possibilities for analysis of the evidentialism and new hermeneutic ways of interpreting concepts of prophetic knowledge in the Islamic philosophical tradition. Thirdly, Booth's analysis can be much more adequately conducted not by introducing many different kinds of evidentialism, but rather by the concept of doxastic practices. In the conclusion I consider the question in what ways contemporary analytic philosophy can be useful for the history of philosophy.

**Keywords:** Anthony Booth, Analytic Islamic Philosophy, Falsafah, Knowledge of Prophets, Evidentialism, Doxastic Practices, History of Philosophy.

## Вступление

Часто от специалистов в той или иной области истории культуры мы слышим, что явление X настолько уникально, настолько специфично, настолько исторично, что нет никаких способов или методов, какими можно было бы объяснить это явление, рассказать о нем посредством других явлений, происходящих как из этой же культуры, так и (даже тем более) из другой. То есть тому, у кого нет культурного и филологического доступа к явлению X, невозможно привести сколько-нибудь точной аналогии, которая максимально приблизила бы его к пониманию данного явления. Что же здесь можно сказать? Думаю, каждый специалист в любой области в той или иной степени разделяет эту установку. Действительно, чтобы стать первоклассным исследователем, скажем, романа Сервантеса (ум. 1616) «Дон Кихот», придется овладеть многими знаниями, сформировать многие умения: приобрести нужные филологические и литературоведческие знания, проникнуться духом рыцарских романов, испанского Возрождения и далеко не только этим. И, может быть, тогда у вас зародится истинное понимание хотя бы одного из множества аспектов этого уникального феномена, оказавшего влияние на всю мировую культуру. Но тут же возникают вопросы, заставляющие нас задуматься о противоположном тезисе: любое явление культуры можно объяснить средствами другой культуры, иначе было бы невозможно не только понять его — невозможны были бы многие гуманитарные и общественные науки, невозможно было бы обучение, невозможен был бы и культурный обмен, который с очевидностью был и происходит и в наше время — взять, например, тот же роман Манко де Лепанто.

Одним из примеров такого культурного обмена является арабоязычный перипатетизм, или фальсафа. Можно, конечно, утверждать, что фальсафа — явление привнесенное и именно поэтому поддающееся ретрансляции обратно в тот культурной ареал, откуда она пришла. Однако вопрос ставится не столько в исторической плоскости, сколько о том, как теперь можно понять то, что писали представители арабоязычного перипатетизма, можно ли заимствовать какие-нибудь их идеи для современной философии. Кратко и весьма грубо изложенные здесь мною две позиции в перспективе философских и историко-философских штудий ставят следующие вопросы: что современная философия может дать для истории философии — и наоборот, что история философии может дать для современной философии? Нисколько не претендуя на решение таких, воистину глобальных проблем, мне только остается указать на книгу, которая дает хороший практический образчик ответов на них.

## 1. Фальсафа

Если описывать книгу формально, то надо сказать, что труд Энтони Роберта Бута (Anthony Robert Booth), хорошо известного специалиста по фальсафе и современной эпистемологии (в том виде, в какой она развивается в аналитической традиции), представляет собой, с одной стороны, монографию, а с другой — учебник. По сути, перед нами — введение в исламскую философию, начиная с ее зарождения в Средние века и заканчивая современными реинкарнациями. Бут, используя язык и понятийный аппарат современной англо-американской аналитической философии, предпринимает попытку возродить исламскую философию для широкой современной аудитории. Типичный представитель аналитического подхода, автор обращает основное внимание прежде всего на аргументацию: ее структуру, содержание, развитие. Аналитический метод оказывается в то же время и герменевтическим: Бут тщательно объясняет своим читателям исторический контекст, в котором творили рассматриваемые им авторы, вскрывает причины появления фальсафы, выявляет основные линии, по которым развивалось это философское направление. В результате центральные фигуры фальсафы: ал-Киндī (ум. 256/873), ал-Фārābī (ум. 339/950), Ибн Сйнā (ум. 427/1037), Ибн Рушд (ум. 595/1198) — и их оппонент ал-Ġazālī (ум. 505/1111) представлены в хронологическом порядке вместе с введением в магистральные темы исламской философии, а также с комментарием к греческой философской традиции, которой они наследовали. Затем в книге кратко представлены «досовременные» фигуры: ас-Сухравардī (ум. 586/1191), Муллā Ṣadrā (ум. 1050/1640), и Ибн Таймиййа (ум. 728/1328). В заключение автор переходит к одной из современных версий исламской философии — политическому исламу. Книга состоит из восьми глав, каждая из которых снабжена введением, заключением, довольно интересными и сложными вопросами для самопроверки, списками использованной и рекомендованной для дальнейшего изучения литературы. Книга написана очень ясным и изящным языком.

Из самой структуры книги явственно следует: автор не считает, будто существует какой-то специфический исламский тип рациональности — изложение движется от наследия одного философа к другому; важно, что Бут рассуждает об авторах, считавших себя исламскими, — т.е., в первую очередь, о философах, лишь в силу исторических обстоятельств являвшихся мусульманами, а не о мусульманах, которые в силу каких-то внешних принуждающих обстоятельств стали философами. Некоторые из рассмотренных Энтони Бутом мыслителей полагали, что их философия неразрывно связана с исламом, но другим положение дел представлялось иным. Короче говоря, исламские философы — прежде всего хорошие философы, они строят тонкие и точные рассуждения, занимаются проблемами, которые были подняты до них и обсуждаются до сих пор, они выдвигают интересные и обоснованные теории, которые во многом

схожи с теми, которые можно обнаружить и в других традициях. Бут обнаруживает огромный спектр философских позиций, которых придерживались рассмотренные им авторы, — от ультрарационалистических до анти-эвиденциалистских, от компатибилистских представлений о свободе воли до квиетистского мистицизма. Именно поэтому основное внимание автора обращено на детали их построений.

В качестве центральной, формирующей традицию фальсафы проблемы Энтони Бут видит вопрос о соотношении веры и разума. Из истории философии религии мы знаем, что эта проблема напоминает навязчивую идею европейской философии. Бут показывает, что развитие этой проблематики в арабо-мусульманской философии связано с мутазилитским богословием, расцвет которого пришелся на время Аббасидского халифата. Согласно Буту, богословы этой школы часто отстаивали позицию, которую он именуется *эвиденциализмом* [Booth, 2018, 8–11]. Согласно интерпретации Бута, эвиденциализм — такое течение в эпистемологии, в котором утверждается, что обоснованность убеждения зависит от его истинности.

Эвиденциализм: Убеждение субъекта  $S$  в  $p$  обосновано, если и только если у  $S$  имеются достаточные свидетельства в пользу  $p$  [Ibid., 9].

То есть некое убеждение обоснованно — а следовательно, познающий субъект обязан его принимать — только в том случае, когда имеются веские основания считать, что это убеждение истинно. Например, человек должен считать, что нет бога, кроме Аллаха, только в том случае, если действительно истинно, что нет иного бога, кроме Вседержителя. Бут полагает, что развитие фальсафы можно выстроить вокруг того, как менялось отношение к эвиденциализму и, соответственно, менялась интерпретация этой эпистемологической концепции.

Энтони Бут показывает, что эвиденциализм, скрытый или явный, которого придерживались сторонники фальсафы и с которым спорили его противники, привел в арабо-мусульманской философии не просто к развитию эпистемологии, но к разработке «метафизики убеждения» — рассмотрению частных ментальных состояний [Ibid., 6, 17]. То, что эпистемологическая проблематика стала центральной, не случайно. По мнению Бута, последнее определялось практическими проблемами, возникавшими перед мусульманским обществом. Во-первых, такое внимание к гносеологии выросло из отношения к практическим положениям, следовавшим из Корана и изложенным в Сунне; во-вторых, перед теологами вставал вопрос об отделении истинных пророков от ложных. Все это позволило первым философам аргументировать в пользу необходимости изучения наследия греческой философии: ведь если истинно и то, что зафиксировано в Коране, и то, что писали греческие философы, то эти истины должны согласовываться, — а значит, игнорировать доступное

философское наследие противоречило бы положениям исламского Закона [Booth, 2018, 53]. Эвиденциалистский взгляд на предмет религиозного убеждения и ценность греческой философии ставят вопрос и о пророчестве: если все, что зафиксировано в Коране, суть простые истинные пропозиции, которые, хотя бы и теоретически, можно открыть при помощи «естественного света разума» (т.е. занимаясь наукой и философией), то у пророчества нет уникальной эпистемической цели. Все представители фальсафы, как показывает Бут, стремились разрешить это затруднение. Все это говорит о том, что тематика «вера и разум» понималась в арабоязычном перипатетизме с некоторой спецификой, которая на самом деле трансформировала в некоторых аспектах эту сложную проблематику. И эта трансформация, как считает Бут, делала рассуждения арабоязычных философов более похожими на решения современных проблем эпистемологии, касающиеся роли свидетельств (*testimony*) и экспертов [Ibid., 76–77].

Итак, для Бута, эвиденциализм включает в себе два утверждения: (1) убеждение следует принимать только в том случае, если у вас есть веские свидетельства в пользу их истинности, и (2) каждый познающий субъект должен прилагать все усилия, чтобы найти веские свидетельства в пользу истинности каждого конкретного убеждения. Такая трактовка согласуется с принятым в современной эпистемологии жестким пониманием эвиденциализма, восходящим к известному принципу Уильяма Клиффорда (ум. 1879):

Подведем итог: всегда, везде и для каждого ошибочно иметь какое-либо убеждение без достаточных на то оснований [Clifford, 1877, 290].

Существует несколько способов смягчить эту жесткую формулировку. Первый состоит в том, чтобы ограничить круг убеждений, к которым должен применяться эвиденциалистский принцип. Второй — в том, чтобы вывести из-под эвиденциалистской деонтологии некоторых познающих субъектов. Именно второй путь, согласно Э. Буту, был выбран ал-Фārābī и другими представителями фальсафы. Основная причина ограничения эвиденциализма по второму способу кроется в специфике *исламской* философии — важности вопроса об уникальной эпистемической роли пророчества: интеллектуальная элита должна принимать эвиденциализм, основанный на клиффордском принципе, и придерживаться его, а обыватель может принимать убеждения на основании метафор и преданий. Эту позицию Бут именурует *умеренным эвиденциализмом*.

Умеренный эвиденциализм <sup>исламский</sup>: Для некоторых субъектов S (эпистемической элиты), но для всех пропозиций p, S должен иметь убеждение p, если и только если у S имеются достаточные свидетельства в пользу p [Booth, 2018, 78].

Исламский умеренный эвиденциализм Бут отличает от «западного»:

Умеренный эвиденциализм <sup>западный</sup>: Для некоторых пропозиций  $p$ , но для всех субъектов  $S$ ,  $S$  должен иметь убеждение  $p$ , если и только если у  $S$  имеются достаточные свидетельства в пользу  $p$  (например, когда свидетельства не определены в отношении  $p$ , тогда неverified факторы могут законным образом поколебать субъекта) [Booth, 2018, 77].

Обратим внимание, что проблема эпистемической уникальности пророка решается представителями фальсафы качественно. Так, позицию ал-Фārābī (Глава IV) можно, упростив ее до известной степени, представить следующим образом. У пророка нет доступа к уникальному знанию, поэтому его эпистемическое состояние характеризуется прежде всего способом получения знания и тем, как он использует имеющееся знание. В первом случае пророк придерживается строгого эвиденциализма, а во втором — пользуется способностью представления, которая позволяет ему видеть все, что он знает во множестве взаимосвязей.

Следующий разбираемый Энтони Бутом автор — Ибн Сйнā (Глава V). С одной стороны, Авиценна согласен с тем, что пророка отличает от обычных людей способность к представлению, что дает им доступ к эзотерическому знанию. С другой стороны, поскольку даже пророк черпает знание из активного интеллекта, постольку знание пророка в принципе верифицируемо [Ibid., 111]. Такое представление следует из общей эпистемологической картины, которую рисует Ибн Сйнā. Вслед за другими представителями фальсафы Авиценна считает, что наилучший вид знания — тот, что пассивно черпается из активного интеллекта. Считалось, что активный интеллект — это некая интеллектуальная сила, которая не может быть уничтожена и постоянно мыслит или несет в себе все возможные необходимые истины. Постулирование такой силы было необходимо потому, что интеллектуальное познание структурно уподоблялось познанию чувственному, в котором имеется переход от некой потенциальной способности (скажем, зрения) к актуальному знанию (например, что к остановке подъезжает трамвай). Так и в интеллектуальном познании необходим некий агент, благодаря которому возможно постижение необходимых истин. Однако человеческий разум, как пишет Бут, должен быть подготовлен к воздействию активного интеллекта — и эта подготовка осуществляется посредством силы представления. Например, чтобы дойти до понимания того, что суть дома состоит в предоставлении убежища, человек должен сначала представить его без каких-либо сущностных частей — крыши или одной из стен. Понятно, что чем лучше развита у человека сила представления, тем больше знаний о сущностях вещей и явлений он получит от активного интеллекта; а раз у пророка сила представления развита лучше, чем у большинства простых людей, занятых повседневным выживанием,

то он, очевидно, знает больше обычного человека. Поэтому для самого обычного человека в пророчестве имеется некий аспект знания, который в силу тех или иных причин (но не принципиально, каких именно) остается недоступным, — а следовательно, он может узнать содержащиеся в пророчестве истины только из самого пророчества [Booth, 2018, 105–111].

В этой же эпистемологической перспективе Авиценна обращается к проблемам скептицизма и психофизического дуализма. Ибн Сйнā предлагает мысленный эксперимент «Парящий человек». Говоря современным языком, Авиценна просит нас представить, что, если бы мы находились в камере для сенсорной депривации (т.е. мы оказываемся как бы «парящими в воздухе»), мы по-прежнему сохраняли бы самосознание. Он спрашивает: что мы осознаем, когда на нас не воздействуют внешние раздражители? Это не может быть наше тело — а значит, наше Я не может быть материальным. Таким образом, самосознание не просто есть восприятие себя в нематериальном аспекте, но обладает особым эпистемическим статусом: оно показывает, по крайней мере, что существует нечто иное, чем ничто [Ibid., 111–113].

Это же рассуждение приводит к положениям модальной онтологии Авиценны. Так, если есть нечто, отличное от ничего, мы знаем, что должно существовать нечто, обладающее существованием как существенным свойством (это следует из разделяемого подавляющим большинством мыслителей прошлого запрета на актуальную бесконечность). Значит, причина существования должна включать существование в свою сущность, т.е. быть необходимым сущим [Ibid., 103–104].

Следующая, шестая глава посвящена анти-эвиденциалистской атаке на философа, осуществленной главным образом ал-Ғазālī. По сути, его «Непоследовательность философов» — религиозный ответ на некоторые преувеличения, к которым пришел философствующий разум. Бут полагает, что главный объект критики мыслителя — то убеждение философов, что Коран состоит из метафор, дающих смутное знание, но необходимых для того, чтобы те, кто не входит в число элитариев, могли узнать о необходимых истинах. Таким образом, ал-Ғазālī выступает против исламского варианта умеренного эвиденциализма. Некоторые тезисы, отстаиваемые философами (о вечности мира, например) для ал-Ғазālī просто ложны, противоречат Корану. В своей «Непоследовательности философов» ал-Ғазālī опирается на философские аргументы — поэтому, конечно, он признает ценность философии, когда она находится на своем месте, т.е. ограничена умеренным анти-эвиденциализмом [Ibid., 121–125], который гласит:

Умеренный анти-эвиденциализм: Для любой пропозиции, кроме одной, субъект S должен иметь убеждение p, основываясь на неэпистемических основаниях [Ibid., 122].



Анти-эвиденциализм ал-Газālй вырастает из хорошо знакомых ему традиций ашаризма и суфизма. Он настаивает на том, что источником докстастической нормативности выступает не разум, а прежде всего божественная воля. Именно поэтому метафоры Писания на самом деле — не метафоры, а конкретные суждения, которые следует принимать [Booth, 2018, 125–136].

Наконец автор подходит к фигуре Аверроэса, защищавшего умеренный эвиденциализм (Глава VII). Аверроэс, как полагает Энтони Бут, действительно склонялся к тому, что убеждения, полученные из метафор, являются нормально сформированными и не противоречат в эпистемическом аспекте убеждениям, сформированным на основе демонстративного силлогизма. То есть, если убеждение субъекта сформировано на основе аллегории или какой-то другой риторической фигуры, это не значит, что у него нет эпистемических оснований для принятия этого убеждения [Ibid., 155]. Наивысшее доступное нам убеждение имеет дискурсивную природу, поэтому прочие убеждения находятся на более низкой ступени убедительности. И хотя они обоснованы (например, из практических соображений), они не могут противоречить убеждениям, основанным на логическом доказательстве. Из этого вида эвиденциализма, допускающего неэпистемическое обоснование, следует важный вывод о пересечении знания пророков (которое обосновано большей частью из практических соображений), и философов (знание которых подлежит логическому обоснованию): например, и те и другие должны верить в жизнь после смерти [Ibid., 157–159].

Интересно, что аверроэсовский умеренный эвиденциализм оказал существенное влияние на развитие схоластики и на формирование европейской рациональности. А вот в арабоязычном мире философия Ибн Рушда была забыта, что воспринято некоторыми философами, по словам Бута, как утрата собственной рациональности, которая могла бы привести арабский мир к уровню развития, сравнимому с западным. То есть модернизм (и именно Аверроэс занял центральное место в мышлении некоторых представителей этого направления) отчасти служил ответом на колониализм. Модернисты выступали за прогресс мусульманского мира через восстановление утраченной цивилизации, основанной на украденной Западом рациональности. Отсюда — заявление модерниста Мухаммада ‘Абдо (ум. 1323/1905) в 1888 г., по возвращении из поездки во Францию: «Я был на Западе и видел ислам, но не видел мусульман; я вернулся на Восток и видел мусульман, но не видел ислама» [Ibid., 165].

Понятно, когда речь идет о современной философии, противодействии колониализму, мы, *volens-nolens*, оказываемся в пространстве политической философии. Не удалось избежать этого и Энтони Буту. Он считает, что понимание идей фальсафы помогает осознать многие политические импульсы и идеи современного исламского мира — например, концепцию политической легитимности. Так, Бут считает, что исламский умеренный эвиденциализм дополняет

концепцию легитимации власти по согласию, выражаемому обществом: для исламских институтов необходима также убежденность общества в том, что представители государства поступают правильно. Поэтому рядовой гражданин или подданный должен знать, что такое правильное действие, для чего необходимо образование. Отсюда проистекает и роль метафор в религии, задуманной как способ просвещения общества. Если переносить эту схему на сегодняшние реалии, то Бут представляет себе эти отношения как связи между экспертами и их способностью использовать средства массовой информации таким образом, чтобы наилучшим образом просвещать общество. Одна из проблем такого подхода состоит в том, что он, как кажется, предполагает эпистемическую уверенность эксперта в некоторых вопросах, когда на самом деле ее попросту вообще может и не быть (например, наличие разумных разногласий — краеугольный камень современной эпистемологии) [Booth, 2018, 181–183].

Я обозначил здесь только основное направление, по которому движется изложение в рассматриваемой книге. Однако этого, как мне кажется, вполне достаточно не только для того, чтобы читатель мог составить себе общее впечатление о ней, но и для следующего вывода: название книги — «Аналитическая исламская философия» — есть философское и даже политическое заявление.

## 2. Эвиденциализм

Итак, Энтони Бут находит в фальсафе концепцию, помогающую ему объяснить развитие этой традиции, — концепцию эвиденциализма. Она была сформулирована в XIX в., существовала в том или ином виде на протяжении весьма длительного времени до этого в различных философско-религиозных традициях<sup>1</sup>. Вопрос, однако, состоит даже не в том, насколько эта концепция эвиденциализма адекватна той исторической реальности, к которой их применяют (вопрос этот не так прост, как могло бы показаться), а в том, имеется ли такая концепция вообще в современной философии? Бут рассуждает так, как если бы клиффордский эвиденциализм действительно был и сейчас распространен. Но это далеко не так. А если он не поддерживается современными эпистемологами, то почему он использует именно эту версию эвиденциализма для своего изложения?

Моя основная претензия к подходу Энтони Бута состоит как раз в том, что он использовал не самую удачную версию эвиденциализма. Определив клиффордский эвиденциализм [Ibid., 53], Бут рассуждает о вытекающих из него следствиях:

---

<sup>1</sup> Так, сейчас, в рамках религиозной эпистемологии, довольно активно обсуждается эвиденциализм Фомы Аквинского. См., например: [Plantinga, 2000, 167–171; Гаспаров, 2020].

Эвиденциализм в религиозном контексте имеет очевидные следствия касательно отношений между верой и разумом — это часто используется как обозначение для проблемы совместимости науки и религии. Ответ эвиденциализма заключается в том, что если религиозные убеждения обоснованы, то *ipso facto* они должны быть совместимы с научным знанием. Это объясняется тем, что, согласно эвиденциализму, любое убеждение обосновано только в том случае, если оно совместимо с имеющимися свидетельствами; поэтому если религиозное убеждение обосновано, оно совместимо с имеющимися свидетельствами, как и любое обоснованное научное убеждение. Подлежащим этому рассуждению допущением здесь является то, что два убеждения, которые оба совместимы с имеющимися свидетельствами, не могут друг другу противоречить [Booth, 2018, 54].

Из так понимаемого эвиденциализма Бут выводит и все его производные, которые уже были упомянуты: умеренный эвиденциализм (западный и исламский), умеренный анти-эвиденциализм и, наконец, анти-эвиденциализм. Бут совершенно верно замечает, что эта версия эвиденциализма отсылает к проблеме совместимости религиозных убеждений и научного знания. И хотя сама эта проблема ставилась как в средневековой западной философии, так и в фальсафе, она все-таки не имела ранее такого наполнения, какое она приобрела в Викторианскую эпоху. Клиффордский эвиденциализм — продукт т.н. викторианского кризиса веры (дебатов об онтологическом статусе чудес, их вероятности и возможности для человека верить в них, проходивших в Метафизическом обществе, и растущего влияния дарвинизма на обществоведческие построения<sup>2</sup>).

Насколько можно судить, после критики клиффордского эвиденциализма и классического фундаментализма сторонниками релятивизма (и в особенности реформатскими эпистемологами) никто не рассматривает всерьез такую трактовку эвиденциализма. Поэтому, как мне представляется, Энтони Буту следовало бы обратиться к более современным версиям эвиденциализма, даже несмотря на то, что именно клиффордская версия позволила ему проанализировать, систематизировать и, главное, понятно изложить (не забудем, что перед нами симбиоз монографии и учебника) перипетии развития фальсафы. Я полагаю, что вполне можно было использовать, например, версию эвиденциализма, которой придерживаются Эрл Кони и Ричард Фелдман — наиболее известные на сегодняшний день сторонники этой эпистемологической теории:

---

<sup>2</sup> О викторианском кризисе веры и Метафизическом обществе см.: [Гаспаров, 2019, 281–285; Madigan, 2008, 7–25], о влиянии «О происхождении видов путем естественного отбора» Ч. Дарвина и распространяющегося дарвинизма на дискуссии в Метафизическом обществе см.: [Brown, 1947, 122–147].

Эпистемическое обоснование: Докрастическое отношение  $D$  по отношению к пропозиции  $p$  эпистемически обосновано для субъекта  $S$  в момент времени  $t$ , если и только если принятие  $D$  по отношению к  $p$  согласуется со свидетельством, имеющимся у  $S$  в момент времени  $t$  [Conee, Feldman, 2011, 83].

Я полагаю, что такая формулировка позволила бы Буту извлечь из истории развития фальсафы больше ценного философского содержания, иными словами — подвергнуть идеи фальсафы более глубокому анализу. В подтверждение этой мысли я бы хотел привести два аргумента.

1. Первый мой аргумент исходит из одного из видов критики эвиденциализма — проблемы докрастических ограничений. В этом возражении утверждается, что нельзя устанавливать эпистемические стандарты, выходящие за пределы обычных познавательных человеческих возможностей. Так, Элвин Голдман считает, что нужно искать эпистемические принципы, которые могут служить практическим руководством для формирования убеждений. Такие принципы, по его мнению, должны учитывать ограниченные когнитивные возможности людей. Таким образом, он отрицает принцип, согласно которому познающий субъект должен принимать все невыявленные для него логические следствия принятых и эксплицированных убеждений, поскольку это предполагает принятие бесконечного числа убеждений, что выходит за рамки обычных человеческих способностей [Goldman, 1978, 510–514]. Хотя само по себе возражение не работает против эвиденциалистского обоснования Кони — Фелдмана, поскольку в нем просто указываются необходимые и достаточные условия для обоснования, а не содержатся конкретные предписания для познающего субъекта, его можно развить. Допустим, что нет никаких оснований считать, будто то, что является эпистемическим обоснованием, должно быть ограничено достижимыми докрастическими альтернативами. Допустим далее, что бывают случаи, когда формирование докрастического отношения по отношению к убеждению, наилучшим образом соответствующему имеющимся у человека свидетельствам, выходит за рамки обычных когнитивных способностей рядового познающего субъекта. Тем не менее такое отношение все равно будет отношением, в основе которого лежат имеющиеся свидетельства, и, следовательно, оно обосновано. Таким образом, если допустить, что познающий ограничен только своими познавательными способностями, набор обоснованных убеждений стал бы меньше, чем если бы он не был ими ограничен. Но в повседневной жизни люди часто формируют положительное докрастическое отношение к убеждениям, выходящим за рамки их познавательных способностей. Поэтому нужно допустить, что познающий не ограничен только своими познавательными способностями. Эвиденциализм Кони — Фелдмана постулирует как раз обратное: в схожей ситуации человек не может

сформировать положительное доксистическое отношение к подобному убеждению. Следовательно, круг обоснованных убеждений сужается.

Все это может нам помочь гораздо точнее описать вопрос об эпистемически уникальной позиции пророков, чем введение терминов «умеренный эвиденциализм» и «умеренный анти-эвиденциализм». В первом приближении я вижу это описание следующим образом. Энтони Бут показывает, что представители фальсафы считали, что обыватель и пророк находятся в принципиально разных эпистемических ситуациях: пророк обязательно придерживался строгого эвиденциализма, а обыватель у представителей фальсафы — умеренного эвиденциализма, а у ал-Газālī — анти-эвиденциализма. Внутренний механизм описывался при помощи идеи о более развитой силе представления в познавательном механизме пророка. Современный эвиденциализм избегает деонтологии, которая, как мы показывали выше, содержится в клиффордском эвиденциализме. Идея деонтологии переносится на другие уровни анализа, а сам эвиденциализм трактуется как набор условий для обоснованного убеждения. Если принять эту теорию и ее критику со стороны аргумента от доксистических ограничений, это позволит нам увидеть, в чем, собственно, состоит уникальность пророка как эпистемического субъекта. Предлагаемая мною схема позволяет описать пророка как того, кто придерживается эвиденциализма, но чьи познавательные способности связаны принципом доксистического ограничения. Пророку разрешено делать выводы, которые он сам может «увидеть» или «осознать», т.е. они не должны выходить за пределы его познавательных способностей. Только в этом случае пророк может гарантировать истинность сообщаемого им знания. Соответственно, истинный пророк — тот, кто жестко связан этим принципом и не нарушает его. Обыватель же свободен от принципа доксистического ограничения. Эта перспектива открывает перед нами совершенно новые вопросы, которые Бут не поднимал в своей книге, но ответы на которые хотелось бы узнать. Как анализируемые им авторы формулировали и решали проблему волевого контроля над формированием убеждений? Как ими решался вопрос о начале знания? Считали ли они, что эвиденциализм выдвигает обязательства, которые должны жестко соблюдаться познающим субъектом? Имелось ли у них представление об эпистемически ответственном действии? Считали ли они, что обоснование в любом случае строго супервертно относительно имеющихся свидетельств?

2. Мой второй аргумент следует из первого. Как мы видели, пророк и обыватель находятся в разных эпистемических ситуациях, т.е. к ним предъявляются разные эпистемические требования. Требование доксистического ограничения — далеко не единственное. За ним логически следует, что к тем убеждениям, которые получают пророк и обыватель, применяются различные требования по допустимым источникам, из которых формируются убеждения. Также получаемые убеждения, очевидно, проходят разную систему проверок

и опровержения. Я полагаю, что вместо того, чтобы плодить различные виды, а внутри них — подвиды эвиденциализма и анти-эвиденциализма, что делалось Бутом в главах, посвященных средневековой исламской философии, было бы экономнее использовать концепцию докстастических практик Уильяма Олстона (ум. 2009) [Олстон, 2022, 236–288]. Главное преимущество такого подхода — герменевтическое. Можно показать континуальность развития традиции — а именно, что эвиденциалистский подход претерпевал изменения в силу не только внешней критики со стороны анти-эвиденциалистов, но имел и внутренние ресурсы для модификации. Как мне представляется, можно было бы описать «обывательскую» и «пророческую» докстастические практики, затем исследовать вопрос о том, работали ли они как практики в рамках более широкой практики, которую условно можно назвать *исламским эвиденциализмом*.

### 3. Аналитический метод и история философии

Наконец, в завершение моего обсуждения книги Энтони Бута, я хотел бы вернуться к вопросу, поставленному в самом начале: что аналитическая философия может дать для историка философии?

История философии — дисциплина, сильно ориентированная на филологию и экзегезу. Ее привратники делают все для того, чтобы желающий проникнуть на эту территорию сначала продемонстрировал, что он вник в тонкости изучаемого предмета, способен самостоятельно не просто читать тексты на языке оригинала, но и переводить их, а главное — доказал, что владеет герменевтическим методом понимания этих текстов. И все это правильно. Именно благодаря такому подходу история философии сделала немалые успехи с середины XIX в. Но может ли аналитический философ также проявить себя на поле истории философии, может ли он дать что-то положительное этой дисциплине? Пока зачастую ситуация выглядит так, что ценность истории философии состоит прежде всего в исправлении наивных и невежественных историко-философских воззрений аналитических философов.

Я думаю, что ответ на поставленный вопрос следует начать с того, что именно представляет аналитическая философия из себя — традицию или метод? В перспективе историко-философских исследований я считаю, что аналитическая философия есть прежде всего метод. В чем же он заключается? Согласно общепринятому мнению, аналитика предполагает ясность языка изложения, точность его использования. Для этих целей используется логика, а также основанная на ней аргументация. Анализ, следовательно, состоит в исследовании аргументации, логики и языка [Beaney, 2013, 25]. Именно поэтому изначально главными проблемными областями аналитической философии выступали язык, эпистемология и теория модальностей, которая приоткрывала дверь для метафизических штудий [Ibid., 18–20]. Постепенно она вобрала

в себя и другие области — этику, классические проблемы метафизики, философию религии, эстетику. Большинство философов прошлого (и исламские в том числе) не стали бы возражать против этих принципов. После принятия предпосылок, что аналитический метод касается аргументации и логики изложения, а логика — общезначима, встает вопрос о том, должны ли мы, так сказать, вывести за скобки суждения исторических персоналий о целях философии, разделяемые ими этические и теологические предпосылки? Книга Энтони Бута как раз хорошо показывает, что сделать это никак не возможно, но в то же время использование ресурсов современной аналитической философии для более глубокого понимания философов прошлого многообещающе и продуктивно.

### Список использованной литературы

- Гаспаров, 2019 — *Гаспаров И.Г.* Этика сомнения и формирование убеждений // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III. № 3. С. 279–291.
- Гаспаров, 2020 — *Гаспаров И.Г.* Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 261–283.
- Олстон, 2022 — *Олстон У.П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К.В. Карпова; под ред. А.М. Гагинского. М.: Академический проект, 2022. 471 с.
- Beaneу, 2013 — *Beaneу M.* What is analytic philosophy? // The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / Ed. M. Beaneу. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 3–29.
- Booth, 2018 — *Booth A.* Analytic Islamic Philosophy. New York & London: Palgrave Macmillan, 2018. 222 p.
- Brown, 1947 — *Brown A.W.* The Metaphysical Society. Victorian Minds in Crisis, 1869–1880. New York: Columbia University Press, 1947. 372 p.
- Clifford, 1877 — *Clifford W.K.* The Ethics of Belief // The Contemporary Review. 1877. Vol. 29. December 1876 – May 1877. P. 289–309.
- Conee, Feldman, 2011 — *Conee E., Feldman R.* Evidentialism. Essays in Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 2011. 321 p.
- Goldman, 1978 — *Goldman A.* Epistemics: The regulative theory of cognition // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. № 10. P. 509–523.
- Madigan, 2008 — *Madigan T.J.* W.K. Clifford and “The Ethics of Belief”. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 202 p.
- Plantinga, 2000 — *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000. 528 p.

## References

- Alston, W.P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Moscow: "Akademicheskiy Proekt" publ., 2022, 471 pp. (Russian Translation)
- Beane, M. "What is Analytic Philosophy?". In: M. Beane (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 3–29.
- Booth, A. *Analytic Islamic Philosophy*. New York & London: Palgrave Macmillan, 2018, 218 pp.
- Brown, A.W. *The Metaphysical Society. Victorian Minds in Crisis, 1869–1880*. New York: Columbia University Press, 1947, 372 pp.
- Clifford, W.K. "The Ethics of Belief". In: *The Contemporary Review*, 1877, vol. 29, December 1876 – May 1877, pp. 289–309.
- Conee, E., Feldman, R. *Evidentialism. Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2011, 321 pp.
- Gasparov, I.G. "Alvin Plantinga i Foma Akvinskiy o vozmozhnosti estestvennogo znaniya o Boge" [Alvin Plantinga and Thomas Aquinas on the Possibility of Natural Knowledge of God]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2020, no. 1 (38), pp. 261–283. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Etika somneniya i formirovanie ubezhdeniy" [The Ethics of Doubt and the Formation of Belief]. In: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2019, vol. III, no. 3, pp. 279–291. (In Russian)
- Goldman, A. "Epistemics: The Regulative Theory of Cognition". In: *The Journal of Philosophy*, 1978, vol. 75, no. 10, pp. 509–523.
- Madigan, T.J. *W.K. Clifford and "The Ethics of Belief"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, 202 pp.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000, 528 pp.