

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

К.В. Карпов

Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия

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

В настоящей статье проблема религиозного разнообразия рассматривается в двух плоскостях: эпистемологической и этической. При формулировании первого аспекта проблемы даются эпистемологические аргументы *de jure* и *de facto*, интерпретируемые в рамках эпистемологии разногласия. Этический аспект проблемы представлен аргументом от толерантности, которая в рамках проблемы религиозного разнообразия приобретает два значения: и как веротерпимость, и как особая этическая добродетель. Принимая ту точку зрения, что в вопросе религиозного разнообразия не может быть эпистемической ровни в полном смысле этого слова, автор перетолковывает эпистемические и этический аргументы, формулируя кумулятивное требование, которому должны отвечать возможные способы решений проблемы религиозного разнообразия. На соответствие этому требованию последовательно проверяются эксклюзивизм, инклюзивизм, релятивизм, плюрализм. Автор показывает, в чем состоят сложности в согласовании с кумулятивным требованием относительно каждой позиции. Наиболее легко согласуется с кумулятивным требованием релятивизм, однако в силу его разрушительных последствий и очевидной самопротиворечивости принять эту позицию наиболее сложно. Наиболее естественными и обоснованными решениями, с точки зрения автора, оказывается плюралистическая позиция.

Ключевые слова: эпистемология разногласия, возражение *de jure*, возражение *de facto*, толерантность, религиозное разнообразие, эксклюзивизм, инклюзивизм, релятивизм, плюрализм

Ссылка для цитирования: *Карпов К.В.* Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 5–17.

1. Проблема религиозного разнообразия: эпистемология и этика

Аргументы от религиозного разнообразия в современной философии религии являются одними из самых сильных скептических доводов против приверженности одной религии. В этой критике религии можно выделить два основных аспекта. Первый аспект эпистемологический, в нем выделяются два вопроса. Первый касается рациональности принятия той или иной религии; второй относится к истинности конкретной религиозной традиции в свете имеющегося эпистемического разногласия и контингентного характера любой религиозной традиции. Таким образом, случай с религиозными убеждениями является одним из «кейсов» для эпистемологии разногласия (*epistemology of disagreement*)¹, а суть различных аспектов проблемы религиозного разнообразия можно представить следующим образом.

I. Эпистемологический аргумент 1 (*de jure*).

1) Считать, что система религиозных убеждений является обоснованной, можно только в том случае, когда нет ослабляющих контрдоводов (*undercutting defeaters*) против нее.

2) Эпистемическое разногласие по поводу религиозных убеждений является таким ослабляющим контрдоводом против любой конкретной религиозной традиции.

3) Следовательно, в силу эпистемического разногласия, представленного в виде фактического религиозного разнообразия, любую религиозную традицию нельзя считать обоснованной.

II. Эпистемологический аргумент 2 (*de facto*).

1) Считать, что система религиозных убеждений является истинной, можно только в том случае, когда нет опровергающего контрдовода (*rebutting defeater*).

2) Сам факт религиозного разнообразия показывает, что ни одна традиция не может претендовать на абсолютную истинность (опровергающий контрдовод).

3) Следовательно, ни одна религиозная система убеждений не является истинной².

Эпистемологический аргумент 1 направлен на то, чтобы разорвать связь между религиозными убеждениями и их обоснованием в силу эмпирического факта религиозного многообразия. То есть факт религиозного разнообразия выступает как часть скептического аргумента: почему я должен придерживаться своих религиозных убеждений, если другие люди придерживаются порой прямо противоположных? Эпистемологический аргумент 2 жестче: он направлен на то, чтобы опровергнуть любые религиозные убеждения фактом

¹ Пространный анализ проблемы мультирелигиозности в контексте эпистемологии разногласия можно найти в: [King, 2008; Pittard, 2015].

² Эти два аргумента вписываются в предложенную Плантингой схему возражений *de jure* и *de facto* против теизма [Plantinga, 2000, p. vi–ix, 67–69, 105–108, 167, 169]. При этом, разумеется, сохраняется то отношение между ними, что решение возражения *de jure* зависит от решения *de facto* [Plantinga, 2000, p. 190–191].

разногласия. Он говорит о том, что раз между адептами разных религий нет согласия по поводу того, какие религиозные убеждения надо считать истинными, все они должны быть признаны ложными.

Какие составляющие религиозных традиций имеют отношение к проблеме религиозного разнообразия? Главных пунктов разногласия, стоящих в центре полемики, три: (1) о природе высшей реальности, (2) об актуальном положении человека, (3) о преодолении тех затруднений, с которыми связано актуальное положение человека. Так, например, в иудаизме, христианстве и исламе считается, что всемогущий Бог создал мир, но эти религии расходятся по поводу природы Творца. А в нетеистических традициях (например, индуизме, буддизме, джайнизме и синтоизме) существование такого Творца отрицается вовсе. В христианстве и исламе принято почитание Иисуса, но если в христианстве он считается Сыном Божиим, одной из ипостасей Бога, то в исламе – одним из пророков, то есть его божественная природа отрицается. Христианство учит о грехопадении человека и невозможности для него обрести жизнь вечную без специальной божественной помощи. А вот в индуизме, буддизме и джайнизме эта проблема обычно осмысливается в том ключе, что человек не понимает в полной мере, в каком мире он живет и что он есть на самом деле. Подобных примеров, когда между основными религиозными системами имеются явные противоречия, можно подобрать довольно значительное количество. Но и уже приведенных достаточно для вывода: в условиях подобных противоречивых свидетельств по одним и тем же вопросам в разных религиозных традициях все основные утверждения религий нельзя принимать как истинные, какие-то из этих утверждений должны быть, очевидно, ложными. Таким образом, в основе проблемы религиозного разнообразия лежит противоречие между претендующими на истинность религиозными утверждениями.

Следующий аспект этический. Здесь предпочтение своей религиозной традиции ставится под сомнение по той причине, что верующие, поскольку они являются ее адептами, настаивают на исключительной истинности своей религии, тем самым принижая статус других религий.

III. Этический аргумент.

1) Считать только одну систему религиозных убеждений истинной значит нетолерантно относиться к другим религиозным системам убеждений.

1) Толерантность – ценность современного общества, распространяющаяся на все сферы взаимодействия людей, в том числе и на религиозные системы убеждений.

3) Следовательно, нельзя считать только одну систему религиозных убеждений истинной³.

Надо отметить, что толерантность в данном случае имеет два значения, раскрывающихся в этическом аргументе – еще одном кирпичике в здании

³ Фактически этический аргумент по своей структуре и направленности является частью (или версией) эпистемологического аргумента 2. Однако сейчас его принято выделять в отдельный аргумент именно из-за его этической нагруженности: в нем подчеркивается важность толерантности именно как этической общественной ценности.

скептицизма. Во-первых, он призывает к сомнению в собственном суждении и к скромному к нему отношению. Однако, во-вторых, этот аргумент не сводится к простой оценке чьих-то убеждений: очевидно, что тогда мы имеем дело с разномнением, которое может касаться и самых обычных, повседневных, ситуаций и явлений. В данном случае под толерантностью имеется в виду и действие: разрешение представителям иной религии исповедовать ее⁴.

Таким образом, проблема религиозного разнообразия состоит в том, могут ли быть одни религиозные традиции более истинными, чем другие, или хотя бы могут ли быть верования одной религиозной традиции более обоснованными, чем верования, принятые в других традициях, а также этично ли перед лицом разнообразия свидетельств придерживаться того, что только традиция, которой я сам придерживаюсь, является истинной.

2. Эпистемическая ровня

В основе эпистемологического и этического аспектов проблемы лежит, как видно, факт разногласия с эпистемической ровней (peer). Главное условие для эпистемической ровни состоит в том, что она должна быть в эквивалентной эпистемической позиции по отношению к убеждению В. Так, считается, что представители разных религий основывают свои верования на типологически схожих основаниях, например, на свидетельских данных, аргументах от авторитета, принятых в их религиозных традициях. Эпистемической ровней их также делает знакомство с одними и теми же ослабляющими и опровергающими контрдоводами: например, о существовании иных религий и о принятых в них способах обоснования верований. Общая проблема, возникающая из этого равенства, сводится к тому, почему мы можем придерживаться своих верований, почему наши убеждения имеют приоритетное значение перед убеждениями эпистемической ровни? Из невозможности дать обоснованный ответ на эти вопросы заключается, что в ситуации разногласия всем участникам стоит скептически отнестись к своим верованиям вопреки имеющимся данным, обосновывающим их позиции.

Но действительно ли в ситуации религиозного разнообразия представители разных религий, а также атеисты, агностики и антитеисты являются эпистемической ровней? Многие философы сомневаются в этом⁵. Оба эпистемологических аргумента зависят от нижеследующей посылки, которая лежит в основании посылок 2) аргументов I, II:

⁴ Вопрос о том, является ли так понимаемая толерантность только лишь веротерпимостью или еще и добродетелью, остается предметом дискуссий. См.: [Wolterstorff, 2018, p. 12–13; Baumgartner, 2018, p. 15–17].

⁵ Подробно о том, что понятие эпистемической ровни неадекватно применяется в дискуссиях о религиозном разнообразии см.: [Греко 2017]. О том, что эпистемическая ровня определяется по-разному, когда речь идет о «науках о природе» и о «науках о духе» см.: [Salamon, 2015, p. 238]. Подобные рассуждения были общим местом на недавно прошедшей в Карловом университете конференции Европейского общества философии религии (28–31.08.2019) по проблеме религиозного разнообразия.

2*) моя эпистемическая ровня не согласна со мной по религиозным вопросам. В частности, моя ровня принадлежит иной религиозной традиции, в которой приняты иные авторитеты, свидетельства, стандарты свидетельства, передачи знания и т. д.

Несложно привести примеры, показывающие, что посылка 2*) ложна. В целом, это так потому, что употребляемое понятие *эпистемической ровни* слишком сильное: оно требует не только образовательного, мировоззренческого, этического равенства ровни (чтобы она была в той же степени осведомленной, образованной, бескорыстной, честной и т. д., что и я), но также, чтобы она вообще занимала ту же самую эпистемическую позицию по отношению к религиозному убеждению В, что и я. Однако в религиозных традициях убеждения, свидетельства, способы аргументации передаются по специально созданным, отлаженным и поддерживаемым социальным каналам, призванным обеспечить надежность такой передачи. Таким образом, представители разных религий находятся в разных традициях передачи религиозного знания, а следовательно, они не занимают одинаковые эпистемические позиции, то есть они не являются эпистемической ровней в строгом смысле слова⁶.

Иными словами, чтобы кто-то мог считаться эпистемической ровней, он должен стать адептом той религиозной традиции, против которой изначально свидетельствовал. То есть в рамках религиозного разногласия невозможно встать на ту же эпистемическую позицию с теми, против кого свидетельствуешь, лишь в общем виде познакомившись с другой традицией, с принятыми в ней системами убеждения и свидетельствования постольку, поскольку в этом случае не происходит обретения свидетельских данных о другой религии, ведь для этого нужно участвовать в специально созданных практиках обмена, то есть включиться в социальную жизнь этой религиозной традиции.

Уточнение понятия *эпистемической ровни* никак, однако, не снимает проблемы религиозного разнообразия. Во-первых, ее этический аспект остается никак не затронутым. Во-вторых, эпистемический аспект проблемы можно переформулировать, причем именно для опровергающего контрдовода; например, следующим способом. Пусть конкурирующие свидетельства не могут выступать как опровергающие контрдоводы, остается очевидным, что существует множество различных традиций формирования религиозных убеждений, свидетельствования и аргументации. То есть эпистемологические аргументы больше нельзя рассматривать как опровергающие контрдоводы против религиозной веры, но за ними по-прежнему можно сохранить функцию ослабляющих контрдоводов. Суть нового эпистемологического аргумента можно выразить следующим образом.

IV. Эпистемологический аргумент 3.

1) Если можно показать, что выбранные религиозные традиции равны с эпистемологической точки зрения, то никакой из них нельзя отдавать соответствующее предпочтение (то есть считать ее более обоснованной, чем остальные).

⁶ Подробнее см.: [Греко, 2017, с. 26–42].

2) Невозможность сравнивать религиозные традиции в рамках эпистемологии разногласия показывает, что существует множество равнозначных с эпистемологической точки зрения религиозных традиций.

3) Следовательно, никакую религиозную традицию нельзя считать более обоснованной, чем остальные.

Сам факт такого разнообразия вкупе с этическим аспектом можно осмыслить как *кумулятивное требование*, конституирующее возможные варианты ответа на проблему. Суть этого требования можно сформулировать, например, так.

Кумулятивное требование: обоснованными с эпистемологической точки зрения ответами на проблему религиозного разнообразия могут считаться только те, которые учитывают и эпистемологический аргумент 3, и этический аргумент.

3. Основные ответы на проблему религиозного разнообразия

В этом разделе разберем основные ответы на проблему мультирелигиозности с точки зрения сформулированного в предыдущей части кумулятивного требования.

Обычно принято выделять шесть основных ответов на обсуждаемую здесь проблему: атеизм, агностицизм, эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и релятивизм. Оставим в стороне аргументацию атеистов и агностиков. Первые считают, что существование множества религиозных традиций является *de facto* возражением и свидетельствует в пользу убеждения о том, что Бога нет, вторые данное обстоятельство рассматривают как возражение *de jure* и, следовательно, как хороший аргумент в пользу скептицизма: воздержания от суждения о существовании Бога или, шире, божественной реальности. В данном случае меня интересуют «положительные» ответы на вызов мультирелигиозности.

А. Эксклюзивизм: три смысла.

Прежде всего необходимо определиться с базовой позицией, которой, на мой взгляд, является эксклюзивистская, так как в ней отражается естественное религиозное отношение к обозначенной проблеме.

Защита эксклюзивистской позиции может проходить по различным направлениям⁷. *Теологический эксклюзивизм* подразумевает, что религиозные истины и сотериологические чаяния ограничены одной религией. В этом смысле эксклюзивистской являются и конфессии одной религии.

Формальный эксклюзивизм предполагает, что все формальные подразумеваемые как истинные утверждения в данной религии или в данной конфессии исключают все остальные противоположные точки зрения. Если утверждается, что Святой Дух исходит от Отца, то тем самым различные утверждения, подпадающие под схему *Неверно, что Святой дух исходит от Отца*, должны

⁷ Представленная здесь оппозиция различных видов эксклюзивизма подробно обсуждается в: [Netland, 2016, p. 253].

считаться формально ложными. То есть, на самом деле, любое мировоззрение, любая система убеждений, в которой имеются содержательные пропозиции, являются эксклюзивистскими по своей природе. Из этого можно сделать два значимых для нас вывода. Во-первых, в смысле формального эксклюзивизма любому адепту религии естественно занимать именно эксклюзивистскую позицию. Во-вторых, эксклюзивистская позиция выражает религиозное отношение к проблеме религиозного многообразия. Более того, если все же считать и другие ответы на эту проблему обоснованными, то и их следует считать по своей природе формально эксклюзивистскими [D'Costa, 1996; D'Costa, 2000, p. 90].

Социальный эксклюзивизм касается вопроса межличностных отношений. Так во многих религиях запрещены браки между представителями разных религий, налагается запрет (или, наоборот, выдается разрешение) на определенный вид деятельности. Таким образом, социальный эксклюзивизм выражает, с одной стороны, правила, обычаи, традиции, свойственные данной религиозной группе, с другой – может указывать на обособленный статус этой группы. И тогда, когда достижение этого статуса окажется социально желаемым для разных групп населения, религиозная традиция встает на его охранение.

Из сказанного становятся понятны, что эксклюзивизм плохо согласуется с положениями кумулятивного требования. Во-первых, эксклюзивизм явно предполагает истинность одной религии, приоритетность одной эпистемологической позиции. Это обстоятельство возвращает его в изначальную ситуацию I и II. Также эксклюзивист может быть обвинен в невыполнении эпистемического долга, состоящего в том, чтобы всерьез рассматривать контрсвидетельства, значимые для принятия убеждений. А значит, убеждения эксклюзивиста не являются обоснованными и не должны быть им приняты. Во-вторых, эксклюзивисты не соблюдают этическую сторону кумулятивного требования. Традиционно с этой стороны эксклюзивисты обвиняются в высокомерии и империалистичности: эксклюзивист смотрит свысока на представителей других религий, сам при этом он избегает прямых, открытых и честных столкновений, возводя для этого разные преграды социальной природы [Netland, 2016, p. 256–258]. Насколько справедливо это обвинение в нетолерантности? Это крайне непростой вопрос. Действительно, кажется справедливым, что теологический эксклюзивизм обвиняется в нетолерантности по той причине, что в нем утверждения других религий считаются ложными. Однако, как мы видели, вопрос о толерантности помимо вопроса о терпимости включает в себя и этическо-практическую составляющую. В последнем случае обвинение должно сниматься: эксклюзивизм касается обоснованности не считать чужие убеждения истинными, но он не говорит о том, что с этими убеждениями надо, например, бороться⁸. Более того, эксклюзивисты, как правило, являются сторонниками перфекционистской этики, то есть выступают

⁸ Если принять эту точку зрения, то такие традиционные «эксклюзивистские практики» в рамках религий, как миссионерство и апологетика, должны быть истолкованы как-то иначе, чем желание подавить иноверие и распространить свою религию. В противном случае, за эксклюзивизмом должно сохраняться обвинение в неэтичном отношении к другим религиям.

за то, чтобы конкретный индивид развивал присущие человечеству добродетели, среди которых мы находим и толерантность.

Если эксклюзивист хочет соответствовать кумулятивному требованию, то ему было бы удобно принять, например, такую версию максимы Клиффорда, в которой эпистемологический принцип интерпретировался бы в качестве этической максимы. Действительно, такое принятие позволило бы эксклюзивисту отвечать только на эпистемологические обвинения. Ведь тогда, отвечая на обвинения в неэтичном отношении к иноверцам, можно было бы сослаться на исполнение своего эпистемического долга. Более того, постольку, поскольку эпистемический долг носит универсальный характер, эксклюзивист имеет право перейти и в контрнаступление, обвинив уже своих критиков в неисполнении долга, приводящем к отрицанию эксклюзивизма⁹.

Б. Инклюзивизм.

Различие между эксклюзивизмом и инклюзивизмом проходит по линии оценки спасительной силы других религий: тогда как эксклюзивист считает, что спасение возможно только в его религии, инклюзивист будет настаивать на том, что каждая религия может содержать в себе спасительный потенциал, хотя, безусловно, наиболее верный путь предоставляет только одна религия¹⁰. Но как возможны такое расширительное толкование истинного пути и признание спасительной силы за другими религиозными традициями?

Показательным примером такого пути может служить идея «анонимного христианства» Карла Ранера. Ранер утверждает, что не только отдельные нехристиане могут быть спасены, но, шире, нехристианские религии могут иметь доступ к спасительной благодати. Разумеется, он сохраняет за христианством статус высшей религии, ведь она основана на уникальном событии – божественном воплощении и откровении во Христе. Но то, что воплощение произошло в определенный момент времени, исключает из сферы спасения тех, кто жил до этого события или кто не сможет узнать об этом событии. В общем, Ранер видит противоречие между универсальным призывом христианства и конкретной его ограниченностью в пространстве и времени, а потому признает, что и нехристианские религии передают спасительную весть. Таким образом, адепт нехристианской религии является «анонимным христианином». Другие религии, однако, не могут заменить христианство, и в этом смысле за ним сохраняется как бы некий преимущественный статус. Но поскольку ситуация религиозного плюрализма – характерная черта человеческого существования, а христианство адресовано всем людям, возможность достичь спасения должна быть признана и за другими религиями. Говоря иначе, спасительная благодать должна быть доступна за пределами Церкви, а следовательно, другим религиям [Rahner, 2001].

⁹ Похожую стратегию использует А. Плантинга. Его идея заключается в том, чтобы исполнение эпистемического долга было в то же время необходимо и вследствие особого познавательного механизма, дающего истинные религиозные убеждения [Плантинга, 2014, с. 325–342].

¹⁰ Я считаю инклюзивизм сильно смягченной в свете кумулятивного требования версией эксклюзивизма. Доказательство этого утверждения заняло бы значительное место и, кроме того, увело бы нас в сторону от основной проблемы настоящей статьи.

Нельзя сказать, чтобы инклюзивизм в таком виде полностью соответствовал кумулятивному требованию. Выделение сотериологической (теологической) значимости одной религиозной традиции влечет за собой и эпистемологическое предпочтение, и, в конечном счете, этическое. Хотя и надо отметить, что в инклюзивизме «права» альтернативных религиозных традиций соблюдаются в большей мере, нежели в эксклюзивистской. В целом инклюзивизм можно считать, на мой взгляд, «мягкой» или философской версией эксклюзивизма (то есть нормального религиозного отношения к проблеме разнообразия религий), а следовательно, он сталкивается с теми же проблемами, что и эксклюзивизм.

В. Плюрализм и релятивизм.

На первый взгляд у плюралистического и релятивистского подходов имеется общее звено: оба они полностью отвечают этической составляющей кумулятивного требования, то есть признают ценность всех религиозных традиций просто в силу самого факта существования этих традиций. Но у плюрализма имеется нечто общее и с инклюзивизмом: оба они усматривают в религиозных традициях частичку общей истины.

Релятивизм, очевидно, – продукт современных либеральных демократий. Раз уж устройство общества таково, что представители разных культурных традиций оказались теперь ближайшими соседями, необходимо предложить нечто, что всех могло бы объединить. Поэтому в публичном пространстве утверждается принцип равенства всех культурных и религиозных традиций, а члены общества должны разделять принципы толерантности в отношении к другим культурам и религиям, по крайней мере в общественном пространстве. Религиозный релятивизм как раз и призван обосновать такое отношение [Runzo 1988]. Действительно, если я буду считать, что каждая религиозная традиция истинна, любое религиозное утверждение имеет право на существование, то мне не остается ничего иного, как позволить им существовать, а адептам религии отправлять свои религиозные потребности в частном порядке или в специальных «резервациях». Конечно, религия уходит, таким образом, из общественной жизни, но зато в обществе может воцариться атмосфера религиозного покоя и взаимного уважения. Как можно добиться такого результата? Один из возможных путей состоит в релятивизации религиозных утверждений, то есть в жестком ограничении их эпистемической ценности рамками сообщества верующих и соответствующим вытеснением религии из общественного пространства. Таким образом предлагаемый путь удовлетворения эпистемологической составляющей кумулятивного требования состоит в том, чтобы за каждой системой религиозных утверждений признать их право на те обосновательные процедуры, которые в них приняты¹¹. Из принятия эпистемологического релятивизма легко перейти к утверждению толерантного отношения к чужим религиозным традициям.

В общем, релятивизм мог бы стать достойным решением указанной проблемы за тем исключением, что, во-первых, в нем нет места подлинному религиозному культу, ведь божественное откровенно низводится до уровня

¹¹ Такое решение предлагается, в частности, Дирк-Мартином Грубэ: [Grube, 2018a, p. 50–51; Grube, 2018b, p. 88–96].

фетиша, которому определенная группа лиц поклоняется в силу каких-то исторических обстоятельств и странного личностного выбора, а, во-вторых, релятивизм не имеет явной защиты от проблемы самореференции: релятивизация совсем не должна ограничиваться только лишь религиозной сферой – можно спросить, в силу каких эпистемологических причин мы должны вдруг приписывать принципу толерантности и эпистемологическую значимость? Может быть, он тоже вполне может быть релятивизирован? Последнее возвращает нас опять же к аргументам I и II.

Плюрализм в этом отношении более защищен: он просто утверждает, что каждая религия ведет к Абсолюту, но ни одна из религий не является привилегированной в этом отношении. Правда, некоторые религии могут лучше или полнее выражать истину, но содержание этой истины зависит от того, какой религиозный идеал или какую цель в развитии религий предлагает плюралист. Согласно Джону Хику, самому влиятельному стороннику этого направления, плюрализм является наиболее подходящим ответом на проблему мультирелигиозности прежде всего по причине особого, философского, осмысления в нем процесса спасения. Хик говорит, что спасение не просто ориентировано на иную реальность, оно не просто дает людям «билет» на вечное существование с Богом, но оно касается и этого мира: в этой жизни начинается «обращение от эгоцентризма к реальности» [Hick, 1984, p. 229]. То есть спасение меняет жизнь в том смысле, что оно отвращает людей от улучшения собственного благополучия и показывает им, что они являются ответственными участниками более обширной реальности. В этом смысле спасение делает людей лучше. И все свидетельства, которые мы имеем, утверждает Хик, показывают, что многие религии обладают одинаковой силой обращения людей к высшей реальности и, следовательно, улучшения себя [Hick, 1989, p. 36–54, 129–232]. Другой важный аргумент, в силу которого Хик считал несостоятельными неплюралистические интерпретации спасения, состоит в факте признания зависимости наших религиозных убеждений от времени и места нашего рождения. Хик говорит, что точка зрения на религию как на трансформирующую человека силу на пути спасения должна учитывать тот факт, что «для простых людей (хотя это не всегда учитывается богословами) очевидно, что в подавляющем большинстве случаев – скажем, от 98 до 99 процентов – религия, в которую человек верит и которой он придерживается, зависит от того, где он родился» [Hick, 1980, p. 44]. И учитывая этот факт, что «религиозная приверженность зависит в подавляющем большинстве случаев от случая при рождении», кажется неправдоподобным утверждать, что «рождение в нашей конкретной части мира влечет за собой привилегию знания религиозной истины во всей ее полноте» [Hick, 1997, p. 287].

Плюрализм в целом хорошо удовлетворяет условиям кумулятивного требования. Во-первых, за каждой религиозной системой убеждений признается ценность как особого пути к Абсолюту или Истине; плюралисты обычно не признают привилегированной эпистемической позиции одной из религий. Во-вторых, плюрализм настаивает на толерантном отношении к религиям, видя в них именно культурно обусловленное средство выражения религиозного отношения. Проблема с плюралистическим подходом возникает в том

плане, что именно выбирается в качестве того объекта, на которое проецируется религиозное отношение. Это означает, что мы при якобы неангажированном взгляде на карту религий должны прийти к той мысли, что в центре находится не конкретная религиозная традиция (христианство, например), а какая-то объединяющая если не все, то хотя бы подавляющее большинство религий идея и что все религии строятся вокруг этой идеи Бога (Реального и спасения – в случае Хика, блага – в случае агатоцентризма Януша Саламона [Salamon, 2017]).

Список литературы

- Греко, 2017 – Греко Дж. Свидетельство и передача религиозного знания (пер. с англ. К.В. Карпова) // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 19–47.
- Плантинга, 2014 – Плантинга А. В защиту религиозного эксклюзивизма / Аналитический текст: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 313–345.
- Baumgartner, 2018 – Baumgartner Ch. Conflations and gaps. A response to Nicholas Wolterstorff's 'toleration, justice, and dignity' / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 15–19.
- D'Costa, 1996 – D'Costa G. The impossibility of a pluralist view of religions // Religious Studies. 1996. Vol. 32. No. 2. P. 223–232.
- D'Costa, 2000 – D'Costa G. The Meeting of Religions and the Trinity. Maryknoll, NY: Orbis, 2000. 187 p.
- Grube, 2018a – Grube D.-M. Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 47–55.
- Grube, 2018b – Grube D.-M. Concluding remarks – Reply to the respondents to 'Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity' / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 86–114.
- Hick, 1980 – Hick J. God has many names. London: Macmillan Press, Ltd., 1982. 144 p.
- Hick, 1984 – Hick J. The philosophy of world religions // Scottish Journal of Theology. 1984. Vol. 37. No. 2. P. 229–236.
- Hick, 1989 – Hick J. An interpretation of religion: human responses to the transcendent. New Haven: Yale University Press, 1989. 412 p.
- Hick, 1997 – Hick J. The epistemological challenge of religious pluralism // Faith and Philosophy. 1997. Vol. 14. No. 3. P. 277–286.
- King, 2008 – King N. Religious diversity and its challenges to religious belief // Philosophy Compass. 2008. Vol. 3. No. 4. P. 830–853.
- Netland, 2016 – Netland H. A. Inclusivism and exclusivism / Routledge companion to philosophy of religion. 2nd ed. / Ed. by C. Meister, P. Copan. London; NY: Routledge, 2016. P. 250–260.
- Pittard, 2015 – Pittard J. Religious Disagreement / Internet Encyclopedia of Philosophy. 2015. URL: <http://www.iep.utm.edu/rel-disa/> (дата обращения – 27.05.2019).
- Plantinga, 2000 – Plantinga A. Warranted Christian belief. NY; Oxford: Oxford University Press. 2000. xx, 508 p.
- Rahner, 2001 – Rahner K. Christianity and non-Christian religions / Christianity and other religions: selected readings 2nd ed. / Ed. by J. Hick, B. Hebblethwaite. NY: Oneworld Publications, 2001. P. 19–38.

Runzo, 1988 – *Runzo J.* God, commitment, and other faiths: pluralism vs. relativism // *Faith and Philosophy*. 1988. Vol. 5. No. 4. P. 343–364.

Salamon, 2015 – *Salamon J.* Atheism and agatheism in the global ethical discourse: reply to Millican and Thornhill-Miller // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 7. No. 4. P. 197–245.

Salamon, 2017 – *Salamon J.* In defence of agatheism: clarifying a good-centered interpretation of religious pluralism // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017. Vol. 9. No. 3. P. 115–138.

Wolterstorff, 2018 – *Wolterstorff N.* Toleration, justice, and dignity. Lecture on the occasion of the inauguration as professor of Dirk-Martin Grube, Free University of Amsterdam, September 24, 2015 // *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood* / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 5–14.

Epistemology of disagreement and tolerance with respect of religious diversity (pluralism)

Kirill V. Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

In this paper I provide theoretical and comparative treatments of the problem of religious diversity. The theoretical aspect of the paper includes epistemological and ethical considerations. As regards to epistemology I, following A. Plantinga, formulate de jure and de facto arguments against religious belief; as for ethics I am dealing with the notion of tolerance considering it not only as a right a freedom of religion, but also as a virtue. Accepting the widespread position in recent discussions on the topic that there is no true epistemic peers in the context of religious diversity, and following the lines of epistemic and ethic arguments presented in the first part of the paper, I establish a new cumulative requirement which might form the following discussions on the problem. According to this requirement one should take into account de jure argument nuanced by peer-disagreement corrections and ethic argument from toleration. Then I consider how the main possible solutions for the problem of religious diversity (i.e. exclusivism, inclusivism, pluralism, relativism) fit this new cumulative requirement. I conclude that relativism most easily agrees with the cumulative requirement, however, due to its destructive consequences and self-contradiction, it is most difficult to accept this position. I state that the most natural and reasonable positions is pluralism.

Keywords: epistemology of disagreement, de jure objection, de facto objection, toleration, religious diversity, exclusivism, inclusivism, relativism, pluralism.

Citation: Karpov K.V. “Epistemology of disagreement and tolerance with respect of religious diversity (pluralism)”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 5–17.

References

Baumgartner, Ch. Conflations and gaps. A response to Nicholas Wolterstorff’s ‘toleration, justice, and dignity’, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 15–19.

D'Costa, G. The impossibility of a pluralist view of religions, *Religious Studies*, 1996, vol. 32 (2), pp. 223–232.

D'Costa, G. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll; NY: Orbis. 187 p.

Greco, J. Svidetel'stvo i peredacha religioznogo znaniya [Testimony and the transmission of religious knowledge], per. s angl. K.V. Karpova, *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, vol. 53, no. 3, pp. 19–47. (in Russian)

Grube, D.-M. Concluding remarks – Reply to the respondents to 'Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity', in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 86–114.

Grube, D.-M. Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 47–55.

Hick, J. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press, 412 p.

Hick, J. *God has many names*. London, Macmillan Press, Ltd., 1982, 144 p.

Hick, J. The epistemological challenge of religious pluralism. *Faith and Philosophy*, 1997, vol. 14 (3), pp. 277–286.

Hick, J. The philosophy of world religions, *Scottish Journal of Theology*, 1984, vol. 37 (2), pp. 229–236.

King, N. Religious diversity and its challenges to religious belief. *Philosophy Compass*, 2008, vol. 3 (4), pp. 830–853.

Netland, H.A. Inclusivism and exclusivism, in: *Routledge companion to philosophy of religion*, 2nd ed. London; NY: Routledge, 2016. pp. 250–260.

Pittard, J. Religious Disagreement. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Available at: <http://www.iep.utm.edu/rel-disa/> (accessed – 27.05.2019).

Plantinga, A. V zashchitu religioznogo eksklyuzivizma (A defense of religious exclusivism), in: *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi*, Sos. Dzh. F. Sennet; per. s angl. K.V. Karpova; nauch. red. V.K. Shokhin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014, pp. 313–345. (in Russian)

Plantinga, A. *Warranted Christian belief*. NY; Oxford: Oxford University Press. xx, 508 p.

Rahner, K. Christianity and non-Christian religions, in: *Christianity and other religions: selected readings*, 2nd ed., NY: Oneworld Publications, 2001, pp. 19–38.

Runzo, J. God, commitment, and other faiths: pluralism vs. relativism. *Faith and Philosophy*, 5 (4), pp. 343–364.

Salamon, J. Atheism and agatheism in the global ethical discourse: reply to Millican and Thornhill-Miller, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015, vol. 7 (4), pp. 197–245.

Salamon, J. In defence of agatheism: clarifying a good-centered interpretation of religious pluralism. *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017, vol. 9 (3), pp. 115–138.

Wolterstorff, N. Toleration, justice, and dignity. Lecture on the occasion of the inauguration as professor of Dirk-Martin Grube, Free University of Amsterdam, September 24, 2015, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 5–14.