

Б И Б Л И О Т Е К А
С В Я Т О - Т И Х О Н О В С К О Г О
Г У М А Н И Т А Р Н О Г О У Н И В Е Р С И Т Е Т А

3

C. STEPHEN EVANS
AND R. ZACHARY MANIS

PHILOSOPHY OF RELIGION:
THINKING ABOUT FAITH

Second edition

DOWNERS GROVE,
ILLINOIS,
2009

Ч. СТИВЕН ЭВАНС,
Р. ЗАХАРИ МЭНИС

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: РАЗМЫШЛЕНИЕ О ВЕРЕ

Перевод с английского
Д. Ю. Кралечкина



Москва
Издательство ПСТГУ
2011

УДК 27-1
ББК 86.37
Э14

Издательский проект ПСТГУ
«Библейские и патрологические исследования»
Руководитель и главный редактор проекта *А. Р. Фокин*

При участии Института философии РАН

Редколлегия:

А. Р. Фокин, доцент кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ, старший научный сотрудник Института философии РАН
прот. Николай Емельянов, заместитель декана богословского факультета ПСТГУ по научной работе и общим вопросам
свящ. Константин Польсков, проректор ПСТГУ
П. Б. Михайлов, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ
иером. Димитрий (Першин), директор Центра библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи РПЦ
М. В. Москалев, попечитель проекта
Научный редактор издания *А. Р. Фокин*

Эванс, Ч. С.

Э14 **Философия религии: размышление о вере / Ч. Стивен Эванс, Р. Захари Мэнис; пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 232 с.**

ISBN 978-5-7429-0640-7

Книга известного современного американского христианского философа Ч. Стивена Эванса, профессора философии и гуманитарных наук Бэйлорского Университета (США), написанная в соавторстве с его учеником Захари Мэнисом, доцентом философии Юго-Западного баптистского Университета (США), представляет собой аналитически выверенное и одновременно доступное для широкого круга читателей введение в научную дисциплину, популярную в последние десятилетия в англо-американском мире, — философию религии, которая по существу совпадает с рациональной или философской теологией и христианской апологетикой. В книге представлены основные методы философского исследования базовых теистических верований, рассматриваются основные аргументы в пользу существования Бога, современные подходы к анализу проблемы религиозного опыта, откровения и чудес, зла и теодицеи, веры и знания, религии и науки.

УДК 27-1
ББК 86.37

ISBN 978-5-7429-0640-7

© С. Stephen Evans and R. Zachary Manis. Philosophy of Religion, 2009.
© Кралечкин Д. Ю., перевод на русский язык, 2011.
© Издание на русском языке, оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2011.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к русскому изданию	7
Предисловие ко второму американскому изданию.....	9
Новое введение в философскую теологию.....	11
Глава I. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ?	14
Философия религии и другие дисциплины.....	16
Философия религии и философия	17
Может ли размышление о религии быть нейтральным?	19
Фидеизм	20
Нейтрализм.....	24
Критический диалог.....	28
Глава II. ТЕИСТИЧЕСКИЙ БОГ: ПРОЕКТ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ	
Понятия Бога	33
Теистическое понятие Бога.....	34
Пример: Божественное предведение и человеческая свобода.....	39
Проблема религиозного языка.....	49
Естественная теология	53
Доказательства бытия Бога	55
Глава III. КЛАССИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА	
Онтологические доказательства	60
Космологические доказательства	66
Телеологические доказательства.....	76
Нравственные доказательства	87
Выводы: ценность теистического доказательства.....	97
Глава IV. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ	
Типы религиозного опыта.....	99
Две модели понимания опыта.....	103
Непосредственный и опосредованный опыт Бога.....	106
Является ли религиозный опыт правдивым?	110
Проверка утверждений, основанных на опыте.....	113
Глава V. ОСОБЫЕ ДЕЙСТВИЯ БОГА: ОТКРОВЕНИЯ И ЧУДЕСА	
Особые действия Бога	117
Теории откровения	119
Можно ли отстоять традиционный взгляд?.....	123
Что такое чудо?	126
Разумно ли верить в чудеса?.....	129
Может ли откровение обладать особым авторитетом?	136

Глава VI. РЕЛИГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ И НАУКА	
Современность и религиозная вера.....	139
Натурализм	141
Подрывают ли естественные науки религиозную веру?	143
Возражения со стороны социальных наук.....	147
Возможно ли религиозное использование современного атеизма?.....	155
Глава VII. ПРОБЛЕМА ЗЛА	158
Типы зла, версии проблемы и типы ответа	159
Логическая форма проблемы.....	161
Вероятностная форма проблемы	170
Ужасающее зло и проблема ада.....	175
Сокрытость Бога.....	183
Глава VII.I ВЕРА И РАЗУМ	187
Вера: субъективность в религиозных аргументах	190
Эвиденциалистская критика религиозной веры	192
Реформатская эпистемология.....	195
Место субъективности в формировании верований	200
Интерпретативные суждения и природа «суммарного довода».....	203
Может ли вера быть достоверной?.....	207
Вера и сомнение: может ли религиозная вера проверяться?	212
Что такое вера?	214
Может ли определенная религия быть истинной?	216
Литература	222
Указатель имен.....	224

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Нам очень приятно, что эта книга переведена на русский язык. Мы знаем, что Россия имеет долгую и богатую историю как центр христианской мысли и религии. Конечно, жители Соединенных Штатов Америки и Западной Европы гораздо лучше знакомы с христианской традицией в том виде, в каком она представлена Августином и другими латинскими мыслителями. Однако мы хорошо знаем и о богатой православной традиции и очень хотим чему-то научиться у тех, кто являются ее наследниками.

Как философы, мы надеемся, что философское осмысление религиозной веры может стать той сферой, где возможно плодотворное общение различных ветвей христианства. Мы как верующие христиане глубоко убеждены, что в современном мире христиане, не забывая о серьезных различиях, должны прежде всего стремиться подчеркнуть важность наших общих убеждений. Поэтому мы надеемся, что наша книга может способствовать диалогу между различными ветвями христианства посредством введения в философию религии (*philosophy of religion*) — той дисциплины, которая недавно появилась в англо-американском мире. Если это произойдет, мы будем считать нашу работу действительно плодотворной.

Как первое, так и второе издание этой книги были написаны с намерением провести честное и прямое исследование некоторых сложных интеллектуальных вопросов, которые сегодня связаны с религиозной верой. К ним относятся вопросы о соотношении веры и знания, об основании веры в Бога, о понимании Откровения и чудес, а также об отношении науки и религии. Мы также попытались рассмотреть вызов, бросаемый вере фактом существования в мире зла и страданий, и феномен множественности мировых религий. Мы по-прежнему верим, что честное осмысление подобных вопросов в конце концов покажет, что религиозная вера в общем и христианская вера в частности остается жизнеспособной в современном мире. Мы надеемся, что эта работа будет способствовать дальнейшим дискуссиям по этим

вопросам в России и будет полезна как Церкви, так и обществу в целом.

Мы выражаем глубокую благодарность всем, кто способствовал публикации нашей книги на русском языке, особенно профессору В. К. Шохину, заведующему сектором философии религии в Институте философии РАН, А. Р. Фокину, старшему научному сотруднику того же сектора и руководителю проекта библейско-патрологических исследований богословского факультета ПСТГУ, наконец, переводчику Д. Ю. Кралечкину.

Ч. Стивен Эванс и Р. Захари Мэнис

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ АМЕРИКАНСКОМУ ИЗДАНИЮ

Мне сложно поверить в то, что книга «Философия религии: размышление о вере» впервые появилась в 1982 г. Я очень благодарен за то радушие, с которым она была принята читателями, ведь оно позволило ей выдержать много переизданий — общее число печатных копий достигло 40 тысяч. Книгу хорошо приняли в Великобритании, она даже была переведена на другие языки. Как легко понять, философия религии не пребывала в спячке, после того как эта книга вышла в свет. Напротив, три прошедших десятилетия отмечены небывалым всплеском творческого мышления философов, изучающих религиозные вопросы. В связи с этим мне уже давно приходила в голову мысль, что книга нуждается в серьезном обновлении, однако другие исследовательские проекты не позволили мне выполнить эту необходимую работу. Наконец я пришел к мысли, что мне надо найти соавтора, с которым можно было бы разделить эту ношу. И я весьма благодарен Р. Захари Мэнису за то, что он принял мое приглашение поучаствовать в этом труде. Мэнис раньше был моим студентом, а его диссертация в Бэйлорском университете на соискание степени доктора философии отчасти строится на жесткой критике моих собственных трудов, поэтому я по личному опыту знаю, каким хорошим философом и превосходным писателем он является.

Читатели должны знать, что книга была полностью пересмотрена и значительно дополнена. Хотя, как мы надеемся, в ней были сохранены все качества, сделавшие столь ценным первое издание, каждая глава книги была переработана. Кроме того, было добавлено довольно много нового материала. Вот некоторые существенные дополнения: раздел, посвященный понятиям Бога, теперь включает обсуждение проблемы Божественного предведения и человеческой свободы. Раздел о доказательствах бытия Бога включает обсуждение аргумента о «тонкой настройке», взятого из космологии. Также теперь мы обращаем внимание на поступление новых объяснений религиозной веры из сферы когнитивной психологии. Главы, посвященные возражениям

против веры, теперь включают обсуждение прагматических возражений. Также включено новое обсуждение «эвиденциалистской критики» религиозной веры, а также тезиса «реформатских эпистемологов», гласящего, что религиозные верования могут быть «действительно базовыми» и потому не требующими какого-либо подтверждения. Мы добавили расширенное обсуждение отношения религии и нравственности, а также религии и науки. Дополнительное внимание было уделено натурализму и атеизму, значительно расширено обсуждение проблемы зла — теперь в книге отдельно рассмотрены логическая и вероятностная формы проблемы, здесь же читатель найдет новое обсуждение проблемы сокрытости Бога, ужасающих проявлений зла и проблемы ада.

При рассмотрении этих и других вопросов я в значительной мере опирался на работу Захари Мэниса, и, как я уверен, читатели сочтут это совершенно оправданным. Результатом стал плод настоящего сотрудничества: каждый из нас просмотрел и обработал материалы, вчерне набросанные другим. Мэнис и я уверены, что эта книга окажет значительную помощь студентам и вообще каждому человеку, серьезно интересующемуся философией религии.

Ч. Стивен Эванс

НОВОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФСКУЮ ТЕОЛОГИЮ

Представляемое второе издание книги Ч. Стивена Эванса, профессора философии и гуманитарных наук крупнейшего протестантского университета США (Бэйлорский баптистский университет), написанное в соавторстве с Р. Захари Мэнисом, доцентом философии Юго-Западного баптистского университета, несомненно будет востребовано российским читателем. Единственный ее недостаток лишь в ее названии, которое значительно корректнее звучало бы как «Философская теология: введение», ибо ее предметом является не многомерный феномен религии как таковой (который оправдал бы название «Философия религии»), но философская апология основных теистических верований. В данном случае авторы всецело отдают дань англо-американской аналитической философской традиции, которая под философией религии понимала и понимает второе, а не первое. Отчасти это является следствием своеобразной политкорректности: в быстро секуляризирующемся западном мире теистические верования удобнее отстаивать под видом «нейтральной» философии религии, нежели называть вещи своими именами, рискуя дистанцировать потенциально сочувствующего читателя, которого может «отпугнуть» существительное «теология» (даже с таким, казалось бы, «безопасным» прилагательным, как «философская»).

Философская теология — специфически англо-саксонское философское предприятие (первая монография под этим заглавием вышла из-под пера Р. Теннанта в 1928 г., и в настоящее время действуют специальные философско-теологические институты¹). Хотя нередко считается, что речь идет о простом синониме естественной теологии, но это не совсем так. Одно из различий между ними превосходно демонстрируется в настоящей книге, основная часть которой начинает

¹ Речь идет прежде всего о центре по истории философской теологии на факультете теологии и религиоведения Королевского колледжа в Лондоне (основан в 2003 г.), в комитет которого закономерно входят (вследствие междисциплинарности этого знания) философы, теологи и историки.

ся не с обоснования тех или иных положений рационального богопознания, но с обоснования самих обоснований и классификации самих типов теологических аргументов, исходя из их убедительности.

Однако и в рамках философской теологии книга Эванса и Мэниса отличается по своей аналитической стилистике от другого направления той же традиции — того, который современный живой классик А. Плантинга в свое время назвал эвиденциализмом (от англ. *evidence* — доказательство). Авторы избегают прямого доказывания теистических пропозиций, предпочитая сопоставление доводов *pro* и *contra*, взвешивание аргументов пропонента и оппонента, никогда, однако, не теряя в тонкой диалектической игре исходных презумпций и правомерно считая, что более убедительным будет вскрытие логических недостатков в утверждениях антитеистов, чем внеконтекстное «внедрение» в сознание читателя теистических истин. Такая стратегия представляется оптимальной для современной стадии христианской апологетики.

Будучи применением тонких философских технологий к возможностям естественной теологии (а именно данное применение и составляет «хлеб» философской теологии), работа Эванса и Мэниса представляется еще более востребованной в России, чем на их родине. Дело в том, что на уровне религиозного массового сознания любая рациональность, пусть и религиозная, считается у нас далеко не лучшим образом сочетаемой с благочестием и соответственно доверие ей — зоной очень немалого риска. Так, автору этих строк не раз доводилось слышать авторитетное, пастырское мнение, согласно которому естественная теология вряд ли нужна в принципе, если есть догматическое богословие, и эта логика порой имеет дальнейшее закономерное продолжение в предположении, что и догматическое богословие не сильно нужно, если есть патрология. За этой позицией стоит более глубинная убежденность — чаще подразумеваемая, но нередко и озвучиваемая — в том, что разуму, как таковому, естественно присуще заблуждение (будто разум человеческий не создан Богом), а потому наилучший способ обращения с ним — прочно держать его в «послушании». Следует, правда, отметить, что дореволюционное русское богословие, которое со времен «неопатристического синтеза» прочно принято пренебрежительно называть «схоластическим» или «школьным» и попирает как важнейшее проявление «западного пленения», относилось к естественной теологии (она называлась у нас «основным», «умозрительным» или «апологетическим богословием») со зна-

чительно большим вниманием и уважением. Об этом свидетельствуют соответствующие фундаментальные духовно-академические курсы В. Д. Кудрявцева-Платонова, Н. П. Рождественского, С. С. Глаголева, Д. А. Тихомирова, М. Альбова и многих других, в которых обсуждаемой проблематике уделялось заслуженное внимание, притом с учетом и позиций оппонентов, и истории вопроса в христианской апологетике, а также современных для той эпохи богословских достижений¹. В настоящее время, несмотря на немалое количество апологетических публикаций (весьма разнородных по качеству), системное изложение рационального богословия на уровне современности отсутствует, а рекомендуемый стандартный учебник в своих лучших разделах воспроизводит положения того же В. Д. Кудрявцева-Платонова², только значительно менее основательно (и без учета того, что читатель его живет уже не в XIX в.).

Поэтому переведенная книга, написанная, ко всему прочему, компактно и очень доступно, может быть рекомендована не только любому читателю, заинтересованному в работе современной «школы верующего разума», но и студентам всех кафедр теологии отечественных вузов. Она также будет полезна студентам духовных семинарий и академий, которые после ее прочтения убедятся, что границы православия на деле несколько шире, чем их обычно себе представляют.

В. К. Шохин

¹ С тем, что в дореволюционной России выходило по естественной теологии, можно отчасти ознакомиться по специальному библиографическому справочнику: *Светлов П.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы. Киев, 1907.

² В иных разделах, написанных не на тему, воспроизводит другую дисциплину — «обличительное богословие». См.: *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины: Основное богословие. М., 1999.

Глава I

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ?

Уже в силу своей природы религия необычайно значима для каждого думающего человека независимо от того, отвергает он в конечном счете ее обоснованность или нет, ведь она обращается к наиболее фундаментальным вопросам человеческого существования и предлагает на них свои ответы. Несмотря на появляющиеся время от времени заявления «светских» мыслителей, утверждающих, что человечество наконец оставило в прошлом эпоху религии и больше в ней не нуждается, для большинства людей по-прежнему жизненно важны такие, например, вопросы: «Существует ли Бог?», «Почему Бог не предотвращает страдания?» и «Что происходит с человеком в момент смерти?». Эти и другие вопросы, поставленные великими мировыми религиями, основаны на самых глубоких желаниях, надеждах и страхах людей. Соответственно религия была влиятельной силой в человеческой жизни и в человеческой истории, и есть все основания полагать, что не менее значимой силой она будет оставаться и в скольконибудь обозримом будущем.

Видимо, лучше всего предварительно определить философию религии как попытку строго и глубоко продумать фундаментальные вопросы, подобные только что упомянутым. Говоря, что философия религии концентрируется на таких *вопросах*, мы, разумеется, имеем в виду то, что *ответы*, предоставляемые различными религиями, также должны быть предметом внимания. Следовательно, философия религии является критическим размышлением о религиозных *верованиях*.

Для объяснения того, почему философия религии концентрируется на религиозных верованиях, следовало бы сказать несколько больше о философии и религии. Порой философию и религию рассматривают в качестве соперников, а отношения между ними не всегда были добросердечными. Некоторые причины такого взаимного недоверия станут ясными по ходу нашего изложения. Ответить на вопросы «Что такое философия?» и «Что такое религия?» чрезвычайно трудно. Эти сложнейшие формы человеческой деятельности могут определяться по-разному. Действительно, можно определить *философию* и *религию* так, что они станут соперниками, конкурирующими друг с другом и исключаящими друг друга. Верующие разных религий иногда отно-

сились к философам как к малопривлекательным критикам, стремящимся подорвать религиозную веру. Верующему философ может показаться надменным поклонником человеческого разума, отвергающим Божественную мудрость. И наоборот, философы порой относились к верующим как к невежественным защитникам суеверия и слепой покорности авторитету.

Хотя подобные конфликты, несомненно, случались, а напряжение между философией и религией сохраняется, было бы крупной ошибкой включать подобное противостояние в определения *философии* и *религии*. Конфликт не является неизбежным. Некоторые из крупнейших философов были верующими, а некоторые из наиболее серьезных вкладов в религиозную мысль поступили от философов — религиозных и нерелигиозных. Является ли религия разумной и должна ли она вообще пытаться быть разумной — пример вопросов, дать ответ на которые пытается философия религии. Такие исследования не следует сразу же догматически ограничивать нашими собственными определениями.

Религия является сложным и богатым феноменом человеческой жизни, и потому она изучается исследователями разных направлений — историками, психологами, социологами, антропологами и теологами, если перечислять только некоторые из них. Религия затрагивает человеческое существование во всей его целостности. Активный сторонник какой-то определенной религии обладает не только некими характерными верованиями, но также и характерными эмоциями, установками и видами опыта. Верующий обычно связан с другими верующими сообществом, которое может быть относительно свободным или в высшей степени упорядоченным. Обычно действия верующего отличаются от действий неверующего. Он участвует в культовых действиях и других религиозных мероприятиях. Он может пытаться следовать определенному набору правил или принципов на протяжении всей своей жизни или же принимать в качестве ролевого образца жизнь основателя своей религии.

Следовательно, религию никак нельзя свести к чисто интеллектуальному феномену. Она не является просто набором верований или догм. Тем не менее большинство религий включают в себя и особую совокупность верований. Религиозный человек не просто отличается иными чувствами, установками или даже действиями. Он мыслит *иначе* о себе и своем мире. Он отправляет культ как член сообщества, а само это сообщество частично определяется своими верованиями.

Естественно, «верование» как особый элемент, содержащийся в религии, привлекает внимание философа. Философия всегда понималась как поиск мудрости или знания. Философ — это тот, кто ищет истину; он желает знать, истинны ли религиозные верования, можно ли вообще узнать, являются ли они истинными или теми, которые можно считать истинными на разумных основаниях. При рассмотрении таких религиозных верований философ, конечно, должен не вырывать их из контекста, а изучать в единстве с другими элементами религиозной жизни. (Правда, философы не всегда следовали этому правилу.) Главным объектом философского интереса будут, однако, такие религиозные верования, как «Бог создал мир» и «людям предначертана вечная жизнь».

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И ДРУГИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Акцент на истине и разумности религиозного верования позволяет отличить философию религии от других академических дисциплин, изучающих религию. Хотя историк или социолог также могут изучать религиозные верования, им не так важна истинность или разумность подобных верований. Ложные верования могут быть столь же важными для историка или социолога, пытающегося нарисовать картину истории религии или описать место религии в обществе, как и истинные.

Различие между философом религии и теологом более сложное. Теология — это деятельность, осуществляемая *внутри* религии (по крайней мере теоретически). Следовательно, теолог рассматривает религиозные верования изнутри, то есть в качестве сторонника или представителя определенной религиозной традиции. Философией же религии как критическим размышлением о религиозных вопросах и верованиях могут заниматься как мыслители, которые сами вообще не являются религиозными, так и убежденные религиозные мыслители. (Затем мы вкратце рассмотрим вопрос, может ли и должно ли такое критическое размышление проводиться с нейтральной позиции.)

Это исходное различие между теологией и философией религии в таком виде, однако, не всегда удается провести, поскольку, в общем, существуют разные виды теологии. Указанное различие может в какой-то мере оказаться применимым к теологу той или иной современной религии. Например, христианская теология включает в себя перекрывающиеся области догматической теологии, библейской тео-

логии и систематической теологии. Теолог, занимающийся одним из этих видов теологии, в действительности может заниматься отчасти и философией религии, но последняя не является его главной целью. Существует также теология особого типа, называемая «естественной теологией» (иногда ее называют также «философской теологией»), в рамках которой теолог пытается сказать, что может быть известно о Боге или Божественных предметах независимо от принятия той или иной особой религии, утверждений об особом откровении и т. д. Естественная теология в этом смысле не может быть строго отделена от философии религии, поскольку значительная часть последней сводится к защите естественной теологии или к атаке на нее. И все же две эти дисциплины нетождественны, и это иллюстрируется тем фактом, что одним из вопросов философии религии является вопрос о том, действительно ли естественная теология жизненно важна для религии и может ли она быть успешно реализована. Философия религии как задача остается необходимой и в том случае, когда естественная теология отброшена.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИЯ

В дополнение к отличию философии религии от теологии, а также от эмпирических дисциплин, изучающих религию как нечто «фактическое» (история, психология, антропология и социология), важно отличить философию религии от религиозных философий. Для проведения этого различия следует сказать чуть больше о философии в целом.

Часто философы указывают, что вопрос «Что такое философия?» сам является частью философии. Философы не соглашаются друг с другом относительно того, что такое философия. Поэтому, вероятно, невозможно дать абсолютно нейтральное определение философии, такое определение, которое само не предполагает некоторых философских позиций.

Некоторые философы пытаются обойти явные содержательные разногласия в собственной среде, задав некий предположительно нейтральный метод ответа на философские вопросы. Этот метод может быть принят как общее основание, в терминах которого и следовало бы определять философию. К несчастью, однако, разногласий по поводу собственного метода философии немногим меньше, чем по поводу философских выводов. Рационалисты считают, что философия

должна ограничить себя методом дедуктивного доказательства, лингвистические философы предполагают, что философия должна сводиться к анализу языка, а феноменологи доказывают, что философия должна заниматься описанием «жизненного» опыта. Ни один из этих методов в действительности не представляется совершенно нейтральным, поскольку в своем разворачивании каждый из них неизменно предполагает особый взгляд на разум, язык или опыт.

Однако начало может быть положено тем, что мы уже утверждали и что, похоже, разделяется всеми философскими школами: философия является рациональным предприятием. Чем бы еще она ни была, философия — это рефлексивная деятельность, то есть философия — это вид размышления. Конечно, не каждый вид размышления приобретает статус философского. Никто не станет удостаивать титулом «философии» собственные размышления относительно того, какую зубную пасту использовать. Размышление, называемое нами философией, является необычайно серьезным видом размышления, направленным на особо серьезные виды проблем.

Некоторые виды вопросов, как представляется, задаются всеми людьми, достигшими определенного уровня рефлексии. Кто такой я? В каком мире я живу? Ради чего стоит жить? Эти основополагающие вопросы обладают универсальным значением, и они по своему существу приводят к глубочайшим и наиболее строгим размышлениям. Ответы на них, особенно в том случае, когда они жестко организованы и универсальны, называются отдельными философиями. А деятельность, направленная на серьезный анализ этих вопросов, называется философией.

Некоторые из организованных, систематических ответов на основные человеческие вопросы обладают несомненным религиозным оттенком. В некоторых случаях ответы берутся непосредственно из той или иной религиозной традиции. Другие же философии, как представляется, развивались в ответ на религию; они пытаются ответить на те же вопросы и удовлетворить те же нужды, так что их можно рассматривать в качестве соперниц религии. Философии двух этих типов могут с полным основанием называться религиозными. Следовательно, религиозная философия — это философское размышление, которое религиозно по своему источнику вдохновения или по своей направленности.

Религиозная философия в этом смысле нетождественна философии религии. Как форма рефлексии, философия всегда создает саму

себя и является критической. Философ не только строит систему мысли — он критически размышляет над подобными системами. Именно критическая и рефлексивная стороны философии в наибольшей мере обнаруживаются в философии религии. Последняя есть не столько религиозное размышление, сколько размышление о религии, которое может осуществляться как религиозными, так и нерелигиозными людьми.

МОЖЕТ ЛИ РАЗМЫШЛЕНИЕ О РЕЛИГИИ БЫТЬ НЕЙТРАЛЬНЫМ?

Мы отличили философию религии от теологии и религиозной философии, описав ее как рефлексивную деятельность, требующую определенной критической дистанции по отношению к своему предмету. В сравнении с теологией или религиозной философией философия религии кажется нацеленной на нейтральную позицию. Но действительно ли возможен подобный нейтралитет по отношению к религиозным темам? Некоторые религиозные мыслители отрицали подобную возможность, утверждая, например, что человек не может быть нейтральным по отношению к Богу. Они заявляют, что человек, который не подчиняется должным образом Богу, тем самым уже восстает против Него. *Кто не с нами, тот против нас* (ср.: Лк 11. 23).

Если поступать еще более радикально, можно поставить под вопрос и ту посылку, будто такой нейтралитет желателен. Разве не получится так, что нейтральная, незаинтересованная позиция в действительности будет исключать глубокое понимание того, в чем вообще суть религии?

Формулировка этих вопросов выводит нас напрямую к центральной проблеме философии религии и теологии, то есть к проблеме отношения веры к разуму. Взгляд на веру и разум в значительной мере определяет, будут ли рассматриваться философия и религия как заклятые враги, как мирные, но не зависящие друг от друга соседи или же как возможные союзницы? В главе VIII предпринята попытка разобраться с этим вопросом более подробно, однако по двум причинам необходимо сказать кое-что о нем уже в самом начале этой книги. Во-первых, некоторые верующие придерживались того взгляда на веру и разум, который предполагает, что рациональная рефлексия религии невозможна, бесполезна или даже вредна. То есть в действительности они ставили под вопрос саму уместность философии религии. Сле-

довательно, определенный анализ их позиции необходим, если мы на самом деле должны продемонстрировать рефлексивность и критичность. Во-вторых, было бы честнее попытаться прояснить позицию, с которой написана наша книга, и нам самим как авторам, и читателю. Какое именно размышление о религии развивается на этих страницах? Сначала мы подойдем к этому вопросу (возвращаясь к нему в главе VIII), дав набросок двух противоположных позиций — *фидеизма* и *нейтрализма*. Мы подвергнем критике и отвергнем эти позиции. Затем мы предложим некую альтернативу, которая, как можно надеяться, сохранит в себе сильные стороны этих исходных теорий и устранил их слабости. Этот конструктивный вариант мы назовем *критическим диалогом*.

ФИДЕИЗМ

Многие теологи заявляли, что люди религиозны по своей природе. Если они не поклоняются истинному Богу, значит, они поклоняются ложным богам — самим себе или же созданным им вещам. С этой точки зрения люди никогда не нейтральны в религиозном отношении; они всегда пребывают *либо* в благочестивом служении Богу, *либо* в бунте против Создателя. Благочестивый слуга действует так, как он должен был действовать, и исполняет свое предназначение, заданное Богом. Пребывающий в состоянии бунта, однако, всегда *идет против рожна* (ср.: Деян 26. 14). Все его действия отражают искажение и путаницу, царящие в его жизни.

Поэтому некоторые пришли к тому выводу, что мышление неверующего также искажено и спутано — либо во всех областях, либо по крайней мере в сфере существенных нравственных и религиозных истин. Хотя мышление бунтующих людей притворяется нейтральным, эта нейтральность на самом деле является иллюзией. Действительно, сама попытка людей думать о Боге «самостоятельно», независимо и автономно является доказательством их бунтующей природы. То есть подобная попытка со стороны людей представляет собой стремление поставить свою мысль и свой разум выше Бога.

Такой взгляд предполагает, что человеческие попытки размышлять об истине религиозных верований являются губительными. Неверующий, в силу того что он неверующий, не способен сначала постигнуть разумность религиозной веры, а затем уже стать верующим. Скорее, единственная надежда неверующего — это сначала *поверить*, а затем, возможно, прийти к пониманию разумности веры. Если Бог

в Своей милости откроет неверующему истину о Самом Себе и о неверующем, последний должен смиренно принять эту истину. Бог должен присоединить неверующего силой. Спутанное мышление неверующего можно выпрямить лишь тогда, когда его положение и жизнь изменятся при переходе от бунта к служению. Только возрожденный разум может узреть истину.

Этот взгляд предполагает, что невозможно прийти к истинным религиозным верованиям в результате рациональной рефлексии. Исходной точкой для любого правильного размышления о религии является подлинная вера, личная убежденность. Фидеизм утверждает, что вера является предварительным условием для любого правильного размышления о религии¹.

Фидеизм ставит критиков в неловкое положение, поскольку любая критика этого взгляда может быть отвергнута как акт неверующего. Следовательно, фидеизм становится неуязвимым для любых атак. Однако такое преимущество он приобретает по весьма высокой цене; фидеист не может пытаться победить своих критиков рациональной аргументацией или даже пытаться вступить в рациональный диалог с теми, кто не согласен с ним. Предпосылкой подобного диалога и аргументации является возможность общего основания, некоторого пун-

¹ Фидеизм в такой форме является главным образом позицией, встречающейся среди студентов и обычных верующих. Мы не предполагаем, что эта форма точно определяет взгляды какого-то определенного теолога или философа. Проницательный читатель, однако, обязательно заметит, что фидеизм как общая тенденция в определенном смысле схож с так называемым *пресуппозиционализмом* (пресуппозиционализм — направление в протестантской (реформатской) апологетике, отрицающее значимость естественной теологии и настаивающее на эксклюзивном приоритете Библии во всех областях знания. — *Примеч. ред.*) Так, взгляды, напоминающие фидеизм, можно обнаружить в работах Корнелиуса Ван Тила и Гордона Кларка, а также у Карла Барта, хотя последний относится совсем к иному теологическому направлению. Взгляды этих людей, однако, более сложны, разработанны и дифференцированы, чем взгляды любого простого фидеиста. Следует также отметить, что термин «фидеизм» по-разному используется в философии религии, причем в качестве фидеистских описывались самые разные позиции. Обсуждение того, с какими тезисами из работ некоторых философов, обычно называемых «фидеистами» (например, Кьеркегора), можно было бы согласиться, см. в кн.: *Evans S. C. Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. В этой работе автор проводит различие между тем, что он называет «иррациональным фидеизмом» (близким к фидеизму в том определении, которое дано в настоящей книге), и «ответственным фидеизмом», который защищается как вполне рациональная позиция.

кта согласия, о котором можно размышлять и к которому возможно отсылать. Но именно такое общее основание отрицается фидеистом.

Любопытным образом позиция фидеиста похожа на позицию некоторых ортодоксальных марксистов, которые отвергают критику марксизма, выдвигаемую немарксистскими экономистами, политологами и философами. Марксист утверждает, что все эти люди соглашаются с актуальной экономической ситуацией и что их критика поэтому является просто идеологической ширмой, которая скрывает их экономические интересы. Если марксист придерживается этой позиции универсально, в жесткой, априорной манере, он исключает любой действительный диалог между марксистами и немарксистами. Ортодоксальный марксист теряет преимущества критики, которая могла бы дать ему возможность усовершенствовать свои теории. Он замыкается в некоем «мире адептов» и тем самым теряет шанс показать немарксистам то, что марксизм и в самом деле предоставляет более эффективную модель для интерпретации политических и экономических событий. В долгосрочной перспективе его теории, определяемые партийной линией, не развиваются, и в конце концов они принимаются только теми, кому это представляется выгодным, и теми, кому неведомы альтернативы.

Аналогичным образом, фидеист также замыкается в «мире адептов» и примерно так же исключает возможность показать неверующему превосходство религиозного мировоззрения. Но фидеизм сталкивается с еще более серьезной проблемой: на что именно направить свою веру? Чему следует посвятить себя?

В самом деле, фидеист говорит: «Прими веру, и ты увидишь, что я говорю истину». Проблема в том, что *многие* люди говорят так, требуя посвятить себя самым разным вещам. От нас могут требовать присягнуть различным верованиям, книгам, церквям или папам. Религиозные секты, политические идеологии (вроде марксизма), психологические культы и нехристианские религии — все они выступают с соответствующими призывами.

Конечно, фидеист-христианин может ответить, что есть существенное различие между его приверженностями и таковыми всех остальных вер. Он придерживается *истинного* набора верований, *верных* предположений. Он может созерцать истину, потому что он пережил возрождение; он обладает свидетельством Духа. Конечно, его заверения могут быть верными, но как узнать, верны ли они на самом деле? Поборники других религий могут легко выступить с такими же заявлениями.

Похоже, что в плюралистической культуре практически невозможно *не* размышлять критически о том, чему именно следует довериться. И даже если возможно посвятить себя чему-то без критического размышления, уже само существование «ужаса Джонстауна»¹ показывает, что было бы безответственно не выносить критических суждений в ответ на требование принять определенные обязательства. Искреннему человеку, который на самом деле желает истины, фидеист не предлагает никакой помощи; он оказывается еще одним голосом в гуще современного религиозного столпотворения.

Возможно, ошибка фидеиста состоит в догматической переоценке неверия. Допустим на мгновение, что большинство людей (или вообще все) пребывают в состоянии бунта против Бога. Согласимся также с тем, что это состояние негативно влияет на их личность во всех ее проявлениях, включая способность суждения. Из этого следует только то, что людям в подобном положении может быть сложно верно мыслить о Боге. Их мышление может быть нарушено и ограничено как угодно, но из этого необязательно следует, что такое мышление является бесполезным. В конце концов, Бог остается Богом, Творцом и Он вполне может положить пределы даже тому заблуждению, в которое может впасть в своих мыслях Его бунтующее творение.

По крайней мере было бы неверно уже в самом начале принимать тот вывод, будто человеческое размышление о Боге является бесполезным. Вероятно, после многих изнурительных попыток можно прийти к этому заключению, но и тогда, как кажется, у человеческого мышления сохранится особая компетенция — а именно компетенция *признать свою собственную некомпетентность*. Подобный негативный результат мог бы в действительности стать значимым выводом, аналогичным мудрости Сократа, который превзошел своих современников, признавая то, что он не знает.

Но что сказать об упреке фидеиста, состоящем в том, что критическое размышление о религиозной вере является нечестивым или надменным, заносчивым возвышением человеческого разума над Богом? Представляется, что вопрос, являются ли надменными критические размышления о религиозных вопросах, зависит главным образом от двух факторов. Первый связан с тем, желает ли Бог, если Он дей-

¹ Имеются в виду произошедшие 18 ноября 1978 г. в Джонстауне (Гайана) массовые самоубийства более чем 900 членов религиозной секты «Храм народов», основанной Джеймсом Уорреном «Джимом» Джонсом в 1955 г. в Индианаполисе. — *Примеч. ред.*

твительно существует, того, чтобы люди размышляли о религиозной истине. Если бы Бог запретил людям критически размышлять о религиозных вопросах, тогда, возможно, поступать так было бы нечестиво, при условии что нам как-то стало бы известно об этом запрете. Но мы не видим достаточного основания считать, что Бог желает, чтобы люди подавляли свои критические способности. В конце концов, наша способность мыслить является Божественным даром, и, видимо, стоит предположить, что этот дар, как и иные дары, которыми Бог наделил нас, предназначен для того, чтобы мы им пользовались, причем пользовались надлежащим образом. И конечно, использовать разум надлежащим образом — это значит при столкновении со множеством конкурирующих претензий на истину размышлять о таких важных предметах, как религиозная вера.

Второй фактор, определяющий приемлемость критического размышления о религии, связан с тем, *как именно* осуществляется это размышление. Ясно, что можно думать о Боге (и вообще о чем угодно) заносчиво или надменно. Несомненно, многие современные размышления о Боге выглядят именно так. Но это как раз искушение, которому следует сопротивляться, а не необходимая черта критического размышления о религии. Человек, который искренне желает узнать, реален ли Бог; который готов признать свое ничтожество перед Богом, если Тот *действительно существует*; который признает погрешности и возможное искажение своего собственного мышления; который понимает, что достижение им полного и адекватного представления о Боге маловероятно; который допускает тот вариант, что его мышление, дабы стать успешным, должно получить поддержку со стороны Бога, и который, следовательно, не исключает возможность откровения, — такой человек едва ли будет думать о Боге нечестиво или надменно.

НЕЙТРАЛИЗМ

Противоположный по отношению к фидеисту полюс занимает философ, который настаивает на том, что наше размышление о религиозных вопросах должно быть беспредпосылочным. Нейтралисты, как мы будем их называть, считают, что наше критическое размышление способно приблизить нас к истине только в том случае, если оно абсолютно непредвзято и беспристрастно. Следовательно, чтобы правильно размышлять о религиозных вопросах, мы должны отложить

все наши убеждения — или по меньшей мере те, которые религиозно «нагружены», — и занять совершенно нейтральную позицию.

В самом деле, нейтралист заявляет, что быть разумным — это значит мыслить, не выдвигая никаких «рискованных» предположений. Этой позиции можно задать вопросы двух типов. Во-первых, если нейтралист прав, возможно ли мыслить разумно? Могут ли люди мыслить абсолютно нейтральным, незаинтересованным образом? И во-вторых, прав ли нейтралист? Требуется ли разум того, чтобы мы выбросили за борт все наши прошлые убеждения и принятые предпосылки?

Что касается первого вопроса, вполне очевидно, что человеческое мышление в значительной мере определено всевозможными нерациональными факторами. Наша мысль окрашена не только нашим предшествующим опытом, но также нашими эмоциями, воспитанием и образованием, идеями и установками наших друзей, нашим историческим положением и множеством иных моментов. Верно то, что благодаря рефлексии мы можем осознать некоторые из этих факторов и отменить или уменьшить их влияние. Однако представляется невероятным, чтобы человек мог когда-либо устранить их полностью. В самом деле, глупо и неразумно было бы считать, что это тебе действительно удалось, поскольку такая самодовольная позиция снизила бы шансы на открытие других нерациональных влияний. Следовательно, рекомендацию нейтралиста не следует принимать в качестве условия или гарантии рациональной мысли. Самое большее — она может быть идеалом, к которому следует приближаться.

Но если брать второй вопрос, можно ли вообще считать нейтрализм идеалом? Есть ли у нейтралиста основания настаивать на том, что рациональная мысль должна стремиться стать беспредпосылочной? Полное рассмотрение этого вопроса потребовало бы подробного обсуждения центральных проблем теории познания¹. Здесь подобное углубление в эпистемологию вряд ли возможно, однако нужно сказать кое-что об этих вопросах, пусть даже совсем бегло.

Старая и уважаемая философская традиция придерживалась того тезиса, что подлинное знание должно состоять из истин, которые познаны с абсолютной достоверностью. Этот взгляд мы будем называть «эпистемологическим фундаментализмом», используя этот термин в его «строгом» смысле, то есть как эквивалент того, что некоторые

¹ Хорошим введением в теорию познания является входящая в серию «The Contours of the Christian Philosophy» книга: *Wood W. J. Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*. Downers Grove, Ill; InterVarsity Press, 1998.

философы называют «классическим эпистемологическим фундаментализмом» из-за господства этого образа мысли в философии раннего Нового времени. (Кроме «строгого» фундаментализма существует и «слабый» фундаментализм, который утверждает, что определенная часть нашего знания выступает в качестве основы или фундамента для остального знания, однако не предполагает, что это фундаментальное знание познано с абсолютной достоверностью. Скорее, наше основополагающее знание рассматривается в качестве подверженного ошибкам, то есть допускающего поправки и пересмотр. Слабый фундаментализм совместим с подходом, принимаемым в данной книге.) Согласно строгому фундаментализму, чтобы знать нечто, необходимо располагать исчерпывающим обоснованием того, почему это истина. Но конечно, для выполнения этого требования необходимо также знать, что само это обоснование является правильным, то есть необходимо знать, что оно является истинным, а это требует наличия обоснования данного обоснования. Следовательно, цепочка может стать бесконечной, если только мы не придем к прямому или непосредственному знанию о некоторых вещах, которые поэтому можно назвать основными или основополагающими для знания. Если основополагающее знание на самом деле не познано, а просто принято на веру или в качестве предположения, тогда вся структура знания становится ненадежной. По этой причине строгий фундаментализм настаивает на том, что основополагающее знание должно быть достоверным. Любое предложение начать с неоправданных или недоказанных предположений, следуя, например, совету фидеиста, является опасным рецептом. Подойдет лишь то, что может быть признано абсолютно достоверной истиной совершенно объективным мыслителем.

Мы уже обсуждали, действительно ли возможно такое мышление. Теперь же мы спрашиваем, желательно ли оно вообще в качестве идеала. Возможно, один из способов подступиться к этому вопросу — посмотреть, насколько точно идеал строгого эпистемологического фундаментализма описывает работу людей, занятых в естественных науках. Большинство людей согласилось бы с тем, что в естественных науках ученые пытаются достичь знания рациональными методами. Тем не менее многие философы науки сегодня сомневаются в том, что ученые следуют идеалу строгого фундаментализма.

Очевидно, что ученые выдвигают некоторые предположения, которые остаются по крайней мере спорными, а их истинность не может быть досконально доказана. Они предполагают, что природа в своей

основе умопостигаема и упорядочена. Единообразие природных процессов и опыта также предполагается в качестве основы для создания обобщений. Тем не менее можно вполне правдоподобно заявить, что наука продвигается вперед только в том случае, если принимаются некоторые более специфичные суждения, а не только такие весьма общие предположения. Томас Кун в своей эпохальной работе «Структура научных революций» обратил внимание на то, что «нормальная наука» зависит от особой «парадигмы», то есть от базового набора предположений, которые воплощены в практиках научного сообщества¹. Кун убедительно доказывает, что усвоение подобной парадигмы не является вопросом всего лишь «ее проверки фактами», как хотелось бы доказать строгому фундаментализму, поскольку положения базовой парадигмы по крайней мере частично определяют то, что вообще считать фактом и как следует описывать факты. Кун, как некоторые его интерпретируют, доходит до крайнего и весьма спорного утверждения, заявляя, что усвоение парадигмы является нерациональным процессом, обусловленным социологическими факторами. Даже если не соглашаться с этим, работа Куна все же показывает, что наука, никоим образом не исключая усвоение положений, которые далеки от достоверности, в действительности зависит от подобных положений.

История философии также предлагает интересный способ проверки утверждений строгого фундаменталиста. Возможно, философом, который стремился как можно более точно выполнить эту программу, был Рене Декарт (1596–1650)². Декарт попытался осуществить идеал чистой объективности, методологически подвергая все свои верования сомнению. Предположив, что все данные опыта могли быть даны и в сновидении, к тому же возможно, что его постоянно обманывает злое существо превосходящей силы, Декарт отверг почти все свои предыдущие верования, посчитав их недостоверными. Осталась только достоверная истина его собственного существования, которая, как он утверждал, остается несомненной, пока он сам находится в сознании.

¹ *Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions / 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970* (русский перевод: *Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2009*).

² См.: *Descartes R. Meditations on First Philosophy / Transl. D. A. Cress. 3rd ed. Indianapolis: Hackett, 1993* (русский перевод: *Декарт Р. Размышления о первой философии // Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994*).

Посредством изящного обоснования «я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*) Декарт попытался доказать существование Бога, внешнего мира и своей собственной нематериальной души. Однако сегодня почти никто не считает доводы Декарта убедительными. Представляется, скорее, очевидным, что прав был философ-эмпирик XVIII столетия Дэвид Юм, когда заявил, что картезианское сомнение, если на самом деле дойти до него, было бы необратимым¹. Универсальное сомнение Декарта поэтому представляется не столько способом задать основание для знания, сколько прямой дорогой к ничем не ограниченному скептицизму.

КРИТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

Какой же вариант остается? Мы отвергли и фидеизм, и нейтраллизм: первый — потому что он исключает рациональную рефлексию, последний — потому что он предъявляет ей невозможные требования. Но в обеих этих позициях есть нечто верное. Из нашей критики нейтраллизма можно понять, что фидеист справедливо указывает на то, что наша мысль обусловлена базовыми предположениями и установками. И конечно, нейтралист берет верх над фидеистом, подчеркивая ценность честного, непредвзятого, критического осмысления наших приверженностей. Как же в таком случае совместить разум и приверженность?

Возможно, они могут быть объединены в счастливый, хотя порой и напряженный, союз, если снова продумать, что значит быть разумным. Вместо того чтобы считать разум беспредпосылочным мышлением, предположим, что мы будем рассматривать его как *желание проверять собственные приверженности*. Вероятно, фидеист прав в том, что невозможно начать, не имея никаких приверженностей и убеждений; возможно, это даже не является желательным. Но было бы ошибкой утверждать, что приверженности и предпосылки, даже фундаментальные, не доступны ни для критики, ни для изменений. Вероятно, нейтралист прав, когда советует нам стремиться рационально оценивать наши приверженности, критически и честно продумывать их в свете доказательств и аргументов. Но было бы ошибкой считать, что эта проверка может или должна проводиться с абсолютно нейтраль-

¹ См.: *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett, 1977. Sec. 2. P. 103 (русский перевод: Юм Д. Исследование о человеческом познании // Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. Гл. 12. С. 130).

ной позиции, то есть позиции человека без каких бы то ни было убеждений. Хотя любое верование в принципе может быть поставлено под сомнение, мы не можем сомневаться во всех наших верованиях, не подрывая при этом саму возможность превзойти сомнение.

Как вообще осуществить проверку собственных верований? Простые представления о каких-то фактических предметах можно подвергнуть прямой экспериментальной проверке. Более общие и содержательные научные теории могут проверяться только косвенно. В таком случае смотрят на теоретическую связность, предсказательную силу, способность прояснить то, что ранее было непонятным. Обычно теория должна проверяться в отношении со своими конкурентами. Научная теория, которая многое объясняет, будет приниматься, даже если она сталкивается с серьезными возражениями, пока не появится жизнеспособная альтернатива. Иногда решение относительно того, стоит ли по-прежнему принимать определенную теорию, требует отвержения или переистолкования того, что выглядит фактом; в других случаях более разумным представляется принять факт и отвергнуть или видоизменить теорию. Короче говоря, проверка теорий является сложным делом, требующим как рассудительности, так и честности, заботы об истине. При этом предполагается, что опыт не является бесконечно пластичным; одни теории подходят к фактам лучше, чем другие. Но изложить формальные правила проверки невозможно.

Проверка значительных религиозных верований представляется приблизительно таким же процессом, хотя в качестве подтверждения здесь могут использоваться опытные данные гораздо более широкого типа. Конечно, вероятнее всего, проверка религиозных верований будет еще более сложной, чем проверка научных теорий. Тому есть много причин, и одна из них как раз та, которая важна для фидеиста. Немногие люди, если они вообще есть, равнодушны к религиозным вопросам. Поскольку религия влияет на жизнь человека гораздо более непосредственным и личным образом, чем наука, можно ожидать, что достичь согласия по религиозным вопросам будет соответственно сложнее. Возможно, общее основание найти будет трудно, а рациональная дискуссия рано или поздно зайдет в тупик, когда обе стороны скажут: «Нам эти вещи представляются так, а не иначе».

Но хотя найти общее основание может быть сложно (или даже невозможно, как утверждает фидеист), нет причин его вообще не *искать*. Каждый человек является свободным индивидуумом и, несомненно, должен вынести окончательное суждение о том, как вещи «представ-

ляются» ему. Но в той мере, в какой индивидуум сделал усилие, чтобы включить в критический диалог других, он имеет право считать свои приверженности уже не просто предрассудками, а убеждениями, которые выдержали критическую проверку и потому являются разумными. В процессе критического диалога индивидуум пытается продумать альтернативы и определенные этими альтернативами возражения на его собственную точку зрения. В ходе подобного процесса отдельные позиции человека могут видоизменяться или даже отвергаться. То, что выживает, — это не просто предрассудок или склонность, но разумное убеждение, подчиненное постоянному желанию проверять то, что кажется сомнительным.

Конечно, нельзя гарантировать, что подобный процесс пройдет успешно. Ограниченные в своих возможностях, подверженные заблуждениям люди не могут обозреть все альтернативы или оценить рассматриваемые ими альтернативы абсолютно точно. Да и процесс рефлексии не может продолжаться бесконечно долго. Цель наших религиозных верований — в конечном счете направлять наши жизни; если человек потратит все свое время на критическую рефлексию собственных верований, никакого смысла в них не будет вовсе.

Мы полагаем, что философию религии лучше всего рассматривать в качестве процесса критического диалога. Очевидно, любой участник критического диалога вступает в него со своей собственной, уникальной точкой зрения. Это означает, что даже его критические размышления о собственной вере уже оформлены его установками, основными убеждениями и предыдущим опытом. Короче говоря, люди участвуют в диалоге как целостные личности, а не как вычислительные машины. Однако честный участник не уклоняется от осознания и оценки любого положения, вносимого им в общую дискуссию. Ни одно убеждение не может считаться «не подлежащим обсуждению». И хотя, вероятно, нельзя быть совершенно нейтральным, участники диалога могут быть честны с самими собой и с другими. Эта честность требует желания понять, действительно ли некоторые данные лучше всего интерпретируются и объясняются именно вашей теорией, а не конкурирующей.

Такой критический диалог рискован. Вероятно, каждый слышал историю о неком студенте, воспитанном в строгой религиозной семье, который потерял свою веру в результате критических выпадов, с которыми он столкнулся по прибытии в университет. Однако есть нечто нездоровое и даже нечестное в вере, которая избегает подобных выпадов. Можно ли действительно всем сердцем верить в Бога и в то же

самое время утверждать, что сохранение веры возможно лишь благодаря отказу от изучения свидетельств, якобы опровергающих твои верования? Такая «вера» подозрительно напоминает исподволь осознанную уверенность, что на самом деле Бога может и не быть, — уверенность, соединенную с желанием скрыть эту истину от самого себя. (Отметим, однако, что честное признание собственной неспособности надлежащим образом оценить данное свидетельство или доказательство не то же самое, что решение проигнорировать это свидетельство. Может случиться так, что необразованному человеку лучше будет отказаться от рассмотрения сложных абстрактных умозаключений, которые только смутили бы его и привели в замешательство.)

Подлинная и крепкая вера не будет уклоняться от проверки, поскольку она твердо знает, что выдержит испытание. Если человек по-настоящему верит, что Бог есть (или, что Он является иллюзией), он не будет бояться изучения альтернативных взглядов и выслушает вопросы и возражения, предъявляемые другими. Верующий может быть уверенным, что благодаря этой проверке его вера станет более глубокой и сильной. Более того, выслушивая своих оппонентов и занимаясь поиском общего основания, на котором можно продемонстрировать им превосходство своей веры, он может получить возможность превратить оппонентов в своих друзей и союзников. Вместо того чтобы грубо указывать тем, у кого иные взгляды, что они сначала должны принять его собственные предпосылки — что, видимо, не является возможным, даже если бы это и было желательным, поскольку верование обычно не подчиняется волевому контролю, — он пытается найти основание, на котором удобно находиться обеим сторонам. Этот процесс может оказаться сложным, а некоторые участники, без сомнения, сделают его невозможным. Верующему не стоит позволять оппонентам соблазнять его разреженным воздухом нейтрализма, в котором ни один человек не выдержит. Однако поиск общего основания — нужное дело.

В следующих главах мы посмотрим, как такой диалог осуществлялся в западной философии, касаясь определенного числа вопросов, в том числе следующих: 1) существуют ли некие убедительные доводы за или против Бога того типа, в которого верят христиане, иудеи и мусульмане; 2) как лучше всего анализировать религиозный опыт и что мы можем из него вывести; 3) может ли вообще человек найти оправдания для принятия какого-то другого человека, книги или вероисповедания в качестве авторитета; 4) возможны ли чудеса и при

каких условиях можно было бы верить, что они происходят; 5) можно ли найти какие-то серьезные возражения против религиозной веры в естественных или социальных науках; 6) действительно ли и в какой мере существование зла и страдания в мире может считаться аргументом против бытия Бога? Наконец, мы вернемся к вопросу, обсуждаемому в этой главе, — вопросу личной убежденности и интеллектуальной честности в мире религиозного плюрализма.

Очевидно, диалог в таком виде не является исчерпывающим и, конечно, не каждый потенциальный участник будет следовать ему. Рассматриваемые вопросы — это по большей части те, что рождаются из серьезного изучения христианской веры, хотя многие из них в той или иной форме известны и людям, придерживающимся иных религиозных традиций. Большинство примеров будет взято из христианства. Следовательно, эта книга, вероятно, будет представлять бóльший интерес для христиан или людей, серьезно интересующихся христианством, чем для сторонников других религий. Однако в целях введения в критический диалог о вере лучше сконцентрироваться на вере, которую лучше всего понимаешь. Для большинства людей на Западе такой верой является христианство. Мы, однако, надеемся, что эта книга, как введение в критический диалог, окажется ценной для людей любой веры, как и для тех, у кого нет веры в традиционном религиозном смысле этого термина.

Глава II

ТЕИСТИЧЕСКИЙ БОГ: ПРОЕКТ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Вера в Бога либо в тех или иных богов является центральным моментом абсолютного большинства мировых религий. Соответственно двумя ключевыми вопросами философии религии являются следующие: разумно ли верить в Бога и, если разумно, в какого Бога следует верить?

Понятия Бога

Хотя существует множество взглядов на Бога, которые в деталях различаются весьма серьезно, можно считать, что большинство из них распадается на относительно небольшое число типов. *Политеизм*, вера в то, что существует много личных богов, распространен среди племенных народностей и явно присутствует в греческой и северной мифологиях. *Генотеизм* также признает множество богов, однако генотеист ограничивается поклонением одному богу, считающемуся в каком-то смысле высшим по отношению к другим, или же просто потому, что этот бог является собственным божеством племени или народа верующего. *Монотеизм*, часто называемый просто «теизмом», утверждает, что существует только один Бог. Бог рассматривается как личное существо, превосходящее всех остальных своей силой, знанием и нравственным достоинством, Которое сотворило все существующие существа из ничего. *Пантеизм*, часто связываемый с некоторыми разновидностями индуизма и другими восточными религиями, но встречающийся в то же время и на Западе, утверждает, что в конечном счете не стоит думать о Боге как о личном существе или вообще как о существе того или иного рода. Подобные представления якобы слишком ограничивают Бога, который соответственно должен пониматься в тождестве с природой или вселенной как целым. *Панэнтеизм* говорит, что Бог не тождествен вселенной, а должен рассматриваться как включающий вселенную в Себя. Вселенная в определенном смысле является Богом, однако Бог больше вселенной.

Таковы главные взгляды на Бога, обнаруживаемые в религиях мира. Конечно, существует много интересных вариантов каждого из подобных взглядов, и некоторые из них даже получили отдельное на-

именование. Так, *дуализм* можно рассматривать как вариант политеизма: дуалист верит в множество, состоящее лишь из двух богов, которые противопоставлены друг другу. (Обычно один бог считается добрым, а другой — злым.) *Деизм* в одном из его смыслов может пониматься как вариант теизма. Деист верит в одного Бога, как и теист, однако он считает, что этот Бог в принципе не может вмешиваться в свое творение или же фактически не вмешивается в него. *Абсолютный монизм* может считаться вариантом пантеизма или панентеизма. Абсолютный монист утверждает, что Бог составляет абсолютное единство, которое каким-то образом проявляется как не совсем реальный мир видимой множественности.

Список взглядов на Бога включает также взгляды, которые отвергают веру в Бога. *Агностицизм* утверждает, что невозможно познать истину о Боге или что она фактически не познана и что поэтому стоит воздерживаться от суждений по данному вопросу. *Атеизм* идет дальше и открыто отрицает существование Бога. *Натурализм* — это мировоззрение, из которого выводится атеизм. Натуралист не верит ни в какую сверхъестественную реальность, существующую за пределами природы; он считает, что естественный порядок вещей существует просто сам по себе. (Позже мы еще будем говорить о натуралистическом мировоззрении.) Однако, хотя атеизм — это верование, поддерживаемое многими антирелигиозными людьми, иногда он поддерживается и верующими. Тхеравада, одна из версий буддизма, представляется вполне атеистической, а некоторые атеисты пытались развить гуманистическую «религию человека», которая не предполагала бы веру в того или иного Бога.

ТЕИСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ БОГА

Из всех различных взглядов на Бога *монотеизм* (далее для краткости называемый «теизмом») занимает особое место. Это доминирующий взгляд на Бога в трех крупнейших мировых религиях — в христианстве, иудаизме и исламе. Взгляды на Бога, приближающиеся к теизму, также обнаруживаются у значительного числа индуистов, а следы такого взгляда или подходы к нему можно найти в текстах некоторых из крупнейших философов Древней Греции, как и во многих иных религиях. Поэтому разумность теизма представляется вопросом, в полной мере заслуживающим рассмотрения. Прежде чем обратиться к нему, нам, однако, нужно немного больше сказать о том, что предполагается теистической концепцией Бога.

В иудео-христианской традиции сформировался достаточно устойчивый список характеристик, которые считаются существенными для Бога. Некоторые из атрибутов в этом списке важнее других, так что человек, отвергающий один или несколько из них, все же может считаться приверженцем теизма или некоторого варианта теизма. Однако существует устойчивое согласие относительно того, чем является Бог, если Он существует. Чем бы Он, вообще говоря, ни был, Бог понимается в качестве Существа, достойного поклонения, высшего предмета религиозной преданности. Это требование, видимо, сыграло ключевую роль в оформлении теистического понятия Бога.

Минимальное требование для существа, достойного абсолютной преданности и поклонения, состоит, видимо, в том, что оно должно быть более великим, чем все другие существа. Ни одно существо не превосходит Бога по силе, знанию или благодати. Однако теизм высказывает и более строгое утверждение, заявляя не только то, что Бог фактически более велик, чем любое иное существо, но и то, что не может случиться так, чтобы какое-то существо превзошло Бога. Сила, знание и благодать Бога поэтому рассматриваются не просто в качестве значительных и великих, но скорее в качестве максимальных. Бог *всемогущ*, Он обладает всей силой, которая вообще может быть у существа. Бог всеведущ, Он знает все, что вообще может знать существо. Бог нравственно совершенен, Его благодать невозможно превзойти.

Другой способ выражения величия Бога состоит в Его определении как бесконечного или безграничного. Эти термины, однако, следует понимать в строго определенном смысле. Говорить, что Бог бесконечен в Своей силе, не значит заявлять, что Он может сделать буквально все, что угодно. Например, часто утверждалось, что Бог не может создать квадратный круг или сделать так, чтобы $2+2=5$. Многие (но не все) теисты добавили бы к этому, что Он не может создать личность с нравственно свободной волей, которая была бы предопределена всегда выбирать нравственно правильные действия. Этот тезис обосновывается не тем, что Богу не хватает силы или какой-то способности, а тем, что подобные представления логически противоречивы и потому невозможны или даже бессмысленны. Сила Бога является силой осуществления того, что логически возможно. Кроме того, большинство теистов утверждают, что есть вещи, которые Бог не может сделать в силу самой Своей природы. Будучи нравственно совершенным, Он не может, например, осуществить акт бессмысленной жестокости. Божественное всемогущество должно, следовательно, пониматься как

способность сделать все, что логически возможно и что совместимо с существенными характеристиками Бога. Подобные ограничения могут быть наложены и на понятие всеведения.

Даже при этих ограничениях сила Бога все же остается бесконечной в том смысле, что она не ограничена ничем внешним Ему. Бог никак не ограничен каким-то иным бытием и никак не зависит от него. По этой причине Бога часто описывают как *необходимое* Существо. Бог не просто существует в силу некоего факта. Поскольку в Своем существовании Бог не зависит ни от чего иного и поскольку ничто не может угрожать Его существованию, Его небытие является действительно невозможным. С этой точки зрения тезис «Бог не существует», как предполагается, выражает некое невозможное положение дел, даже если он может казаться осмысленным. Другие утверждали, что необходимость Бога основана просто на Его силе и независимости. В действительности ничто не может угрожать существованию Бога, поэтому Его существование является «фактически необходимым», даже если Его небытие в широком логическом смысле возможно. Другой способ выразить ту же мысль — это сказать, что Бог *самодостаточен*, а это буквально значит, что Его существование не зависит ни от чего внешнего Ему Самому. Иногда для обозначения этой характеристики самодостаточности используется средневековый термин «самость» (*aseitas*).

Поскольку Бог является необходимым Существом, Он не просто «какое-то существо». Напротив, в традиционном теистическом описании Он является Существом в особом смысле, то есть Он не просто некое существо, наделенное особой природой. Бог — это не просто «само бытие», как утверждали некоторые философы; подобные описания всегда упускают из вида *личностный* характер Бога. Личностная природа Бога предполагается тем, что уже было сказано, поскольку только личностное существо может иметь силу, знание и нравственное совершенство. Иметь силу — значит быть способным делать какие-то вещи, действовать определенным образом. Чтобы знать нечто, существо должно быть разумным, то есть обладать интеллектом. Быть нравственно совершенным — значит быть совершенным в своих поступках, намерениях и мыслях. Хотя Бог, несомненно, превосходит во многих отношениях личности людей, а некоторые теисты настаивают на том, что Бог более чем личностен, ясно, что Бог не может быть менее чем личностным. (Неясно, однако, каким образом некое существо может быть более чем личностным.) Таким образом, этот момент мы

можем со всей осторожностью сформулировать следующим образом: из всех вещей, с которыми люди сталкиваются в сотворенном мире, Бог более всего похож на личность.

Поскольку Бог личностен, правильно понимать Его как *действующего*. Под первичным действием Бога обычно понимают творение. Бог является Творцом — и это означает не только и даже не столько то, что все, имеющее начало, получило начало от Бога, но то, что все существующее в тот или иной определенный момент существует по воле Бога и благодаря Его творческой, поддерживающей существование силе. Все существующее, что отличается от Бога, зависит в своем существовании от Него, и это отношение лучше всего выражается благодаря определению Бога как Творца, а остальных вещей — как творение. (Термин «тварь» — англ. *Creature* — часто используется для более точного обозначения тех частей творения, которые имеют сознание.)

Как Создатель Бог, следовательно, постоянно действует в Своем творении. (Отрицание этого тезиса является шагом в сторону деизма.) Отсюда не следует отрицание определенной автономии и целостности сотворенного порядка, однако такой тезис предполагает, что все происходящее происходит потому, что Бог желает этого или позволяет этому произойти. Бог присутствует повсюду в Своем творении в том смысле, что Он может реализовать некоторые события непосредственно и действительно вызывает их и что Он неким непосредственным образом знает все, что происходит, где бы оно ни происходило. Следовательно, ошибочно представлять Бога ограниченным определенным регионом пространства. Правильнее думать о Нем как о вездесущем, существующем везде в силу Своей деятельности и Своего знания. Теисты традиционно соглашались в том, что этот тезис влечет другой: Бог не имеет тела, Он есть Дух.

Так же как Бог не ограничен пространством, Он не ограничен — в том или ином смысле — и временем. Бог является *вечным Духом*. Существуют некоторые значимые различия в том, как теисты понимали вечность бытия Бога. Многие мыслили вечность как *безвременность*. Согласно этой точке зрения, Бог в самом Своем существовании никак не связан временным порядком — последовательностью «до и после», то есть Он вообще вне времени. Другие считали, что Божественная вечность означает, что Бог *постоянен*. Согласно этой точке зрения, Бог, как и мы, существует «во времени» — говоря на философском жаргоне, Он «темпорально локализован», — но, в отличие от нас, Его существование не имеет ни начала, ни конца. Короче говоря, Бог всег-

да существовал, и Он всегда будет существовать. (Отметим темпоральный оттенок этих фраз; если они верны, тогда Бог не существует вне времени.) Согласно такой позиции, Он не ограничен временем в том смысле, что (1) выполнение Его действий не занимает у Него никакого времени, (2) Его цели или планы не могут затуманиваться или искажаться с течением времени, и (3) Он никогда не желает изменить прошлое. Это расхождение во взглядах на природу вечности Бога не является недавним философским изобретением, ведь его история насчитывает много сотен лет. Однако в XX в. этот спор вышел на передний план в результате развития «теологий процесса», которые подчеркивают темпоральный аспект сознания Бога.

Расхождение во взглядах на вечность Бога также отражено в различающихся взглядах на то, в какой степени Бог не изменяется. Очевидно, совершенное Существо должно обладать определенной степенью постоянства; существо неустойчивого характера было бы недостойно поклонения. Но в классической традиции многие теисты — особенно те, что представляли Бога в качестве вечного в смысле вневременности, — считали, что Бог абсолютно неизменен или постоянен. С этой точки зрения изменение любого рода несовместимо с совершенством. Другие же — их позиция менее радикальна — считали, что Божественная неизменность указывает на характер Бога и Его цели. Они-то как раз никогда не меняются, хотя Сам Бог способен изменять Свои ответы и действия, ориентируясь на то, что именно происходит в настоящий момент в Его творении.

Так выглядит краткое описание теистического понятия Бога. Бог является вечным самодостаточным Духом, неизменным по крайней мере в Своем основном характере и Своих целях, Который существует по необходимости. Он является личностным Существом, Которое всемогуще, всеведуще и нравственно совершенно. Он есть Творец всех вещей, отличных от Него, Он присутствует в любом месте Своего творения, хотя и не имеет тела.

В последние годы философы провели большую работу, развивая и уточняя все эти понятия¹. Одна из центральных проблем, поставленных в этой дискуссии, формулируется так: все ли традиционные атрибуты могут приписываться Богу непротиворечивым образом?

¹Хорошее введение в актуальные дебаты по этим темам см. в книге: *Morris T. V. Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 1997. Более углубленное и технически сложное изложение см. в книге: *Swinburne R. The Coherence of Theism*. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Атеисты часто утверждают, что теизм может быть опровергнут, если взять некоторый атрибут Бога и доказать, что либо сам по себе, либо при его совмещении с иными атрибутами он приводит к абсурду, если следствия этого атрибута довести до их логического завершения. Если понятие Бога является внутренне противоречивым, тогда, видимо, ни одно существо не может быть осуществлением этого понятия, и в таком случае теизм ложен¹. Похожая стратегия используется для доказательства того, что некоторые Божественные атрибуты находятся в конфликте с другими базовыми теологическими учениями, — например учением о человеческой природе или учением об отношении Бога к людям. Объем данной книги не позволяет нам исследовать каждый из этих споров. Впрочем, в следующем разделе мы вкратце изучим один из них — спор, который недавно привлек много внимания, — чтобы составить представление о характере и значимости дискуссий подобного рода.

ПРИМЕР: БОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДВЕДЕНИЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

Аргументы, стремящиеся продемонстрировать некое внутреннее напряжение в учениях ортодоксального теизма, часто весьма интересны для размышляющих теистов, поскольку даже если такие аргументы не доказывают, как хотелось бы атеистам, что теизм является внутренне противоречивым, они могут помочь теистам разобраться со своими собственными теологическими убеждениями. Зачастую спор показывает потребность в некотором развитии или уточнении собственных взглядов. Предлагаются различные решения для определенной проблемы, и каждое из них имеет следствия для собственной более развернутой теологии (причем некоторые следствия желательны, тогда как другие — нет), так что следует провести точный «анализ затрат» при выборе того, какое следствие принять. Таков случай спора об отношении Божественного предведения к человеческой свободе.

Учение о Божественном всеведении, как обычно предполагается, подразумевает, что Бог обладает *предведением*, то есть знанием о будущих событиях. Немногие стали бы отрицать то, что Бог, конечно, обладает знанием *некоторых* будущих событий — Он, очевидно, знает (как мы надеемся!), что Солнце завтра встанет. Если говорить в бо-

¹ См., например, части 3–5 книги: *The Impossibility of God* / Ed. M. Martin and R. Monnier. Amherst; N. Y.: Prometheus, 2003.

лее общем виде, неоспоримо то, что знание Бога распространяется на любое будущее событие, которое причинно определено. Однако обсуждается, обладает ли Бог знанием свободных актов выбора, которые будут совершаться в будущем людьми (или другими свободными созданиями, если таковые существуют). Часто утверждается, что если бы Он обладал таким знанием, оно подрывало бы саму свободу подобных актов выбора. Следовательно, Божественное предведение и человеческая свобода несовместимы.

Почему думают, что свобода была бы подорвана тем, что Бог заранее знает о выборе, который кто-то совершит? Общий способ рассуждения в данном случае выглядит так: предположим, Бог знает сейчас, что Смит позвонит своей жене завтра в полдень. Свобода требует наличия *альтернативных возможностей*: должно быть более одного возможного действия, которое Смит может совершить, чтобы он действовал свободно. Следовательно, если Смит должен быть свободен в том, чтобы позвонить жене завтра в полдень, он должен иметь возможность *не* звонить жене в полдень. Но если Бог знает, что Смит позвонит жене, значит, если учесть то, что знание Бога является *непогрешимым*, реально есть только одно действие, которое Смит действительно может выполнить завтра в полдень, то есть позвонить жене. Поскольку на самом деле Смит не может *не* звонить, он не действует свободно, когда звонит. И то же самое относится к каждому предположительно свободному выбору, совершаемому кем угодно: если Бог предвидит его, значит он в конечном счете не был действительно свободным; скорее, он реализовался по необходимости.

Как выясняется, эта линия рассуждения имеет изъяны, хотя ошибка здесь достаточно сложна. Она заключается в представлении, будто знание Бога, что Смит позвонит жене завтра в полдень, предполагает, что необходимо, чтобы Смит позвонил (то есть невозможно, чтобы он не позвонил) в это время. Есть существенное различие между двумя следующими суждениями:

1. Необходимым образом, если Бог знает, что Смит позвонит, тогда Смит позвонит.
2. Если Бог знает, что Смит позвонит, тогда Смит необходимым образом позвонит.

Суждение 1 является истинным, поскольку истина является требованием, ограничивающим само понятие знания (невозможно, чтобы

некто *знал* нечто, что является ложным, — в противоположность простому верованию). Однако суждение 1 не достаточно сильно для проведения рассуждения; последнее требует суждения 2. Проблема суждения 2 состоит, однако, в том, что, если тщательно его обдумать, мы обнаружим, что нет достаточного основания для его принятия. Оно не следует из 1, и с первого взгляда представляется неправдоподобным, чтобы простое знание о некотором событии могло обусловить или как-то иначе с необходимостью вызвать осуществление некоторого события. Следовательно, это рассуждение, сколь бы убедительным оно ни выглядело поначалу, имеет недостатки.

К сожалению, спор на этом так легко не заканчивается. Выясняется, что имеется соответствующий аргумент в пользу несовместимости Божественного предведения и человеческой свободы, который, хотя он лишь немногим более сложен, опровергнуть гораздо труднее. Предположим, что Бог всю предшествующую вечность знал, что Смит позвонит жене завтра в полдень. Опять же свобода требует того, чтобы имелись альтернативные возможности. Следовательно, если Смит свободен в том, чтобы позвонить жене завтра в полдень, он должен иметь возможность *не* звонить жене в полдень. И снова обнаруживается, что на самом деле это не в его силах. Предположим, наступает такое завтра, когда Смит *не* звонит. Тогда одно из двух: либо тем самым Смит в этот момент фальсифицирует мнение о нем, которого Бог придерживался в течение всей предшествующей вечности, предполагая, что именно сделает Смит в данный момент, либо же Смит в этот момент изменяет прошлое в той его части, в которой Бог всегда имел о нем некоторое мнение (то есть Смит делает так, что Бог в течение всей предыдущей вечности всегда будет считать, что Смит *не* позвонит в это время). Однако оба эти варианта невозможны: предведение Бога непогрешимо — оно вообще не может оказаться ошибочным, поэтому, когда завтра Смит будет действовать, он не сможет сфальсифицировать мнение, которое Бог имел о нем в прошлом; и точно так же невозможно, чтобы Смит или кто бы то ни было еще мог изменить прошлое. Даже случайные события, *если они уже случились*, облакаются особой необходимостью, то есть нечто произошедшее в прошлом *теперь* представляется *необходимым*. Например, никто теперь не может изменить того факта, что Кеннеди был убит 22 ноября 1963 года, даже если (как можно предположить) кто-то мог в тот день сделать (или не сделать) нечто такое, что предотвратило бы это убийство. Ясно, что завтра утром Смит может сделать только одну вещь. И то же самое мож-

но сказать о любом предположительно свободном выборе, осуществляемом когда-либо кем-либо: если Бог предвидит этот акт выбора, значит, он в конечном счете не был действительно свободным; скорее он реализовался по необходимости¹.

Теперь мы можем обсудить, почему эта проблема столь важна для размышляющих теистов. С одной стороны, одним из базовых моментов ортодоксального теизма является представление о том, что Бог всеведущ, а всеведение, похоже, предполагает предведение. Но в равной мере существенным моментом ортодоксии является представление о том, что Бог справедлив и что Он считает людей ответственными за их поступки. Однако со стороны Бога наделять нас ответственностью было бы справедливо только в том случае, когда мы на самом деле отвечаем за наши действия. Но очевидно, что мы отвечаем только за те наши действия, которые мы осуществляем свободно. (Представим, что мы могли бы простить больному синдромом Туретта то, что он внезапно разразился потоком непристойностей, однако вряд ли мы стали бы прощать того, кто сделал то же самое просто потому, что все окружающие его раздражают.) Если Божественное предведение подрывает человеческую свободу, значит, отсюда следует, что Бог несправедлив, считая нас ответственными за наши действия. Таким образом, как представляется, тезис о предведении доказывает несовместимость двух существенных атрибутов Бога — Его всеведения и Его справедливости.

Споры такого рода были побудительным фактором важных исторических сдвигов в теологии, а также пересмотра некоторыми индивидуумами личных религиозных взглядов. Здесь многое поставлено на кон, поскольку разные предлагаемые решения имеют значительные последствия для более общей теологии, в которую они входят. Чтобы понять это, мы рассмотрим теперь некоторые из наиболее популярных ответов на проблему предведения и свободы. В целях экономии места мы ограничим наше обсуждение решениями Боэция, теологическим компатибилизмом, молинизмом и решением открытого теизма, хотя этот список не является исчерпывающим².

¹ См.: *Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action // The Philosophical Review*, 74 (1965). P. 27–46.

² Одно из наиболее важных из предложенных решений, которое мы опускаем здесь по причине его чрезвычайной технической сложности, принадлежит У. Оккаму. Заинтересованный читатель может, однако, обратиться к сборнику: *God, Foreknowledge, and Freedom / Ed. J. M. Fischer. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989*, в котором особого внимания заслуживает статья: *Plantinga A. On Ockham's Way Out*.

Один из популярных подходов к решению проблемы предведения и свободы состоит в обращении к Божественной вечности. Христианский философ VI в. Боэций был известным сторонником понимания Божественной вечности как безвременности. Применяя этот тезис к проблеме предведения, Боэций пришел к выводу, что, поскольку Бог находится «вне времени», Он, строго говоря, ничего не *предведает*. Напротив, каждый момент существующего творения *непосредственно* дан Богу. Следовательно, имеющиеся у Бога средства познания того, что мы сделаем в будущем, те же самые, что и для познания того, что мы делаем теперь, — Он просто *наблюдает* все это. Поскольку действие такого типа пассивно (наблюдать нечто не значит *реализовывать своим действием* то, что наблюдается), нет основания думать, что знание Богом того, что мы сделаем в будущие времена, делает эти действия необходимыми, причинно обусловленными или несвободными в каком-то ином отношении¹.

Сложность решения Боэция состоит, однако, в косвенных следствиях, которые оно, как представляется, влечет, если затрагивать вопрос Божественной суверенности². Чтобы это решение работало, необходимо, чтобы знание Богом тварных свободных актов выбора было пассивным. Но если это так, может показаться, что Божественное сотворение мира предполагало существенное ограничение суверенности Бога. До творения у Бога не было возможности определить Свой выбор способа сотворения мира знанием о том, что сделают свободные создания, которых Он может сотворить. Отметим, что, если Бог находится вне времени, тогда нет и собственно того момента времени, ранее которого Бог знает, что сделают создания; в действительности нет времени до творения. Однако знание Богом тварных свободных актов выбора все равно остается *логически вторичным* по отношению к Его творению: Он знает, что сделают создания, *поскольку* они делают это, а не наоборот. Следовательно, с точки зрения Боэция, знание Богом тварных актов выбора не могло определять Его собственный выбор способа сотворения мира. Вывод же в том, что Бог, создавая

¹ Аргумент Боэция содержится в книге «Утешение философией»; соответствующий раздел перепечатан: Philosophy of Religion: Selected Readings / Ed. W. L. Rowe, W. J. Wainwright. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. Современную защиту аргумента Боэция см. в работе: *Mawson T. J. Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 41.

² Приведенное далее возражение взято из текста: *McCann H. Divine Providence*, § 3. См.: Stanford Encyclopedia of Philosophy, веб-адрес: <http://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/#GodKnoFut>.

свободные создания, не мог гарантировать, что все пойдет правильно; у Него не было возможности *обеспечить* достижение Своих целей в творении. Наиболее ортодоксальные теисты, однако, сочли бы это следствие неприемлемым, посчитав его несовместимым с ортодоксальным учением о Божественной суверенности. Тогда представляется, что, даже если Бог на самом деле находится вне времени, какая-то часть Божественной природы должна действовать, чтобы благополучно примирить предведение с человеческой свободой.

Теологические компатибилисты — многие из них также считают, что Бог находится вне времени, — утверждают, что Бог знает будущее, *потому что Он желает его*: то есть Он желает *все*, что есть в нем, включая свободные акты выбора, которые совершит каждая отдельная личность¹. Согласно теологическим компатибилистам, все, происходящее в мире, происходит потому, что осуществляется Богом. Бог знает будущее исключительно потому, что Он просто-напросто знает события, которые собирается осуществить в будущем, причем Его намерения никогда не меняются. Тем не менее, как утверждают компатибилисты, люди все равно свободны. Они свободны, поскольку свобода совместима с Божественным предопределением (то есть с тем, что какие-то действия предопределены Богом). Аргументы компатибилистов в пользу данного тезиса выходят за пределы нашего обсуждения в этой книге, однако их главный пункт состоит в следующем: это решение предполагает отрицание *принципа альтернативных возможностей* — который гласит, что свобода требует, чтобы существо было способно поступить иначе, — и утверждение как раз того, что действующее лицо может быть нравственно свободным даже в том случае, когда есть только одно действие, которое может выполнить это лицо. Компатибилист обычно утверждает, что действие является свободным, если действующее лицо не принуждается и не склоняется к его осуществлению, то есть, скорее, выполняется действующим лицом по той причине, что оно *желает* его выполнить. Компатибилист говорит, что альтернативные возможности требуются только в том смысле, что должны быть другие действия, которые действующее лицо могло бы осуществить, *если бы* его желания были другими. Однако, если учитывать действительные желания данного действующего лица, имелось

¹ Теологический компатибилизм занимает видное место в истории ортодоксального христианства, поскольку в разных формах он поддерживался Августином, Лютером, Кальвином и Джонатаном Эдвардом, если называть лишь немногих.

только одно действие, выполнение которого было на самом деле возможно для этого действующего лица¹.

Вполне очевидно, что такой подход имеет значительные философские и теологические ответвления. Даже если отложить в сторону тот факт, что многие люди (которых называют инкомпатибилистами) считают принцип альтернативных возможностей интуитивно очевидным, то есть если отвлечься от того, что многие принимают его за выражение условия понимания свободы, решение теологического компатибилизма, видимо, сталкивается с серьезной проблемой при объяснении существования в мире зла. Некоторые компатибилисты пытаются провести различие между тем, что Бог «действительно причинно обуславливает», и тем, что Он «с готовностью позволяет», однако сложно понять, как это различие можно сохранить, если учитывать компатибилистские посылки². Компатибилистам приходится просто мириться со сложностями и сначала настаивать на том, что Бог является действительной причиной каждого события, а затем пытаться доказать, что действие личности в некоторых обстоятельствах может быть злым, тогда как Бог, побуждающий эту личность к совершению такого действия, остается благим. Это происходит всякий раз, когда Бог подталкивает эту личность к выполнению действия, поскольку понимает, что подобное действие индивидуума каким-то образом в большей степени послужит общему благу, тогда как индивидуум осуществляет свое действие из эгоистических или каких-то иных греховных мотивов. В конечном счете воля Бога направлена на осуществление лучшего из возможных миров, поэтому Его действия в высшей степени заслуживают одобрения, даже когда включают в себя принуждение какого-то человеческого существа к греху.

Однако этот взгляд, как представляется, сталкивается с серьезными проблемами, если объединить его с традиционным учением об аде, согласно которому некоторые люди отправляются в место вечных страданий, что никогда не приведет ни к какому большему благу *для этих лиц*. С позиции компатибилиста из этого следует, что Бог, похоже,

¹ Этот тезис иногда формулируется в терминах актов выбора действующего лица, а не его желаний. Тогда он заключается в том, что действующее лицо свободно всякий раз, когда истинно то, что, *если бы* оно выбрало иначе, оно бы и поступило иначе. Иногда это называют «гипотетическим смыслом способности поступить иначе».

² См.: Helm P. The Augustinian-Calvinist View // Divine Foreknowledge: Four Views / Ed. J. K. Beilby, P. R. Eddy. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2001.

жертвует некоторыми людьми, ради того чтобы осуществить лучший из возможных миров. Если это так, тогда Бог относится с любовью не ко всем людям, а скорее только к тем отдельным лицам, которым посчастливилось быть среди «избранных», то есть к избранным (вероятно, произвольно) для того, чтобы достичь спасения и в конечном счете обрести вечное общение с Богом на небесах. Те, кто буквально понимают библейское изречение: *Ибо так возлюбил Бог мир* (Ин 3. 16), сочтут это следствие компатибилизма слишком высокой теологической ценой, которую требуется заплатить. (К проблеме ада мы еще вернемся позже, в главе VI.)

Решение, которое может показаться более привлекательным, было развито Луисом Молиной в XVI в. Оно приписывает Богу *среднее знание*: знание того, что то или иное свободное создание, которое Бог мог бы сотворить, *свободно* сделало бы в том или ином возможном контексте обстоятельств, в который Бог мог бы поместить это создание. Согласно молинистскому решению, Бог обладал этим знанием до сотворения мира и использовал это знание, чтобы решить, как Он будет создавать мир, то есть какие создания Он сотворит и в какие обстоятельства Он поместит каждое из них. Бог выбрал ту комбинацию свободных созданий/обстоятельств, которая, как Он «видел», приведет к тому, что каждое создание будет *свободно* выбирать именно так, что окончательные цели Бога, преследуемые им в Его творении, будут реализованы. И вовсе не было необходимо (и никогда не будет необходимым), чтобы Бог *принуждал* каждого сделать что бы то ни было. В этом отношении Бог остается суверенным, в то же время предоставляя созданиям свободу в строгом (то есть инкомпатибилистском) смысле.

Строго говоря, молинистское решение является решением проблемы Божественной *суверенности* и человеческой свободы — оно объясняет, как Бог может предоставить созданиям свободу выбора, полностью сохраняя при этом контроль над миром, — однако из него сразу же выводится и решение проблемы предведения. Поскольку Бог «видел», как будет разворачиваться каждый возможный способ сотворения мира (или каждый «возможный мир», если говорить на философском языке), и поскольку Он полностью осведомлен о том, какой возможный мир Он действительно выбрал для сотворения, Он точно знает, как будет разворачиваться реальный мир, включая каждый будущий акт свободного выбора, который будет совершен каждым созданием. В отличие от решения Боэция, молинистское решение, если

оно успешно, примиряет Божественное предведение и человеческую свободу, не подрывая Божественную суверенность¹.

Первое возражение на молинистское решение, однако, нацеливается прямо на центральный пункт — учение о среднем знании. Критики утверждают, что среднее знание *невозможно* и что, следовательно, даже Бог не может обладать им, поскольку выражающие это знание суждения, которые Бог, как предполагается, знает, вообще не могли бы быть истинными. Эти аргументы достаточно сложны, однако основная мысль состоит в том, что до сотворения мира не существует ничего, что могло бы обосновать истинностное значение суждений о том, что именно свободные (но пока всего лишь возможные) создания *фактически* выберут свободно в различных, всего лишь возможных обстоятельствах. Точнее говоря, действие является свободным в инкомпатибилистском смысле тогда, когда это действие определяется *действующим лицом*. Но не может быть фактического знания о том, что сделает свободное создание в некоторой ситуации до того, как это создание действительно окажется в этой ситуации, осуществляя выбор. Следовательно, до сотворения мира Богу было нечего «видеть», не было ничего, что Он мог бы использовать для выработки Своего решения относительно того, как творить. Среднее знание, согласно критикам, является знанием фактов, которые не существуют, что означает, что такого знания не может быть даже у Бога².

Четвертое решение, которое не пользуется той поддержкой со стороны традиции, имеющейся у трех других, но которое при этом привлекло к себе немало внимания в современных дискуссиях, отстаивается открытыми теистами. Позиция открытого теизма просто отрицает то, что предведение Бога распространяется на будущие акты свободного выбора. Открытые теисты соглашаются с критиками среднего знания в том, что не может быть знания того, что всего лишь возможные (то есть еще-не-сотворенные) свободные создания сделают, и они распространяют этот тезис на существующие в настоящее время свободные создания: в настоящее время об их будущих актах выбора знать просто нечего. Свободные создания имеют свою (возможно, не-

¹ Великолепное введение в молинистское решение см. в статье: *Craig W. L. The Middle-Knowledge View // Divine Foreknowledge: Four Views / Ed. J. K. Beilby and P. R. Eddy. Downers Grove, III: InterVarsity Press, 2001.*

² Основные пункты критики теории среднего знания даны в эссе: *Adams R. M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams and M. M. Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.*

большую, но значимую) роль в сотворении: их акты выбора помогают оформить тот тип мира, чья история определяется постепенно. (Отсюда значение термина «открытый теизм»: краеугольным камнем этой позиции является мысль, что будущее, по крайней мере частично, открыто — в смысле еще-не-определенности.) Следовательно, открытые теисты настаивают на том, что Бог в самом деле всеведущ — Он знает все, что существо вообще способно знать, несмотря на отсутствие у Него знания о будущих свободных актах выбора Его созданий. Он, например, знает, что определенная личность, *вероятно*, сделает в любой данной ситуации, поскольку Он основывается на исчерпывающем знании истории и воспитания данной личности, ее актуальных желаний и верованиях, давно сформировавшемся характере и т. д. Однако о том, что *действительно сделает* свободное создание в некотором сценарии, который еще не стал известным, просто нечего знать, так что отсутствие у Бога такого знания ни в коем случае не умаляет Его всеведения¹.

Критики открытого теизма указывают, что он не только стоит в стороне от главной линии ортодоксии и противоречит традиции, но и рисует картину, в которой Бог идет на огромный риск, выбирая сотворение мира со свободными созданиями в нем. Если Бог не знает, что именно каждый из нас свободно решит сделать в тот или иной момент времени, тогда как Он может контролировать мир? Кажется, что Бог либо должен постоянно совершать некоторые экстренные действия, реагируя на наши выборы, — чтобы каким-то образом осуществлять Свои благие цели, высвобождая их из той путаницы, которую мы создали (и продолжаем постоянно создавать), либо Он должен просто позволить человеческой истории идти туда, куда мы ее направляем, и, следовательно, пойти на тот риск, что Его планы относительно творения в конечном счете будут попорчены. По мнению многих верующих, ни один из этих взглядов несовместим с учением о Божественной суверенности, которое является столь существенной частью ортодоксального христианства. Решение открытого теизма, по их мнению, в действительности вообще не примиряет Божественное предведение с человеческой свободой: оно просто отбрасывает первое и по ходу дела также подрывает Божественную суверенность.

¹ Грегори А. Бойд (Gregory A. Boyd) утверждает, что открытый теизм не только решает проблему предведения, но и является *библейской* позицией (см.: *Boyd G. A. The Open-Theism View // Divine Foreknowledge: Four Views / Ed. J. K. Beilby, P. R. Eddy. Downers Grove, III: InterVarsity Press, 2001*).

Пора подвести итоги. Мы видели, что не существует простого решения проблемы предведения и свободы, и выбор определенного решения имеет значительные последствия для нашей более общей теологической системы. Тем не менее нам не кажется, что в этой проблеме мы нашли доказательство того, что теизм является ложным или хотя бы логически противоречивым, как утверждают некоторые атеисты. За каждое решение приходится платить определенную цену — например, чтобы стать молинистом, надо принять учение о среднем знании, а чтобы стать открытым теистом, следует усвоить «рискованный» взгляд на творение, однако такая цена не идет ни в какое сравнение с одобрением явного логического противоречия, которое несомненно окажется иррациональным. Размышление о природе человеческой свободы и нравственной ответственности, возможно, потребует тщательного пересмотра, отбора и изменения других наших взглядов — особенно взглядов на такие учения, как учение о Божественном предведении, суверенности и творении. Однако нет явной причины, по которой следовало бы отбросить какое-либо из этих учений, не говоря уже о теизме вообще.

Итак, насколько мы поняли, по-прежнему представляется вполне разумным утверждать, что теизм логически непротиворечив. И если говорить в общем, хотя ясно, что многие понятия, используемые для описания Бога, должны быть тщательно определены и отточены, в процессе какого-нибудь из подобных обсуждений Божественных атрибутов никто убедительно не показал, что теизм, рассматриваемый в качестве целостной позиции, является противоречивым. Система верований, которая принималась миллионами людей в течение столетий, необязательно окажется истинной, однако было бы разумно сказать, что бремя доказательства ложится на того, кто утверждает, что такая система является самопротиворечивой. Не было никого, кто смог бы доказать, что теизм самопротиворечив.

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ЯЗЫКА

В XX в. верующим была предъявлена претензия нового типа. Эта новая претензия была направлена не против логической связности теистических понятий, а, что еще более радикально, против самой осмысленности веры в Бога. Возражение состоит в том, что предложения типа «Бог существует» или «Бог любит людей» в когнитивном отношении¹ лишены значения; у них отсутствует какой бы то ни было

¹То есть как выражения «знания». — *Примеч. пер.*

ясный смысл. Согласно сторонникам этого возражения, дело не в том, что у нас нет доказательства того, что Бог существует, но в том, что мы даже не знаем, что означает высказывание «Бог существует». Это так называемая проблема религиозного языка.

Утверждение, гласящее, что религиозные верования в когнитивном отношении лишены значения, впервые было высказано философами, называемыми «логическими позитивистами». Хотя логический позитивизм возник в Вене внутри одной группы философов, которые после Первой мировой войны сформировали «Венский кружок», английским читателям он стал известен в основном благодаря работе А. Дж. Айера «Язык, истина и логика», которая впервые была опубликована в 1936 г., а затем много раз переиздавалась.

Сердцем логического позитивизма и основанием для его атак на бессмысленность религиозной веры была верификационистская теория значения. Эта теория стала попыткой определить условия, при которых определенное высказывание может иметь значение. В соответствии с этой теорией существуют два типа высказываний, имеющих значение. Аналитические высказывания — это те, чья истинность или ложность определена значениями слов в этом высказывании. Согласно позитивистам, к числу таких высказываний относятся определения и истины математики и логики. Все неаналитические высказывания, обладающие значением (или осмысленные), являются *синтетическими*. Все синтетические высказывания должны быть эмпирически верифицируемыми, то есть проверяемыми тем, что доступно нашему чувственному восприятию.

С позитивистской точки зрения аналитические высказывания говорят только о самом языке и потому не дают нам никакой информации о внелингвистических реальностях. Чтобы предоставить информацию о реальности или о «положении вещей», высказывание должно быть синтетическим и, следовательно, эмпирически верифицируемым. Поскольку многие теологические высказывания стремятся предоставить информацию о Боге, Который, как предполагается, является чем-то большим лингвистической реальности, эти высказывания, чтобы иметь значение, должны быть эмпирически верифицируемыми. Позитивисты утверждали, что теологические утверждения не являются верифицируемыми и что такие высказывания соответственно в когнитивном отношении лишены значения.

Согласно Айеру, позитивистский подход исключает не только тезизм, но также и атеизм с агностицизмом; в конце концов, если выска-

зывание «Бог существует» не имеет значения, его нельзя ни утверждать, ни отрицать, ни даже предлагать в качестве возможности, чья реализация не является проверяемой¹. Однако в более широком смысле позитивизм, конечно, ведет к атеизму, если атеистом мы назовем того, кто заявляет, что неразумно верить в Бога или даже рассматривать веру как некую серьезную возможность.

Хотя логический позитивизм некоторое время был популярен в англо-американской философии, а некоторые из его характерных сюжетов продолжают (как мы увидим) возрождаться в иных формах, в своей исходной форме как философское движение он не сохранился. Против верификационистской теории значения было выдвинуто несколько мощных возражений.

Прежде всего неочевидно то, что верификационистская теория пройдет свой собственный тест на признание ее в качестве высказывания, имеющего значение. Эта теория определенно не представляется эмпирически верифицируемой, поэтому ее защитники должны принимать ее в качестве аналитического высказывания, то есть высказывания о значении слова «значение». Однако большинство людей не пользуются словом «значение» так, как хотели бы позитивисты, следовательно, как простое словарное определение эта теория, вероятно, является ложной. Единственный выход для позитивиста — предложить собственную теорию как реформу, то есть как новое соглашение относительного значения «значения». Однако почему теист должен принимать это новое предложение, если оно столь пагубно для веры?

Теория верификации сталкивается и с другими проблемами, которые могут оказаться еще более серьезными. Одна из главных — это прояснение самого понятия верификации. Позитивизм является формой эмпиризма, то есть философии, которая стремится обосновать любое знание опытом. Позитивист с подозрением относится ко всему, что нельзя непосредственно увидеть, пощупать, почувствовать и так далее. Следовательно, исходно верификация разрабатывалась позитивистами именно как *непосредственная* чувственная верификация.

Заявление, гласящее, что все имеющие значение синтетические суждения должны непосредственно верифицироваться, ведет, однако, к сложностям, поскольку многие сущности, постулируемые естественными науками, не являются непосредственно наблюдаемыми. Кварки и черные дыры — некоторые из современных примеров. Однако логи-

¹ См.: Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. N. Y.: Dover, 1946. P. 115–116.

ческие позитивисты не хотели, чтобы из их теории значения выводился тезис об отсутствии значения у научных высказываний о подобных сущностях. Для преодоления этой проблемы теория была ослаблена: было признано, что высказывание имеет значение и тогда, когда оно способно верифицироваться косвенно. Более того, позитивисты допустили, что верификация не обязана быть окончательной, поскольку истинность таких общих суждений, как научные законы, никогда не может быть доказана ни одним конечным набором наблюдений. Также они согласились с тем, что даже такая косвенная и неокончательная верификация должна быть возможной лишь в принципе. Но, как выяснилось, теория, ослабленная подобным образом, к величайшему сожалению ее защитников, допускает и то, что религиозные высказывания (как и вообще почти все высказывания) в когнитивном отношении могут иметь значение.

Были предприняты многочисленные попытки, направленные на ужесточение главного принципа и исключение религиозных высказываний, однако все эти более жесткие версии, как оказалось, исключают и научные высказывания. Никто в действительности не смог выстроить такую версию верификационистской теории, которая была бы достаточно либеральна, чтобы признать осмысленность научных суждений, и в то же время достаточно жесткой, чтобы исключить религиозные верования¹. Таким образом, хотя некоторые хорошо известные философы, например Кай Нильсен, по-прежнему утверждают, что религиозные верования в когнитивном отношении лишены значения, поскольку они эмпирически не верифицируемы, сложно понять, почему верующие должны обращать на такие обвинения сколько-нибудь серьезное внимание².

Учитывая, что никому не удалось доказать самопротиворечивость теизма или же его бессмысленность, теперь, как нам кажется, удобно перейти к рассмотрению разумности теизма. В конце концов, если мы найдем весомое основание считать теизм истинным, у нас также бу-

¹ Обсуждение многих попыток (и провалов) построения приемлемой версии теории верификации см.: *Hempel C. G. The Empiricist Criterion of Meaning // Logical Positivism / Ed. A. J. Ayer. Westport, Conn.: Greenword Press, 1978. P. 108–129.* Эта статья также печаталась под названием: *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning // Semantics and the Philosophy of Language / Ed. L. Linsky. Urbana: University of Illinois Press, 1952. P. 163–185.* См. также: *Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1967. P. 156–168.*

² См.: *Nielsen K. An Introduction to the Philosophy of Religion. New York: St. Martin's Press, 1982 (особенно P. 18–19 и Ch. 6).*

дет основание думать, что он является логически непротиворечивым и что его утверждения обладают значением. Какие же основания у нас могут быть для веры в то, что Бог теизма существует?

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

Как мы уже указывали, теизма придерживаются в равной степени христианство, иудаизм и ислам. Отношение между теизмом и некоторой определенной религией, например христианством, выглядит так: если христианство истинно, то и теизм истинен. Обратное неверно, то есть истинность христианства не следует из истинности теизма, однако, если теизм истинен, христианство *может* быть истинным, и можно даже заявить, что вероятность истинности христианства при этом возрастает. По крайней мере, если теизм истинен, устраняется одно из оснований считать, что христианство ложно.

Философы интересовались разумностью такой религии, как христианство, и потому часто сначала они пытались определить истину теизма. Идея, видимо, заключается в том, что сперва следует установить истинность теизма, а потом переходить к выяснению того, какая именно теистическая религия верна, если таковая вообще найдется. Сначала нужно определить, существует ли Бог, а затем переходить к тому вопросу, открыл ли Бог Себя через особые события и через особых людей. Эту попытку определить истину теизма, не принимая точку зрения некой определенной религии, мы будем называть *естественной теологией* (она известна как *философская теология*). Естественный теолог пытается понять, что можно знать о Боге независимо от какого-либо особого религиозного авторитета. Потенциальная ценность естественной теологии для религиозной апологетики очевидна, поскольку будет намного легче доказывать, что некий индивидуум или книга являются откровением Бога, если предварительно уже известно (или установлено с определенной вероятностью), что Бог существует.

Хотя путь естественной теологии представляется достойным следования, вовсе не очевидно, что он является лучшим путем для получения знаний о Боге, и уж конечно он не может считаться единственным. Обычно верующие приходят к вере в Бога, когда они уже поверили или только начинают верить в христианство или в какую-то иную теистическую религию. (В дальнейшем изложении за пример теистической религии мы будем принимать христианство. Не слишком изящное выражение «или какая-то иная теистическая религия» будет

опускаться, однако оно подразумевается.) Они могут прийти к вере в Бога, принимая Иисуса как Того, Кто открывает нам Бога. Нет необходимости сначала уверовать в Бога, а затем уже становиться христианином. Оба события могут случиться одновременно, и в логическом отношении основания думать, что теизм истинен, могут оказаться также и основаниями считать христианство истинным.

Следовательно, неочевидно то, что успех естественной теологии имеет решающее значение для религиозной веры. Многие христианские теологи, особенно протестанты, на самом деле относились к естественной теологии враждебно. Такая враждебность иногда проистекает из фидеизма определенного толка, описанного в главе I, так что фидеизм и отвержение естественной теологии зачастую смешиваются друг с другом. Однако верующий может отвергать естественную теологию, не будучи фидеистом. Для уклонения от фидеизма верующему необходимо лишь согласиться с приемлемостью критического обдумывания собственных верований при помощи их анализа в свете всех имеющихся данных и посредством сравнения их с альтернативными взглядами. При этом не требуется отделять «ядро» верований (то есть теизм) от всей совокупности религиозных верований (например, христианства), трактуя при этом ядро верований изолированно и/или игнорируя отличительные верования собственной религии.

На самом деле провести различие между естественной теологией и теологией откровения не так легко, как можно было бы подумать. Верующий, отвергающий естественную теологию, обычно заявляет, что он знает о Боге, поскольку он имеет опыт познания Бога или же поскольку Бог Сам открыл ему Себя — либо непосредственно, либо через особых людей, через особые события и/или писания, часто сопровождаемые чудесами или особыми знаками. Однако вполне возможно рассматривать подобный опыт или откровения, если они случаются, в качестве *свидетельства* существования Бога. И в самом деле, многие естественные теологи выдвинули умозаключения, доказывающие существование Бога из чудес или религиозного опыта. В принципе подобные умозаключения могут развиваться без предположения истинности той или иной частной религии или религиозного авторитета, поэтому по определению они могут рассматриваться в качестве элементов естественной теологии. Если это рассуждение верно, оно, видимо, предполагает, что понятие естественной теологии не такое уж ясное и что невозможно провести строгую границу между естественной теологией и другими видами теологии.

Независимо от того, насколько этот тезис верен, все же, видимо, можно провести важное исходное различие между верой в Бога на основе аргументации, которая в качестве своего отправного пункта принимает общие качества природы или человеческого опыта, и верой в Бога на основе в высшей степени особых форм опыта или событий. Хотя доказательства последнего типа могут формулироваться в виде аргументов, большая часть естественных теологов работала с аргументами первого типа. Между ними есть и еще более значительное различие. Естественные теологи, начинающие с общих свойств природы, обычно стремятся достичь только того подмножества религиозных верований, которое называется теизмом. Человек же, который верит в Бога на основе исторического откровения, сопровождаемого чудесами, с гораздо большей вероятностью примет теизм просто как часть более обширной системы верований.

В любом случае в оставшейся части этой главы и в следующей главе мы будем изучать естественную теологию в традиционном смысле доказательств бытия Бога, которые апеллируют к общим свойствам человеческого опыта. Затем, в главе IV, мы рассмотрим разные формы религиозного опыта и другие предлагаемые нам «частные» способы получения знаний о Боге.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Один из способов задать проект естественной теологии отправлялся от вопроса о том, может ли бытие Бога быть *доказано*. Многие философы разработали умозаключения, которые претендуют на роль подобных доказательств, а многие другие попытались найти огрехи в таких умозаключениях.

Прежде чем попробовать объяснить некоторые из этих умозаключений и оценить их доказательную успешность, необходимо сказать кое-что об умозаключениях вообще и о том, в каком случае они могут считаться успешными. Философы обычно представляют некоторое умозаключение как набор утверждений или положений (посылок), которые показывают, что некоторое другое утверждение (называемое заключением или следствием) является истинным, или же задают вероятность того, что это заключение истинно. Умозаключения могут быть либо дедуктивными, либо индуктивными. Хорошее дедуктивное умозаключение — то, в котором посылки *влекут* заключение: это отношение существует тогда, когда невозможно, чтобы заключение было

ложным, *если* все посылки истинны. Хорошее индуктивное умозаключение таково, что в нем посылки делают истинность заключения *вероятной*. Чем более вероятно то, что заключение при условии истинности посылок истинно, тем сильнее индуктивное умозаключение. Большинство умозаключений, выдвинутых философами для доказательства бытия Бога, были дедуктивными, хотя некоторые серьезные современные философы предложили и индуктивные умозаключения.

Важно понять, что существует по крайней мере три различных способа оценки значения частного дедуктивного умозаключения. Эти три способа определяют для нас три вопроса, которые можно задать по поводу определенного умозаключения: является ли оно правильным? Является ли оно действительным? Работает ли умозаключение в качестве успешного *доказательства*? Далее мы дадим оценку каждому из этих критериев.

Правильность — это термин, используемый логиками при оценке формальной структуры определенного умозаключения. Умозаключение является правильным, когда заключение должно быть истинным, если истинны посылки. Другими словами, оно правильно только в том случае, если его посылки *влекут* заключение. Приведем пример правильного умозаключения:

1. Все люди из штата Джорджия всегда говорят с южным акцентом.
2. Ч. Стивен Эванс из Джорджии.
3. Следовательно, Ч. Стивен Эванс всегда говорит с южным акцентом.

Хотя это умозаключение правильно, заключение является ложным, поскольку Ч. Стивен Эванс редко говорит с южным акцентом. Умозаключение правильно, поскольку его заключение было бы истинным, если бы посылки были истинными. Но в данном случае посылка 1 является ложной.

Умозаключение является *действительным*, если оно правильно и если все его посылки истинны. Если умозаключение действительно, то его заключение истинно. Как можно предположить, те, кто полагают доказать бытие Бога, захотят получить как минимум действительные умозаключения. Однако ясно, что логических критериев правильности и действительности недостаточно для характеристики успешного доказательства бытия Бога. Действительное умозаключение

может провалиться в роли успешного доказательства по крайней мере по двум тесно связанным причинам¹. Во-первых, может быть так, что некое умозаключение будет на самом деле действительным, однако никто не знает, что оно действительно. Такое может случиться, например, в том случае, когда умозаключение содержит посылку, истинностное значение которой неизвестно. Рассмотрим следующий пример:

1. Ближайшая, но пока еще не открытая планета имеет на своей орбите две луны.
2. Следовательно, на орбите ближайшей, но пока еще не открытой планеты более одной луны.

Очевидно, что это умозаключение является правильным. И *возможно*, что посылка окажется истинной. Если она *является* истинной, тогда умозаключение по определению является действительным (то есть правильным с истинными посылками). Тем не менее никто не сочтет такое умозаключение хоть сколько-нибудь убедительным — по той очевидной причине, что никто не в состоянии *знать*, является ли первая посылка истинной. (В структуру посылки заложено то, что рассматриваемая планета в настоящее время неизвестна.) Подобным образом, действительное умозаключение относительно бытия Бога будет значимым только в том случае, если известно, что все его посылки являются — или по крайней мере *могут быть* — истинными.

Это приводит нас ко второй причине, по которой действительное умозаключение может потерпеть неудачу. Рассмотрим такой пример:

1. Существуют люди.
2. Либо людей нет, либо Бог существует.
3. Следовательно, Бог существует².

Это умозаключение является логически правильным. Умозаключение формы:

¹ Нижеследующим разделом, особенно в том виде, в каком он был представлен в первом издании, мы обязаны работе: *Mavrodes G. Belief in God*. N. Y.: Random House, 1970. P. 17–48.

² Взято из: *Quinn P. L. Divine Command Theory // Blackwell Guide to Ethical Theory* / Ed. H. LaFollette. Malden, Mass.: Blackwell, 2000. P. 66.

1. Либо p , либо q .
2. Неверно, что p .
3. Следовательно, q —

является правильным, а данное умозаключение может быть сведено к такой форме. Более того, это умозаключение *может* даже быть действительным — и оно наверняка действительно, если Бог существует, — и *некоторые* люди могут даже *знать*, что оно действительно (любой, кто знает, что Бог существует, может знать, что это умозаключение является действительным). Тем не менее это умозаключение никого не *убедит*. Не так уж просто точно определить, что неверно в этом умозаключении, однако интуитивно проблема очевидна: принять вторую посылку могли бы только те люди, которые уже принимают заключение данного умозаключения¹. Однако, чтобы посылки были *убедительными*, должно быть известно, что они истинны на основании, *не зависящем* от заключения. Только таким образом умозаключение может вообще кого-то переубедить или повысить уровень убежденности у того, у кого уже было сложившееся мнение; только таким образом оно может быть *рационально убедительным* и работать в качестве успешного доказательства. Из этого примера можно извлечь два урока: во-первых, умозаключение не сможет стать убедительным доказательством, если оно будет использовать посылки, которые столь же (или более) спорны, что и его заключение. Во-вторых, умозаключение не сможет быть убедительным доказательством, если посылки, пусть они и известны *некоторым* людям, не известны аудитории, на которую нацелено умозаключение, то есть индивидуумам, которым оно представляется и которых оно должно убедить.

Итак, мы поняли: будет ли данное умозаключение успешным доказательством, зависит не только от того, является ли оно логически действительным, но и от того, известно ли это умозаключение в качестве действительного, кому оно известно в таком качестве и на каком основании. Для кого умозаключение должно быть рационально убедительным, если оно должно стать успешным доказательством? Умозаключение, рационально убедительное даже для одного человека,

¹ Комментируя это умозаключение, Квинн предполагает, что неправильно в нем то, что «вторая посылка не может иметь большую степень когнитивной обоснованности, которая была бы независимой от данного умозаключения, а в таком случае последнее не может, в противоположность успешному доказательству, передавать когнитивную обоснованность от посылок к заключению» (Ibid.).

вероятно, для этого человека окажется значимым. Если это определение доказательства принимается, тогда представляется возможным утверждать, что бытие Бога и в самом деле может быть доказано, причины чего обнаружатся в главе III.

Однако многие философы были бы недовольны подобным определением доказательства. Их беспокоит та мысль, что индивидуумы часто ошибаются в своих верованиях. Если кто-то заявил, что считает некоторое умозаключение, доказывающее существование Бога, рационально убедительным, но никто другой не счел это умозаключение рационально убедительным, весьма вероятно, что данный индивидуум ошибся. Такие философы стремятся заявить, что настоящее доказательство должно быть рационально убедительным для каждого или по крайней мере для всех людей в здравом рассудке, которым представится возможность изучить это умозаключение. Если мы определим доказательство бытия Бога как умозаключение, которое является рационально убедительным для всех людей в здравом рассудке, тогда, как мы вскоре увидим, нельзя будет предоставить ни одного доказательства бытия Бога.

Этот вывод, однако, для любого, кто отверг позицию нейтрализма, не является ни печальным, ни возмутительным. Даже если умозаключения проваливаются в качестве доказательств, они могут быть успешными в другом смысле и иметь другие функции. Более того, заявлять, будто, для того чтобы нечто знать, необходимо быть способным доказать это (во втором смысле «доказательства»), значит неявно поддерживать нейтрализм, поскольку и в самом деле мы в таком случае должны занять совершенно незаинтересованную позицию, принимая только те истины, которые будут приняты всеми людьми в здравом рассудке. Не представляется вероятным (по причинам, приведенным в главе I), чтобы можно было подобным образом узнать или доказать сколько-нибудь интересные религиозные утверждения. Следовательно, неудача в построении доказательства бытия Бога не означает с необходимостью того, что ни у кого нет оправданных верований о Боге. Также не может она указывать обязательно на то, что никто не приходит к таким верованиям через рационально убедительные умозаключения. Мы рассмотрим подобную возможность в главе III, когда обратимся к некоторым конкретным умозаключениям.

Глава III

КЛАССИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Было предложено много различных доказательств бытия Бога. Большинство из них охватывается относительно небольшим числом групп или семейств. Мы рассмотрим четыре наиболее важных класса этих доказательств — онтологический, космологический, телеологический и нравственный.

Важно признать, что не существует некоего космологического или телеологического доказательства *как такового*, хотя некоторые философы ошибочно утверждали, что подобное доказательство существует. Можно предложить много разных версий каждого из доказательств, и некоторые из них, хотя и относятся к одной и той же категории, весьма существенно отличаются друг от друга. Уже по этой причине следует осторожно относиться к заявлениям, будто дано окончательное опровержение доказательств какого-то определенного типа. Было бы трудно показать, что определенное возражение применимо ко всем формам определенного доказательства, и еще труднее показать, что никем не была изобретена такая версия этого доказательства, к которой данное возражение неприменимо.

Далее в изложении мы будем рассматривать отдельные разновидности доказательств каждого типа. Очевидно, невозможно предоставить подробный обзор всех доказательств, которые были предложены, как и перечислить все предъявленные им возражения. Поэтому в каждом случае мы, дав достаточно общий комментарий относительно данного «семейства» доказательств, рассмотрим одну или несколько относительно простых версий данного доказательства. Затем мы посмотрим, может ли данное доказательство или умозаключение быть для кого-либо рационально убедительным. Но, конечно, даже если рассматриваемое нами особое умозаключение провалится в качестве убедительного, это не доказывает, что любое умозаключение данного типа также терпит поражение.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Онтологические доказательства стремятся показать, что уже само понятие, или идея, Бога влечет Его реальность, то есть чья-либо спо-

способность ясно помыслить Бога каким-то образом предполагает, что Бог на самом деле существует. Заслуга первой формулировки этого доказательства обычно приписывается св. Ансельму, архиепископу Кентерберийскому, жившему в XI в. Его различные версии защищались такими известными философами, как Декарт и Лейбниц. В XX в. наблюдалась вспышка интереса к этому доказательству, а такие мыслители, как Чарльз Хартшорн, Норман Малькольм и Элвин Плантинга, защищали различные его версии.

Исходная версия Ансельма была развита в его работе «Прослогион» в ходе некоего размышления о *безумце, который в сердце своем сказал, что Бога нет* (ср.: Пс 13. 1)¹. Ансельм говорит, что, для того чтобы просто отрицать существование Бога, безумец уже должен понимать идею Бога. Бог должен существовать по крайней мере как идея в рассудке безумца. А что такое идея Бога? По Ансельму, Бог — это величайшее из возможных существ — Существо, «более которого невозможно помыслить».

Ансельм заявляет, что больше или лучше существовать в действительности, чем существовать лишь в рассудке (то есть просто в качестве понятия чьего-то разума). Поскольку Бог по определению является величайшим возможным Существом, как говорит Ансельм, невозможно, чтобы Бог существовал *только* в рассудке безумца. Поскольку в подобном случае можно было бы легко помыслить существо, большее, чем Бог, а именно существо, которое существует *и* в рассудке, *и* в действительности. Если разложить это умозаключение на отдельные этапы, оно будет выглядеть так:

1. Бог — это величайшее из возможных существ.
2. Бог существует по крайней мере в уме.
3. Существо, которое существует только в уме, не является столь же великим, как существо, которое существует как в действительности, так и в уме.
4. Если бы Бог существовал только в уме, Он не был бы величайшим из возможных существ.

¹ *Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. М., 1995. С. 123–146.* Ключевые разделы, относящиеся к онтологическому доказательству, содержатся во второй и третьей главах «Прослогиона» и включаются во многие антологии по философии религии, в том числе и в следующую отличную антологию: *Philosophy of Religion: Selected Readings / Ed. W. L. Rowe, W. J. Wainwright. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 95–96.*

5. Следовательно, Бог должен существовать как в уме, так и в действительности.

Как и следовало ожидать, это доказательство столкнулось со многими возражениями, поскольку утверждение, будто существование чего бы то ни было может быть выведено просто из определения, большинству людей представляется неправдоподобным. Гаунило, современник Ансельма, придумал пародию на это доказательство, в которой доказывалось, что также должен существовать совершенный остров — «остров, больше которого помыслить невозможно». Ансельм отвечал на это главным образом тем, что понятие Бога является особенным. Бог, в отличие от островов и иных конечных предметов, является *необходимым* Существом. Отсюда ясно, что понятие «наибольшего» или «наиболее совершенного острова», вероятно, не является логически непротиворечивым. Вероятно, какой бы остров мы ни мыслили, всегда можно будет помыслить еще более совершенный остров. Однако только необходимое Существо может быть величайшим из возможных существ. Вскоре мы поймем значимость ответа Ансельма.

Знаменитое возражение, предложенное Кантом и другими философами, состоит в том, что в действительности мы не можем мыслить «существование» как некое свойство, которым может обладать или не обладать определенная сущность, причем обладать в разной мере. Говорить о чем-то, что данная вещь существует, не значит говорить, что она имеет некое свойство вроде «красноты»; напротив, это значит говорить, что понятие рассматриваемой сущности со всеми ее свойствами было актуализировано в действительности. Другими словами, это значит, что понятие было представлено чем-то в реальности. Когда мы думаем о каком-то объекте, мы всегда неявно думаем о нем как о существующем. Однако существование не является свойством, следовательно, оно не может быть свойством, добавляющим Богу величия, что требуется рассматриваемым доказательством. Спор о том, является ли существование качеством (то есть о том, является ли «существование» настоящим предикатом), здесь мы решить не можем, хотя, как кажется, можно вполне обоснованно утверждать, что существование не является *обычным* свойством.

Другое популярное возражение на доказательство Ансельма заключается в том, что последнее говорит нам только об определении Бога: оно не может сказать нам, удовлетворяет ли нечто этому определению. Ансельм вполне справедливо говорит нам, что, когда мы

мыслим Бога, мы мыслим Его как реальное Существо, даже как необходимо реальное Существо, то есть Существо, которое не может не существовать. Подобное определение, однако, как и все определения, говорит нам только о том, чем бы был Бог, если бы Он существовал. Оно не может определить тот факт, что Он существует; оно не может сказать нам, *соответствует* ли понятию Бога что-то в действительном мире.

Современные версии этого доказательства строились на понятии необходимого существования, которое Ансельм использовал в своем ответе Гаунило, а также в третьей главе «Прослогиона». Некоторые философы, например Норман Малькольм, заявляли, что Ансельм на самом деле разработал два доказательства. В первом использовалось существование как «качество, добавляющее величия», что Малькольм считает ошибочным, поскольку существование вообще не является качеством. Второе доказательство задавало понятие необходимого существования¹. Главный его пункт в формулировке Малькольма выглядит так: Бог, по определению, является Существом, Которое существует не просто в результате случая. Бог не может ни начать существовать, ни прекратить существование, поскольку существо, способное на то или другое, просто не было бы Богом. Отсюда следует, что если Бог вообще существует, тогда Его существование необходимо. Если Он не существует, тогда Его существование невозможно. Однако Бог либо существует, либо не существует, так что Его существование либо необходимо, либо невозможно. Поскольку не представляется правдоподобным сказать, что существование Бога невозможно, отсюда следует, что Его существование необходимо. Значит, если существование Бога возможно, тогда оно и необходимо. В более формальном виде это доказательство выглядит так:

1. Если Бог существует, Его существование необходимо.
2. Если Бог не существует, Его существование невозможно.
3. Бог либо существует, либо не существует.
4. Существование Бога или необходимо, или невозможно.
5. Существование Бога возможно (не невозможно).
6. Следовательно, существование Бога необходимо.

¹ См.: *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // Philosophical Review*, January 1960, перепечатано в: *The Existence of God / Ed. J. Hick. N. Y.: Macmillan, 1964. P. 95–96.*

Как нам оценить это умозаключение? Является ли оно формально правильным? Оно действительно кажется таковым. Но действительно ли оно? Чтобы умозаключение было действительно, все его посылки должны быть истинными. Из всех данных посылок наиболее сомнительной является пятая.

Откуда мы знаем, что существование Бога на самом деле возможно? Посылка кажется совершенно невинной — как будто мы просто говорим, что Бог может быть. Однако, как выясняется, она оказывается достаточно сильным заявлением, поскольку существование Бога возможно только в том случае, если оно необходимо. Но разве атеист не может отвергнуть пятую посылку, утверждая, что, если рассмотреть вопрос досконально, существование Бога может оказаться невозможным? Атеист мог бы доказывать, что, поскольку Бог в действительности не существует, Он никогда не существовал и никогда не будет существовать и что, более того, нет никакой вероятности того, чтобы мир *мог быть* таким, что он включал бы существование Бога в тот или иной момент времени.

С другой стороны, любой, кто верит, что Бог действительно существует, должен счесть, что эта посылка истинна и что доказательство, следовательно, действительно. Поскольку возможность существования Бога наверняка следует из действительности Его существования. И все же мы должны напомнить, что успешное доказательство должно быть не просто действительным. Оно должно быть рационально убедительным. И в этом, как представляется, указанное умозаключение терпит неудачу, поскольку трудно понять, почему атеист не может отвергнуть пятую посылку, упрямо утверждая невозможность существования Бога. Даже если теисты сочтут это доказательство действительным, оно будет для них рационально убедительным только в том случае, если они могут каким-то образом *знать*, что существование Бога возможно, не выводя этот тезис из Его действительного существования. Напомним наше обсуждение в главе II: чтобы умозаключение было рационально убедительным, его посылки должны быть известны в качестве независимых от заключения либо должны быть рациональные основания верить в такую их независимость.

Даже если доказательство проваливается в качестве рационально убедительного, оно все равно способно решать некоторые другие задачи. Элвин Плантинга, защитник современной версии онтологического доказательства, утверждает, что хотя указанное умозаключение может и не оказаться реальным доказательством, оно показывает, что

верить в Бога разумно. Ключевая посылка, а именно, что существование Бога возможно, хотя ее, вероятно, невозможно проверить, является положением, которое может быть приемлемым для разума, то есть доказательство показывает «рациональную приемлемость» теизма¹. Это кажется верным, однако следует заметить, что атеист может высказать нечто подобное: вовсе не очевидно, что нерационально будет утверждать невозможность существования Бога. В действительности атеисту требуется лишь возможность того, что Бога нет; благодаря этой посылке он может видоизменить доказательство, сделав его доказательством атеизма:

1. Если Бог существует, Его существование необходимо.
2. Возможно, что Бог не существует.
3. Следовательно, существование Бога не необходимо.
4. Следовательно, Бог не существует.

Карл Барт интерпретирует умозаключение Ансельма не как доказательство, но как попытку более глубоко понять то, что принимается верой². Представляется вполне правдоподобным, что цель Ансельма при разработке этого умозаключения могла весьма отличаться от цели современных философов, которые его защищали. В любом случае, независимо от ценности онтологического умозаключения как доказательства, размышление о нем углубляет наше понимание Бога как необходимого Существа.

Это доказательство выполняет также функцию «отпугивания» атеиста. Если умозаключение правильно, тогда человек, стремящийся отрицать существование Бога, должен заявить, что Бог невозможен. А это заявление может оказаться более сильным, чем ему сначала казалось. Этот последний момент может быть обобщен в виде некой морали, применимой ко всем теистическим доказательствам. Эти доказательства можно отвергнуть, но человек, отвергающий их, платит определенную цену. Поскольку отрицание определенного положения логически эквивалентно утверждению другого положения. Отрицать *p* — значит утверждать *не-p*. В некоторых случаях утверж-

¹ См.: *Plantinga A. God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. P. 112.

² См.: *Barth K. Anselm: Fides Quaerens Intellectum / Transl. I. Robertson*. Richmond: John Knox Press, 1960. Ключевые разделы этой работы можно найти в книге: *The Many-Faced Arguments / Ed. J. Hick, A. C. McGill*. N. Y.: Macmillan, 1967. P. 119–161.

дения, требуемые для отвержения теистических доказательств, могут оказаться затруднительными, что мы еще не раз продемонстрируем в данной главе.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Космологические доказательства, как предполагает само их название, являются попытками вывести существование Бога из существования космоса или вселенной. Подобные доказательства в качестве своей отправной точки могут принимать существование вселенной как целого, существование каких-то частных объектов или даже существование одного индивидуального объекта. Эти доказательства порой называют доказательствами от первой причины, поскольку они стремятся вывести то, что Бог должен существовать в качестве первой или конечной причины вселенной¹.

Исторически корни космологического доказательства восходят к греческим философам Платону и Аристотелю, однако в более полной форме они были разработаны в средневековый период Фомой Аквинским и Дунсом Скотом. Из пяти доказательств бытия Бога, предложенных Аквином в его «Сумме теологии», три первых представляются версиями космологического доказательства. В начале Нового времени свою собственную версию защищали Сэмюэль Кларк и Готтфрид Лейбниц. В современном обсуждении это доказательство отстаивалось Ричардом Тэйлором и Ричардом Суинберном, если называть только некоторых². Суинберн отстаивает его скорее в новаторской форме, рассматривая его в качестве индуктивного или же вероятностного умозаключения, а не строго дедуктивного.

Мы уже отметили различие между версиями, исходящими из существования вселенной как целого и отправляющимися от существования определенной части вселенной. Мы будем называть их соответственно «доказательствами от целого» и «доказательствами от части». Кроме того, важно различать версии этого доказательства, которые

¹ В настоящее время некоторые философы проводят различие между доказательствами от первой причины и космологическими доказательствами. Однако это различие не так уж полезно. В обычном случае более значимое различие проходит между двумя типами космологических доказательств, использующих разные понятия причинности.

² См.: *Taylor R. Metaphysics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1992. P. 99–116, а также: *Swinburne R. The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 133–152.

предполагают, что у вселенной было начало во времени, и те, что не нуждаются в такой предпосылке. Первые мы будем называть «темпоральными доказательствами», а последние — «нетемпоральными».

Темпоральные версии данного доказательства утверждают (или допускают), что вселенная должна была иметь начало, первое мгновение существования¹. Необходима причина, которая объясняет появление вселенной в этот первый момент ее жизни, и, как демонстрируется, этой причиной является Бог. В подобных версиях Бог оказывается «первой причиной» в темпоральном смысле. Он — Тот, Кто запустил цепочку событий, называемую нами вселенной, актуализируя существование первичных объектов, слагавших эту вселенную. Это доказательство, если его брать само по себе, кажется, требует только деистической концепции Бога, однако тот, кто его поддерживает, может, не впадая в противоречие, принять и теизм, утверждая также, что Бог продолжает вмешиваться в Свое творение.

То, что у вселенной есть начало во времени, доказывалось разными способами. Некоторые заявляли, что *действительно* бесконечная темпоральная цепочка, каковой было бы, например, прошлое, если бы вселенная была вечной, невозможна². Другие же утверждали, что научные теории, например теория большого взрыва, говорят в пользу того, что у вселенной должно было быть начало³.

Мы не будем подробнее рассматривать эти утверждения, поскольку большинство философов, защищавших космологическое доказательство, заявляли, что оно работает независимо от того, было ли у вселенной начало. Аквинат, Лейбниц, Кларк и Тэйлор отстаивали нетемпоральные версии этого доказательства. Все они говорили, что Бог является необходимой причиной существования вселенной — и теперь, и в течение всего прошлого ее существования, даже если она

¹ См.: *Craig W. L. The Kalam Cosmological Argument*. London: Macmillan, 1979. Более краткое и доступное введение в это доказательство см. в работе: *Moreland J. P., Craig W. L. Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003. P. 463—481.

² См. работу: *Hackett S. The Resurrection of Theism*. Grand Rapids: Baker, 1982 — пример отрицания действительно бесконечных темпоральных последовательностей. Исторические корни этого взгляда изучаются У. Крэйгом в работе «The Kalam Cosmological Argument». Крэйг также защищает это доказательство от различных возражений.

³ См. в работе: *Hasker W. Metaphysics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983. P. 116—117 — пример того утверждения, будто теория большого взрыва поддерживает теизм. (Дополнительную литературу по этому вопросу см. в сноске у Хаскера.)

существовала всегда. Бог является причиной того, что вселенная вообще существует, независимо от того, молода ли вселенная, стара или же бесконечно стара.

Что можно сказать о вселенной, которая поддерживает тот тезис, будто она требует причины и что ее причиной должен быть Бог? Обычный ответ опирается на так называемую *случайность* вселенной. Если в этой вселенной мы посмотрим вокруг себя, каждый увиденный нами объект (и все они вместе) окажется некой вещью, которая существует, но с равной легкостью могла бы и не существовать. Кажется, нет естественного основания (то есть основания, описываемого в терминах законов природы) того, почему объекты нашей вселенной существуют, или даже того, почему вообще должна быть вселенная. Видимые нами вещи не кажутся вещами, которые были обязаны существовать, то есть вещами, которые существуют *необходимо*. Скорее, все они случайны — это вещи, которые существуют, но могли бы и не существовать. В таком случае естественно задаться вопросом, почему они существуют? Что является причиной их существования? Если причиной вещи является нечто случайное, тогда существование этого «нечто» также потребует объяснения. В конечном счете объяснение существования любого случайного сущего окажется неполным, если только оно не дойдет до каузальной активности *необходимого* бытия, то есть бытия, которое не может не существовать, бытия или Существа, которое является причиной существования всех случайных сущих. Необходимое бытие — это единственный тип бытия, чье существование не требует дальнейшего объяснения. Короче говоря, окончательное объяснение существования случайного бытия может быть только в том случае, если существует необходимое бытие. Мы можем формализовать ключевые моменты этого умозаключения следующим образом:

1. Некоторые случайные сущие существуют.
2. Если какие-либо случайные сущие существуют, тогда должно существовать и необходимое бытие (поскольку случайные сущие требуют необходимого бытия как своей конечной причины).
3. Следовательно, необходимое бытие или Существо (которое является конечной причиной существований случайных сущих) существует.

Как указывали многие критики, эта версия космологического доказательства не является доказательством существования Бога, поскольку, даже если она успешна, она доказывает только существование некоторого необходимого бытия, которое является причиной всех случайных сущих. (Она не устанавливает даже того, что имеется только одно такое бытие или существо.) Она не устанавливает, что такое Существо является всемогущим, всеведущим, абсолютно благим и т. д., то есть не говорит ничего о всех тех атрибутах, которыми существо должно обладать, чтобы быть Богом. Тем не менее, если учесть, что теисты считают Бога и необходимым Существом, и Создателем вселенной, успешное космологическое доказательство, очевидно, составило бы ключевую *часть* общего теистического доказательства.

И снова перед нами доказательство, которое формально кажется верным, поэтому значимый вопрос: является ли оно действительным и работает ли оно в качестве убедительного доказательства? Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, мы сначала рассмотрим три общих и популярных возражения на это доказательство. Эти возражения могут действовать против некоторых версий данного доказательства, однако, несмотря на их популярность, они неприменимы к версии, рассматриваемой нами. Это замечание позволит перенести центр внимания на действительно важные моменты.

Возражение 1. Возможно, вселенная существовала всегда. *Ответ.* Это возражение применимо только к темпоральным версиям рассматриваемого доказательства. Наша версия ничего не утверждает относительно возраста вселенной; она совместима с той возможностью, что вселенная существовала всегда. Вся суть доказательства в том, что актуальное существование случайных объектов требует, чтобы было необходимое бытие.

Возражение 2. Если все требует для своего существования причины, тогда Бог также требует причины Своего существования. *Ответ.* Это возражение неверно, поскольку тезис, гласящий, что все требует причины своего существования, не является посылкой рассматриваемого доказательства. В посылке 2 неявно предполагается, что все *случайные* сущие требуют причины своего существования, и, возможно даже, тут же предполагается, какого именно рода причина требуется случайными сущими. Однако Бог не является случайным сущим. Отрицание того, что Бог имеет причину, не является произвольным, поскольку, если бы у Бога была причина, Он не был бы Богом. Как мы уже обсуждали в главе II, только самодостаточное или необходимое

бытие может заслуживать титула «Бога», и потому нет смысла искать причину подобного Существа.

Возражение 3. Доказательство допускает *ошибочную композицию*, которая имеет место всякий раз, когда замечают, что каждый из членов некоторой совокупности имеет определенное свойство, и из этого заключают, что и совокупность как целое тоже должна обладать тем же самым свойством. Например, ошибкой был бы вывод, будто семья как целое весит менее 90 килограммов, если каждый отдельный член семьи весит менее 90 килограммов. И точно так же, хотя каждый отдельный объект во вселенной имеет причину, мы не можем вывести, что вселенная как целое тоже имеет причину. Существование каждого объекта во вселенной может быть объяснено через другие объекты, и нет потребности объяснять существование целого. *Ответ.* Это возражение не работает, поскольку доказательство в том виде, в каком оно было нами представлено, является доказательством скорее «от части», а не «доказательством от целого» (вспомним, как эти термины были определены ранее). Другими словами, данная версия рассматриваемого нами доказательства отсылает только к отдельным случайным объектам, а не совокупности всех случайных объектов.

Более того, хотя многие версии космологического доказательства начинаются с того заявления, что вселенная как целое является случайной и потому требует причины, вовсе не очевидно, что подобные «доказательства от целого» допускают ошибку. Выводы относительно композиции целого, получаемые из его частей, не всегда ошибочны. Так, из того факта, что каждый штат США находится в северном полушарии, можно правильно вывести, что США как целое тоже находятся в северном полушарии. Кажется правдоподобным и то, что если каждый объект вселенной случаен, то и вселенная как целое случайна. Конечно, тот факт, что во вселенной есть *много* случайных объектов, сам по себе не определяет то, что *вся* их совокупность является необходимой. Впрочем, в любом случае рассматриваемая нами версия доказательства не использует следование от «части к целому», так что мы можем спокойно отложить третье возражение в сторону. Устранив три этих неработающих возражения, мы можем теперь рассмотреть действительность самого доказательства. Сделать это заметно проще потому, что в этом доказательстве всего две посылки.

Первая посылка говорит только, что «существуют некоторые случайные объекты». Это кажется вполне правдоподобным, но не все

принимали такую посылку. Некоторые склоняются к тому тезису, что материя (или энергия) во вселенной является вечной. Отдельные объекты появляются и исчезают, однако, согласно закону сохранения массы-энергии, материя, из которой они состоят, не творится и не разрушается. Однако это не возражение против доказательства, которое на самом деле вполне совместимо и с вечностью материи во вселенной. Но предположим, что кто-то пошел дальше и заявил, что материя, из которой состоит вселенная, существует не только вечно, но и необходимым образом, то есть она не могла не существовать. Если бы такой человек дошел до утверждения, что только объекты, которые *действительно* существуют, являются вечными составляющими материи (каковыми бы они ни были), тогда он должен бы отрицать первую посылку. Он сказал бы скорее, что никаких случайных сущих нет.

Важно понять, насколько необычным является на самом деле подобное заключение. Оно предполагает, строго говоря, что нет стульев, человеческих тел, планет, объектов какого-либо рода, а есть только вечные составляющие материи, но такое утверждение большинство сочло бы очевидно ложным. Без этого последнего допущения (что только вечные объекты реальны) возражение могло бы показаться более правдоподобным, однако в этом случае оно на самом деле не подрывает рассматриваемое доказательство, поскольку точка зрения критика все равно предполагала бы существование необходимой реальности как причины сложных случайных сущих. Однако в этом случае причиной была бы сама материя. Вечные составляющие материи были бы «необходимыми сущими» и, таким образом, удовлетворяли бы требованию заключения доказательства. В любом случае тот, кто мыслит материю как «необходимую», уже предполагает, что по крайней мере одно из свойств теистического Бога на самом деле является свойством естественного мира. Можно сказать, что таким образом отрицается не столько существование Бога как такового, сколько существование Бога как *личности, отличной от вселенной*. Утверждение, что материя (или какая-то ее часть) существует необходимым образом, в таком случае неявно предполагает нечто вроде приверженности пантеизму. Человек, отвергающий рассматриваемое доказательство, стремится сказать не только то, что вселенная всегда как факт существовала, но и то, что вселенная (по крайней мере ее предельные элементы) вообще не могла бы не существовать. Тогда представляется, что отвержение первой посылки обходится весьма дорогой ценой — в лучшем

случае придется обратиться к конкурирующей метафизической точке зрения, которая либо пантеистична, либо близка к этому¹.

Кажется более правдоподобным, что современные западные критики доказательства скорее будут выступать против второй посылки, которая гласит, что если случайные сущие существуют, тогда должно существовать и необходимое бытие, поскольку случайные сущие требуют в качестве собственной конечной причины необходимое бытие. Эта посылка сложна, и отрицать ее можно двумя разными способами. Во-первых, можно заявить, что в некоторых случаях существование случайного сущего может быть беспричинным. Во-вторых, можно заявить, что, хотя каждое случайное сущее требует причины своего существования, имеется бесконечная последовательность случайных сущих, причиной каждого из которых является другое случайное сущее (или многие случайные сущие). В общем, можно отвергать вторую посылку либо пото-

¹ Критик космологического доказательства может избежать этого вывода, однако это ведет к другой проблеме. Можно допускать, что нет необходимых сущих (включая частицы материи), настаивая при этом на том, что не может быть так, чтобы не было вообще ничего. Иными словами, критик мог бы заявить, что все существующее или способное существовать является случайным, однако необходимо, чтобы *то или иное* случайное сущее (или сущие) существовало. Для иллюстрации этой идеи предположим, что во вселенной есть только три фундаментальных частицы материи — А, В и С. Позиция критика состоит в следующем: вполне мог бы существовать мир, в котором не существуют А, В и С, в каком-либо случае существуют, возможно, D, E и F. Поскольку возможно, что А, В и С не существуют, они (будучи фундаментальными составляющими действительного мира) не являются необходимыми сущими. Однако при этом критик настаивает на том, что не может быть так, чтобы вообще ничего не было, то есть необходимо, чтобы *что-то* существовало, хотя все существующее или способное существовать является случайным. Это решение, следовательно, никоим образом не сходно с пантеизмом, но при этом отвечает на вопрос: «Почему есть что-то, а не ничто?» (Ответ: «Невозможно, чтобы вообще ничего не было.») К несчастью для критика, эта позиция сталкивается, однако, с иной проблемой. Теперь критик должен каким-то образом убедительно доказать утверждение, гласящее, что *невозможно*, чтобы не было никаких случайных сущих (частиц материи), — утверждение, которое в противном случае представляется скорее неправдоподобным. Почему мы должны соглашаться с тем, что мир не мог бы быть абсолютно пустым, не содержащим вообще никакой материи? Если критик не может привести убедительного доказательства этого утверждения, тогда его возражение может быть опущено. Проблема именно в том, что подобное доказательство никем не выдвигается. Видимо, нет достаточного основания думать, что какая-то материя должна все-таки существовать, — если только, конечно, не считать, что актуально существующая материя *существует по необходимости*, — именно такая позиция, обсуждаемая в этом абзаце, ведет к пантеизму.

му, что некоторые случайные сущие не имеют причины, либо потому, что существует бесконечная последовательность случайных причин.

Первое возражение, постулирующее «беспричинность», по существу, является заявлением, что некоторые случайные объекты не имеют объяснения, они просто *существуют*. Их существование часто называют голым фактом. Защитник доказательства ответит тем, что неразумно утверждать, будто существование любой случайной вещи является голым фактом. (Основания, имеющиеся у защитника для подобного заключения, вскоре будут прояснены.)

Второй ответ — позиция «бесконечной последовательности причин» — в некотором отношении отличается, поскольку сторонник этого возражения заявляет, что у каждой случайной вещи обязательно есть причина, а именно некоторая другая случайная вещь или их совокупность. Поскольку же последовательность бесконечна, ни одна отдельная вещь не испытывает нехватку в причине. Сторонник космологического доказательства может отвечать на эту позицию бесконечной последовательности двумя способами. Во-первых, он может согласиться с тем, что каждый отдельный случайный объект имеет объяснение, утверждая при этом, что объяснению в таком случае не поддается существование всей последовательности. Почему существует бесконечная последовательность случайных объектов, а не просто ничто? При этом доказательство превращается из доказательства «от части» в доказательство «от целого». В результате защитник должен будет утверждать, что случайность вселенной как целого может быть логически правильно выведена из случайности всех ее частей.

Вторая тактика защитника доказательства — утверждать, что объяснения существования, предоставляемые позицией бесконечной последовательности, являются недостаточными, поскольку бесконечная последовательность случайных причин никогда не даст *окончательного* объяснения существования того или иного случайного сущего. Случайный объект А существует по причине случайного объекта В, однако, поскольку существование В случайно, естественно также спросить, почему В существует. В той мере, в какой вопрос остается без ответа, можно прийти к выводу, что существование А не было полностью объяснено. Это не означает, что объяснение недостаточно полно для обычных, практических целей, однако это значит, что объяснение в каком-то смысле все же неполно.

Вот почему защитник космологического доказательства считает позицию «бесконечной последовательности» ущербной. Постулиро-

вать бесконечную последовательность в качестве объяснения существования отдельного случайного объекта — значит на самом деле допускать, что не может быть дано окончательного, решающего объяснения. В этом отношении позиция бесконечной последовательности, по существу, разделяет некоторые общие черты с позицией беспричинности. Обе утверждают, что существование случайных сущих — или отдельных, или же всей бесконечной последовательности случайных сущих — не имеет определенной причины; обе, следовательно, приходят к выводу, что в конечном счете не существует полного объяснения существования таких сущих. Сторонник космологического аргумента, с другой стороны, принимает определенную версию так называемого «принципа достаточного основания»¹. Он считает, что должно быть окончательное адекватное объяснение — как существования каждого отдельного случайного сущего, так и всей последовательности случайных сущих. Существование случайных сущих — взятых индивидуально или же коллективно — не может быть голым фактом, поскольку подобные сущие сами по себе не объясняют свое существование.

Тот, кто отрицает вторую посылку доказательства, тем самым отрицает принцип достаточного основания. Он утверждает, что (по крайней мере некоторые) случайные объекты не имеют окончательного основания своего бытия, они просто *существуют*. Повторим еще раз: очевидно, что отвержение доказательства чего-то стоит. Типичный мотив отвержения космологического доказательства состоит в том, что предпочтение отдается соперничающей метафизической системе, вероятнее всего натурализму, то есть точке зрения, согласно которой естественный порядок существует «сам по себе». Натуралист отвергает доказательство, утверждая, что существование случайных объектов является *в конечном счете* просто голым фактом. Временные и частичные объяснения того, почему некоторые сущие существуют, могут, конечно, обеспечиваться другими конечными сущими, однако никакого окончательного объяснения, почему вообще должны быть такие конечные сущие, дать нельзя. Вот какую цену приходится платить за натурализм.

Если мы спросим: «Почему вообще есть какие-либо сущие?» — натуралист ответит либо тем, что причины нет, либо же тем, что это бессмысленный вопрос и ответить на него нельзя. Некоторые натура-

¹ Углубленный анализ и защиту этого принципа см.: *Pruss A. R. The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. N. Y.: Cambridge University Press, 2006.

листы занимали последнюю позицию¹. Другие, особенно некоторые из атеистических экзистенциалистов, занимали как раз первую. Такие писатели, как Жан-Поль Сартр и Альбер Камю, описывали *абсурдность* мира, предполагая, что нельзя найти основание его существования. Мир — это такая вещь, которая должна была бы иметь объяснение, однако его у нее нет².

Является ли космологический аргумент рационально убедительным? Для некоторых людей — да. Многие люди очень сильно ощущали то, что можно назвать случайностью вещей во вселенной, включая их собственное существование. Хотя наша близость к конечным вещам может в действительности вызывать презрение к ним или по крайней мере отсутствие удивления перед ними, большинство людей могут вспомнить моменты жизни, когда они внезапно осознавали поразительную странность, заключающуюся в том, что вообще что-то существует или что именно *эти* конкретные вещи существуют. Мы можем назвать такие формы опыта «опытом космического удивления». Возможно, оценка космологического доказательства в значительной степени зависит от того, как оценивать и интерпретировать подобный опыт. Если исключить его в качестве бессмысленного, тривиального или невротического, можно исключить и сам вопрос «Почему вещи существуют?» как бессмысленный, тривиальный или невротический. Если же принять значимость такого опыта, тогда можно будет допустить, что поставленный космологическим доказательством вопрос тоже является осмысленным. Можно вполне осмысленно спросить: «Почему существует вселенная?» И обсуждение такого вопроса выведет на вопрос, имеют ли люди право ожидать ответ, то есть *должна* ли вселенная в каком-то отношении иметь смысл. А это на самом деле вопрос о том, истинен ли принцип достаточного основания.

Возможно, нет способа *доказать*, что у этого вопроса и в самом деле есть исчерпывающий ответ. (Конечно, можно было бы попытаться показать, что следствия отвержения принципа достаточного основания в других контекстах неприемлемы.) Следовательно, если под «доказательством» понимать умозаключение, которое является рационально убедительным для всех, космологическое доказательство,

¹ См.: *Edwards P. The Cosmological Argument // Rationalist Annual (1959). P. 63–77*, перепечатано в первом издании книги: *Philosophy of Religion / Ed. W. L. Rowe, W. J. Wainwright. N. Y.; Oxford, 1998. P. 136–148.*

² См.: *Camus A. An Absurd Reasoning // The Myth of Sisyphus and Other Essays. N. Y.: Random House, 1955. P. 3–48.*

конечно, проваливается. Однако оно серьезно углубляет и усложняет теистический взгляд на отношение, которое поддерживается между Богом и случайными сущими. Человек, считающий осмысленным вопрос «Почему вообще есть нечто?» и не желающий соглашаться с тем, что на этот вопрос нет исчерпывающего ответа, вполне может счесть рассматриваемое доказательство убедительным.

Несомненно, доказательство помогает нам лучше понять природу теизма и его отличия от конкурирующих взглядов. Оно помогает понять, что вопрос, существует ли Бог, непохож на вопрос, существует ли Лох-Несское чудовище. Вопрос о Боге — это не просто вопрос о какой-то отдельной сущности, это скорее вопрос о характере вселенной как целого. Отвержение космологического доказательства неявно требует принятия конкурирующего метафизического взгляда, например пантеизма или натурализма. В конечном счете вопрос не в том, можно ли доказать существование Бога, а в том, какой метафизический взгляд более правдоподобен. Теист может счесть доказательство полезным для защиты его убеждения в разумности теизма как способа рассмотрения вселенной.

Стоит повторить, что космологическое доказательство способно прийти только к весьма ограниченному выводу. Само по себе оно, похоже, лишь показывает существование необходимого сущего или существа, которое является причиной вселенной. Хотя такое заключение содержит некоторые ключевые элементы теистической концепции Бога, очевидно, что оно оставляет вне поля зрения другие, не менее важные ее черты. Такое заключение совместимо со многими взглядами на Бога. Поэтому космологическое доказательство, даже если оно успешно, вряд ли может задать нечто большее предварительного условия познания Бога. Если кто-то принимает его заключение, правильным для него будет стремиться узнать о Боге больше. Такому человеку стоит проявлять особую внимательность к тому, как он может получить дополнительные знания о Боге.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Телеологическое доказательство в широком смысле также является космологическим — оно тоже начинается с существования космоса. Однако оно начинается не просто с его существования, но именно с космоса как упорядоченной вселенной. Поэтому его часто называют «доказательством от замысла».

Подобно космологическому доказательству, телеологическое доказательство восходит к классической Греции. В средневековые времена оно стало известным в виде пятого из предложенных Аквином «Пяти путей» доказательства бытия Бога. Однако популярным оно стало в XVIII и начале XIX в. Наиболее известная версия этого доказательства была предложена английским теологом Уильямом Пэйли (1743–1805). В современных дискуссиях подобное доказательство защищали Ричард Тэйлор, Ф. Р. Теннант и Ричард Суинберн¹. Теннант и Суинберн, в частности, разрабатывали доказательство не в строго дедуктивном виде, но как попытку показать *вероятность* теизма.

Телеологическое доказательство начинается с того факта, что природный мир, как представляется, обнаруживает признаки целенаправленного порядка или замысла, а из этого выводит, что его причиной должен быть разумный Устроитель.

Хорошим примером является предложенная Аквином версия этого доказательства:

«Пятый путь исходит из управления миром. В самом деле, мы видим, что вещи, лишенные познавательной способности, а именно природные тела, действуют ради некоторой цели, и это очевидно из того, что они всегда или почти всегда действуют одним и тем же образом так, что стремятся к достижению наилучшего результата. Отсюда ясно, что они достигают своей цели не случайно, но по замыслу. Однако то, у чего нет познавательной способности, может стремиться к цели только в том случае, если оно направляется кем-то обладающим знанием и мышлением, как стрела направляется в цель лучником. Следовательно, существует некоторое мыслящее существо, которым все природные вещи направляются к своей цели; и его мы называем Богом»².

Здесь Аквинат заявляет, что многие природные сущности действуют ради некоторой цели, или *telos'a*. Он не приводит никаких примеров, но это не так сложно сделать. Большинство животных, например, кажутся саморегулирующимися механизмами, созданными так, чтобы поддерживать собственное существование и воспроизводить самих себя. Многие органы животных вносят свой вклад в эту общую

¹ См.: *Taylor R. Metaphysics. P. 109–115, Swinbirne R. The Existence of God. P. 153–191; Tennant F. R. Philosophical Theology. Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1928–1930.*

² *Фома Аквинский. Сумма теологии, I.2.3 / Пер. А. В. Аполлонова (с некоторыми изменениями). М., 2006. С. 27. Этот раздел включен во многие антологии.*

цель, обслуживая некоторые более частные цели или задачи. Легкие обменивают углекислый газ на кислород, сердце прокачивает кровь через все тело.

Аквинат упоминает два встречающихся в природе качества, которые вместе предполагают замысел. Первое — это *порядок*. Вещи в природе «действуют всегда или почти всегда одним и тем же образом». Второе качество — это *ценность*. Порядок в природе приводит к результатам, которые положительны. Этот тип порядка мы будем называть «благотворным порядком». Очевидно, Аквинат считает, что регулярный, упорядоченный процесс, дающий благотворный результат, является доказательством того, что мы имеем дело с разумным замыслом. Благотворный порядок, как он утверждает, не возникает благодаря случаю.

Откуда это известно Аквинату? Почему упорядоченные процессы, дающие благотворные результаты, не могут быть продуктом случая? Современные защитники доказательства, например Тэйлор и Суинберн, допустили, что подобные процессы, если говорить чисто логически, могут происходить и случайно. Поэтому, с их точки зрения, данное доказательство в качестве строго дедуктивного терпит провал. Однако, хотя возможно, что такие результаты и получаются случайно, это, как они утверждают, неправдоподобно или невероятно. Следовательно, доказательство показывает вероятность или правдоподобность теизма, то есть теизм дает наиболее вероятное объяснение тех данных, которые мы наблюдаем. Рассуждение такого типа часто называют «выводом о лучшем объяснении»¹.

Один из способов (хотя, видимо, и не единственный) защиты главного утверждения о невероятности того, чтобы благотворный порядок мог быть результатом случая, состоит в обращении к нашему опыту аналогичных явлений. Сложные машины, например часы и видеокамеры, демонстрируют тот же самый сложный, благотворный порядок, что и естественные предметы. Мы знаем, что эти машины являются результатом разумного замысла, и потому разумно заключить, что природные объекты, аналогичные этим машинам, должны, по всей вероятности, объясняться аналогичным образом. Знаменитое доказательство Пэйли действует именно так, а «Диалоги о естественной религии» Дэвида Юма содержат хорошо известное изложение этого доказательства, данное через аналогию. Юм также предлагает много

¹ Важно не путать вывод о лучшем объяснении с индуктивным рассуждением, которое обсуждалось в главе II, хотя оба они используют вероятностную логику.

вариантов критики этого доказательства, некоторые из них мы рассмотрим здесь.

Стоит заметить, что телеологические доказательства, подобно космологическим, можно разделить на те, которые отправляются от природы как целого, и те, которые исходят из той или иной части природы. Первые пытаются показать, что природа как целое должна пониматься в качестве телеологической системы. Последние принимают в качестве отправного пункта существование отдельных телеологических систем в природе. Преимущество «целостного» подхода в том, что выводом будет, очевидно, существование причины природы как целого. А недостатком является сложность демонстрации того, что вселенная как целое направлена на некоторую цель или задачу. Возможно, это и так, однако это не очевидно. Доказательства «от части» поэтому защищать проще, однако при неточном проведении такое доказательство можно упрекнуть в ошибочной композиции, то есть в том, что в нем заключение о причине природы как целого делается на основе наблюдений за качествами некоторой части или частей природы. Этой ошибки можно избежать, если применять метод «вывода о лучшем объяснении», однако, как мы увидим, против вероятности полученного заключения также могут быть выдвинуты некоторые возражения.

Сформулируем теперь некоторые версии телеологического доказательства и рассмотрим их преимущества и недостатки. Простая версия выглядит следующим образом:

1. В природе существует много примеров благотворного порядка.
2. Благотворный порядок лучше всего объясняется как результат действий Разумного Устроителя.
3. Следовательно, природа, вероятно, является результатом действий Разумного Устроителя.

Заключение может быть в лучшем случае вероятным по двум причинам: 1) заключение о природе как целом извлекается из наблюдения за отдельными частями природы; 2) не очевидно, что благотворный порядок может возникать только благодаря разумности.

Большая часть критики этого доказательства концентрируется на второй посылке. Должны ли мы объяснять существование благотворного порядка в природе деятельностью Устроителя? Другие формули-

ровки доказательства смешают пункт критики. Например, оно может быть сформулировано так:

1. Природа содержит многие воплощения замысла.
2. Созданные по замыслу сущности являются результатом действий Устроителя.
3. Следовательно, природа, вероятно, является результатом действий ее придумавшего Устроителя.

В такой формулировке вторая посылка становится, видимо, тавтологией, однако теперь критика будет направлена на истинность первой посылки. Является ли видимость замысла в природе *настоящим* замыслом, или же он в ней *просто кажущийся*? Если читать первую посылку как «природа содержит многие воплощения того, что кажется замыслом», то ее истинность кажется несомненной, однако тогда и само доказательство не будет логически правильным. Заключение, гласящее, что природа является результатом действий ее придумавшего Устроителя, в свете данных посылок не выглядит даже вероятным. Основная проблема остается: откуда мы знаем, что обнаруживаемый нами в природе благотворный порядок не является лишь, говоря словами Аквината, «случайным»?

Версии доказательства, построенные на аналогии, как уже упоминалось, пытаются решить эту проблему в лоб. Например, мы можем рассуждать следующим образом:

1. Природные объекты аналогичны построенным человеком машинам, поскольку их части работают совместно друг с другом для достижения той или иной цели или задачи.
2. Построенные человеком машины является результатом разумного замысла.
3. Аналогичные следствия обычно имеют аналогичные причины.
4. Следовательно, природные объекты, вероятно, являются результатом чего-то аналогичного разумному замыслу.

Как можно из этого понять, при помощи такой аналогии можно выстроить отдельное доказательство. В ином случае доводы, приводящиеся здесь, могут быть применены и для поддержки спорной второй посылки из исходной формулировки доказательства.

В общем, критика телеологических доказательств может быть разделена на две группы. Первая включает ту критику, которая ставит под вопрос действенность доказательства, утверждая, что разумный замысел не необходим для объяснения порядка во вселенной. Критика второго типа концентрируется на религиозной ценности доказательства, спрашивая, тождественен ли выводимый им разумный Устроитель Богу теизма. Критика обоих типов нашла классическое выражение в юмовских «Диалогах о естественной религии».

Рассмотрим сначала критику первого типа. Юм рассматривает в основном доказательство, построенное на аналогии; поэтому большая часть его критики направлена на обоснованность аналогии естественного порядка и человеческих машин. Так, он возражает, заявляя, что вселенная является слишком уникальным феноменом, чтобы можно было формировать гипотезы относительно ее причины. Поскольку у нас нет опыта создания вселенной, у нас нет способа проверить альтернативные гипотезы относительно ее причины. Однако, если бы Юм был прав в этом пункте, тогда никакое доказательство по аналогии не имело бы смысла, поскольку Юм в действительности утверждает, что мы не можем доверять аналогии, если только мы повторно не провели непосредственные эксперименты с тем, о чем мы заключаем на основе аналогии, в данном случае со вселенной. Но если бы у нас *были* подобные непосредственные эксперименты, рассуждение по аналогии вообще стало бы ненужным.

Более серьезным возражением является, однако, утверждение Юма, что возможны альтернативные объяснения порядка во вселенной. Возможно, порядок во вселенной каким-то образом внутренне присущ самой материи¹. Не исключено, что порядок во вселенной является на самом деле результатом слепого, механического процесса². Хотя Юм жил раньше Дарвина, полное представление о силе возражения Юма мы получим тогда, когда рассмотрим его в свете дарвиновской теории эволюции. Дарвиновская эволюция, если интерпретировать ее натуралистически, дает альтернативное объяснение порядка во вселенной. Тот факт, что творения так хорошо приспособлены к своей окружающей среде, а их органы взаимно скоординированы, по теории Дарвина, объясняется случайными вариациями и принципом «выживания наиболее приспособленного». Если не вдаваться в детали, основная идея состоит в следующем: в природе происходит опре-

¹ См.: *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion*. P. 146, 174.

² *Ibid.* P. 182–185.

деленное число случайных изменений. (Согласно современным представлениям, обычный способ осуществления этих изменений — это генетическая рекомбинация, происходящая, когда организмы, воспроизводящиеся половым путем, передают свой генетический материал потомству.) Когда происходит изменение, дающее живому существу определенное преимущество перед его конкурентами, появляется большая вероятность, что оно доживет до репродуктивного возраста и, следовательно, окажется способным передать благоприятное изменение (закодированное в генах) своему потомству. Если учесть протекшее время, видимый «замысел» можно объяснить чисто механически. Очевидно, именно популярность эволюционной теории в наибольшей степени подорвала доверие к традиционному телеологическому доказательству.

На этот вызов эволюционизма можно отвечать трояко. Во-первых, некоторые атаковали саму теорию эволюции, утверждая, что некое Божественное «творение с нуля» дает более развитое научное объяснение. Такова позиция некоторых сторонников учения «креационистской науки» как альтернативы эволюции.

Второй способ ответа — согласиться с тем, что эволюционный процесс имел место, утверждая при этом, что этот процесс невозможно или не стоит понимать или объяснять чисто механистически. Произвольные изменения и естественный отбор неспособны объяснить возникший порядок. Скорее правдоподобнее рассматривать процесс в качестве именно направляемого — по крайней мере в некоторых точках — неким разумным замыслом.

Третий ответ соглашается с обоснованностью дарвиновских или неodarвинистских теорий как *научных* объяснений порядка во вселенной, однако ставит вопрос, не требуется ли тут еще и некоторое *окончательное* объяснение. Механистические объяснения и телеологические (объяснения через замысел) не всегда несовместимы. Если человек, желающий достичь некоторого результата, например производства обуви, проектирует некоторую машину для его достижения, возможны два типа объяснений. Можно объяснять появление обуви механистически, то есть в терминах работы машины. Но, конечно, машина работает определенным образом, *потому что* было задумано, что она будет достигать данного результата; она была придумана для этого. Следовательно, более полное объяснение результата, ссылающееся на цели устроителя машины, также приемлемо. То есть неслучайно то, что машина достигает своих благотворных результатов.

Подобным же образом защитник телеологического доказательства мог бы заявить, что эволюционный процесс, даже если он на самом деле механический, является просто средством, при помощи которого Бог, разумный Устроитель, осуществляет свои цели. Эволюционный процесс, если он на самом деле реализуется, идет только потому, что законы природы действуют именно так, как они действуют. Эти законы сами являются ясным примером порядка, чьим конечным результатом является благотворный порядок. Защитник телеологического доказательства может поэтому заявить, что эволюция ни в коей мере не умаляет благотворный порядок вселенной и не снижает потребность в объяснении этого порядка. Скорее эволюция просто увеличивает наше понимание сложных и изобретательных средств, при помощи которых Бог как Устроитель достигает Своих целей.

При оценке этого третьего типа ответов мы должны спросить, является ли базовый порядок вселенной — природные законы, которые (если теория эволюции верна) привели к появлению видимого замысла в природе, — голым фактом. Представляется очевидным, что законы природы и физические константы (например, масса электрона, скорость света, постоянная Планка и т. д.) случайны; они могли бы быть иными. Почему же тогда мы имеем те законы, которые имеем? Критик рассматриваемого доказательства, похоже, был бы вынужден сказать, что никакого объяснения этому дать нельзя. Однако защитнику доказательства кажется, что утверждать, будто такие законы являются голым фактом, — это слишком произвольно и неправдоподобно.

Недавние шаги, сделанные в теоретической физике, видимо, подкрепляют недоверчивость защитника. Теперь физики способны рассчитывать, на что в некоторых отношениях была бы похожа вселенная, если бы один или несколько из этих физических законов и констант были иными. Они говорят нам, что если бы некоторые значения были хотя бы чуть-чуть иными, возникновение жизни — путем эволюции или благодаря каким-то иным мыслимым естественным средствам — стало бы невозможным. Действительно, *случайное* создание вселенной, при котором образовалась такая комбинация подобных значений, которая делает возникновение жизни возможным, является *бесконечно* малой вероятностью. По этой причине многим представляется, что вселенная была «тонко настроена», то есть специально задумана для (вероятного) возникновения живых существ вроде нас с вами. Так называемые доказательства «от тонкой настройки» придали новые силы обсуждению доказательств от замысла, которые, как многие ре-

шили, были опровергнуты дарвиновской теорией эволюции. Однако критики «нового» доказательства от замысла тоже не стали молчать. Некоторые указывают, что, конечно, вероятность простого случайного возникновения *одной* вселенной, которая имела бы «правильные» значения для возникновения жизни, в самом деле весьма мала, но если существует много действительных вселенных — и возможно, бесконечно много, — причем каждая из них имеет свои особые законы природы и физические константы, тогда как раз неизбежно, чтобы по крайней мере в одной вселенной появилась «правильная» комбинация, допускающая возникновение жизни в ней. (Этой вселенной, естественно, является наша.) Эта возможность может достигаться различными способами: история нашей вселенной может быть вечным циклом, в котором за одним большим взрывом и последующим (вероятным) большим коллапсом идет другой большой взрыв и большой коллапс, и так до бесконечности, причем каждый большой взрыв случайным образом порождает особый набор законов и физических констант для следующей за ним вселенной. Или же, возможно, наша вселенная является лишь одной из бесконечного числа вселенных, изолированных в причинном и пространственно-временном отношении, причем каждая из них имеет особый набор законов и физических констант. Пока эти возможности не могут быть исключены, доказательство от замысла остается незавершенным¹.

Сказать, что такое доказательство не завершено, не значит, что оно не обладает рационально убеждающей силой. Повторим снова: доказательство от замысла — как и любое другое хорошее теистическое доказательство — показывает, что за отвержение его вывода необходимо заплатить определенную цену. В данном случае атеист, как представляется, вынужден будет заплатить следующую цену: он должен заявить, что *на самом деле* в той или иной форме существует бесконечное число действительных вселенных, каждая из которых имеет особый набор законов и физических констант. Кроме того, что эта точка зрения представляется весьма рискованной, ее проблема в том, что по крайней мере в наше время она остается абсолютно спекулятивной, не подтверждаясь никакими эмпирическими данными. А это серьезная проблема для натуралиста, который обычно гордится, что придерживается только строго научного мировоззрения. Натура-

¹ Отличное обсуждение «нового» доказательства от «замысла» и подобного ответа на него см. в работе: *Van Inwagen P. Metaphysics*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2002. P. 135–165.

лист вынужден высказать утверждение о физическом мире, которое не находит эмпирического подкрепления и вместо этого обосновано чисто идеологическими мотивами (в частности, желанием сохранить собственный натурализм). Подобным образом телеологическое доказательство подталкивает натуралиста к тому, чтобы заявить о своей «вере», которая опровергает его показную приверженность науке. Это представляется и в самом деле весьма дорогой ценой.

Более того, доказательство «от тонкой настройки» могло бы сохранить бóльшую часть своей силы даже в том случае, если бы мы получили действительные эмпирические подтверждения теории множественных вселенных. Причина в том, что, согласно большинству правдоподобных версий этой теории, существует (или существовал) некоторый процесс, порождающий многие вселенные. Но с этой точки зрения должны быть условия, которые точно подходят для того, чтобы этот «генератор многих вселенных» мог работать. Однако, мы можем спросить, почему эти благоприятные условия осуществились, если учесть, что могли быть и другие, неблагоприятные условия (в каком случае не было бы и многих вселенных)? В таком случае объяснение через замысел остается необходимым даже для многих версий гипотезы множественных вселенных¹. Поэтому мы приходим к выводу, что хотя телеологическое доказательство не завершено и не полно в том смысле, в каком оно было бы рационально убедительным для каждого человека, его рассматривающего, оно обладает заметной силой, если понимать его как попытку продемонстрировать то, что гипотеза существования Устроителя вселенной правдоподобна.

Но как быть со вторым набором юмовских возражений? Как мы ранее замечали, Юм выдвигает возражения против рассматриваемого доказательства также по религиозным причинам. Он говорит, что доказательство на самом деле не показывает, что существует Бог теизма. Устроитель мира может во многих отношениях отличаться от Бога христианства, иудаизма или ислама. Устроитель, например, может на

¹ Подробнее об этом вопросе см. в статье: *Collins R. Evidence for Fine-Tuning // God and Design: The Teleological Argument and Modern Science / Ed. N. Manson. Milton Park, U. K.: Routledge, 2003 P. 178–199.* Более популярное изложение можно найти в статье: *Collins R. A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument // Reason for the Hope Within / Ed. M. Murray. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. P. 47–75.* См. также статью: *Ratzsch D. Saturation, World Ensembles, and Design // Faith and Philosophy 22, (2005). P. 667–686,* написанную как доклад к российско-англо-американской конференции по космологии и теологии, прошедшей в университете Нотр-Дам.

самом деле не быть всемогущим, не иметь полного знания или не быть абсолютно благим, то есть может быть ограниченным в каких-то отношениях¹. К тому же, говорит Юм, Устроителем вселенной может быть не отдельное существо, а целый комитет.

Ричард Суинберн ответил на эти возражения, заявив, что гипотеза теизма более вероятна, чем рассматриваемые Юмом «конечные божества» (одно или несколько), поскольку теизм проще². Тот факт, что законы природы, которые устанавливают порядок во вселенной, представляются всеобщими, указывает скорее на одну причину, а не на многие. Суинберн говорит, что проще гипотетически представить Бога с бесконечной силой и знанием, чем бога с большими, хотя и ограниченными возможностями. Гипотеза *ограниченного* бога неизбежно поставила бы вопрос, почему у этого существа именно такой объем силы и знания, какой есть, и этот вопрос оставался бы без ответа.

Но даже если Суинберн прав, возражения Юма тем не менее умаляют достоверность полученного в доказательстве заключения, которое с самого начала было только вероятным. Однако это лишь показывает, что телеологическое доказательство, как и космологическое, ограничено в своих возможностях рассказать нечто о Боге. Разумный человек, принявший доказательство, вряд ли будет удовлетворен полученным благодаря этому доказательству знанием о Боге, но с тем большим рвением он захочет узнать о Нем еще больше. Естественная теология, даже если она успешна, не должна сообщать некое подробное знание о Боге, которое следует из особых откровений или же религиозного опыта.

Однако в некоторой степени недостатки космологических и телеологических доказательств погашают друг друга. Космологическое доказательство приходит к выводу, что должно существовать необходимое Существо, являющееся причиной вселенной, однако оно само по себе не показывает, что эта причина должна быть личной. Телеологическое доказательство пытается показать, что причина вселенной должна быть разумной и, следовательно, личной, но оно в свою очередь не показывает, что это Существо должно быть необходимым. Ясно, что доказательства дополняют друг друга и потому должны рас-

¹ См.: *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion*. P. 165–169. Юм также выдвигает возражение, гласящее, что Устроитель вселенной может оказаться не таким уж благим, поскольку в устройстве вселенной содержатся дефекты. Эту проблему мы рассмотрим в главе VII, где речь пойдет о проблеме зла.

² См.: *Swinburne R. Existence of God*. P. 145–147.

сма­тривать­ся не как отдельные доказательства, а как части общего суждения в пользу правдоподобия теизма.

Конечно, кто-нибудь может сказать, что заключения двух доказательств отсылают к двум различным существам и что поэтому они не могут использоваться вместе. На это можно было бы ответить в духе Суинберна, заявив, что логически это возможно, однако не кажется правдоподобным. Представляется совершенно неестественным предполагать, будто Существо, ответственное за само существование естественного порядка, не является при этом в конечном счете ответственным за его особые и глобальные характеристики.

Тем не менее, когда спрашивают, является ли телеологическое доказательство бытия Бога рационально убедительным, то есть доказательством для всех, ответ должен быть несомненно отрицательным. Однако, возможно, такое заключение просто показывает, насколько высоки стандарты, заданные понятием «доказательства», — настолько высоки, что, вероятно, доказательство теизма в принципе недостижимо. В этом смысле в философии, видимо, вообще нельзя доказать никаких значимых утверждений; если дело обстоит так, провал доказательства бытия Бога, конечно, не является доводом в пользу атеизма.

НРАВСТВЕННЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

В философском отношении нравственные доказательства восходят к убеждению Платона в том, что источником всей реальности и истины должна быть «идея Блага», а в религиозном отношении — к библейскому учению, гласящему, что нравственные обязательства должны пониматься в качестве требований, предъявляемых нам Богом. Это доказательство, хотя и непопулярное среди философов, вероятно, из всех остальных оказывается самым убедительным для «обычных людей» (не философов). Многие, как и раньше, считают голос совести гласом Божиим.

Тот факт, что это доказательство не так популярно среди философов, как среди обычных людей, может стать серьезным аргументом против него, однако на самом деле это не обязательно. В философии приходят и уходят разные моды, как и в любой другой области, поэтому тот факт, что определенное доказательство не является модным, сам по себе не обладает каким-то особенным значением. Однако можно с некоторой уверенностью полагать, что *если бы* Бог существовал и если людям важно знать о Нем, тогда Бог предоставил бы и обычным

людям возможность узнать о Нем. То, что нравственное доказательство часто убеждает неискушенных людей, хотя и не является доказательством его истинности, тем не менее никак его не умаляет.

В конце XVIII в. Кант разработал нравственное доказательство бытия Бога особого типа, однако его доказательство во многих отношениях было необычным¹. Кант утверждал не то, что существование нравственности является теоретическим подтверждением истинности теизма, а скорее то, что положение принявшего нравственные обязательства человека как разумного и практического существа приводит такого человека к необходимости *постулировать* существование Бога. Заключаящаяся здесь мысль выглядит примерно так: неразумно пытаться осуществить нравственные идеалы во вселенной, если вселенная и законы, посредством которых в ней достигаются некоторые результаты, безразличны к нравственности. Разумное нравственно действующее лицо должно рассматривать вселенную в качестве арены нравственных поступков и потому должно верить, что нравственная реальность лежит по ту сторону естественного порядка. В общем, предъявляемое разумом требование нравственного поведения разумно принимать во внимание только в том случае, если мы живем в нравственной вселенной, так что требования разума нуждаются в том, чтобы мы жили в нравственной вселенной, а поскольку мысль, что мы живем в нравственной вселенной, имеет смысл только в том случае, если Бог существует, у нас есть *рациональные* основания — рациональные в том смысле, что они возникают из требований разума, — для веры в Бога.

Другие теоретические версии нравственных доказательств были популярны в конце XIX и в XX в. Одно из наиболее популярных изложений этого доказательства дано в апологетической работе британского профессора английского языка К. С. Льюиса, который использовал его в своей книге «Просто христианство», как и в других текстах².

Подобно телеологическому, нравственное доказательство лучше всего формулируется как доказательство существования Бога, строящееся по образцу «вывода о лучшем объяснении». Основная идея состоит в том, что существование Бога предоставляет наиболее ве-

¹ Детальное обсуждение доказательства Канта и его структуры см. в книге: *Evan's S. C. Subjectivity and Religious Belief*. 1978 (Reprint: Washington, D.C.: University Press of America, 1982). P. 15–73.

² *Lewis C. S. Mere Christianity*. London: Collins, 1955. P. 15–38.

роятное или наиболее правдоподобное объяснение определенного факта — в данном случае существования нравственных обязательств. Простая версия доказательства может выглядеть так:

1. (Вероятно), если только не существует Бог, не может быть объективно принудительных нравственных обязательств.
2. Существуют объективно принудительные нравственные обязательства.
3. Следовательно (вероятно) существует Бог.

Многие считают это доказательство неубедительным, поскольку оно отвергает вторую посылку, заявляя, что нет объективно принудительных нравственных обязательств. Высказывания типа «человек обязан говорить истину, даже когда это не приносит ему пользы» могут, разумеется, интерпретироваться самыми разными способами. Один из популярных взглядов — это *культурный релятивизм*, который интерпретирует моральные обязательства в терминах социального одобрения и порицания. Каждое общество одобряет и порицает определенные действия и выражает это одобрение и порицание, обучая молодежь думать об этих действиях как о «правильных» и «неправильных». Какие именно акты обозначаются как правильные и неправильные, зависит от культуры. Следовательно, не существует трансцендентных нравственных обязательств, которые объяснялись бы существованием Бога (или Его требованиями). Нравственность целиком и полностью является продуктом человеческой культуры.

Культурный релятивизм сталкивается со многими проблемами. Во-первых, возможно, культурный релятивист преувеличивает степень релятивизма и различий между различными культурами. Существуют устойчивые сходства в основных нравственных представлениях культур всего мира. Тем более, если признать, что большая часть видимых нравственных разногласий является на самом деле разногласиями относительно фактов. Две разных культуры могут соглашаться друг с другом в том, что плохо убивать и есть членов собственной семьи, однако одна культура может считать, что мы рискуем поступить так, если заведем и съедем корову (которая может оказаться реинкарнацией покойного родственника), тогда как другая культура считает, что такой возможности нет. Следовательно, одна культура рассматривает потребление говядины в качестве безнравственного действия, а дру-

гая — нет. В этом случае разногласие относится не к той нравственной проблеме, позволительно ли убивать и есть своих близких, а скорее к тому фактическому вопросу, реальна ли реинкарнация (или какой-то из ее вариантов).

Еще важнее то, что нравственные разногласия между культурами, независимо от того, насколько они значительны, не означает, что не существует объективной нравственной истины. Предположим, культура X говорит, что действие A правильно, тогда как культура Y говорит, что оно неправильно. Почему мы должны из этого заключать, что A не является объективно ни правильным, ни неправильным действием? Не более ли разумно прийти к выводу, что одна культура права, а другая — заблуждается? Или же обе культуры могут заблуждаться, как и оказаться частично правыми. В любом случае относительность нравственных верований и практик не предполагает, что нравственная *истина* тоже относительна.

Наиболее серьезная проблема культурного релятивизма в том, что он делает невозможным нравственную оценку культуры. Поскольку нет нравственного стандарта более высокого, чем культура, невозможно критиковать в качестве безнравственного то, что одобряется в какой-то частной культуре, даже если она одобряет детоубийство, расизм или геноцид. Чтобы понять, насколько проблематичен такой взгляд, рассмотрим такую культуру, как нацистская Германия. Кто мог бы принять утверждение, что Гитлер, действовавший по стандартам нацистской культуры, не был безнравственным? Культурный релятивизм также делает невозможной саму идею нравственного прогресса. Некая нравственная практика может на самом деле быть лучше другой только в том случае, если некоторые практики могут быть действительно лучше других.

Другой популярный способ отвержения нашей второй посылки состоит в принятии еще более крайнего релятивизма, а именно индивидуального. Согласно этой точке зрения, что бы индивидуум ни принимал в качестве правильного, это правильно только для него. Позиция, теоретически отличающаяся от такого релятивизма, но приводящая к тем же самым практическим результатам, — это этический *эмотивизм*. Эмотивист говорит, что нет реальных (то есть объективно принудительных) нравственных обязательств. Когда человек говорит, что некий акт является неправильным, он не утверждает определенный факт, а лишь выражает свои собственные индивидуальные эмоции или установки относительно этого акта.

На практике чрезвычайно трудно последовательно придерживаться той или иной формы релятивизма или эмотивизма. Легко сказать, что нет реальных нравственных обязательств, однако большинство людей не могут не считать, что если им причинили зло, это действие на самом деле является неправильным. Если кто-то злонамеренно ставит вам подножку, а затем смеется, поскольку вы, падая, прикусили себе губу, вам может показаться, что этот человек причинил вам зло и что этот его злой поступок — объективный *факт*. Неверно было бы сказать, что человек, поставивший подножку, *думал*, что его поступок правилен и потому для него он и был правильным. Поступок был неправильным, и этот человек должен признать это и выразить сожаление, даже если он не ощущал этой эмоции. Человек, поставивший подножку, скорее всего, сам скажет то же самое в том случае, когда подножку поставят *ему*.

Пока мы рассматриваем взгляды, которые критикуют доказательство путем отвержения второй посылки — «существуют объективно принудительные нравственные обязательства». Но как обстоит дело с первой посылкой: «(Вероятно), если только не существует Бог, не может быть объективно принудительных нравственных обязательств»? Некоторые нетеисты, например Сартр, принимали эту посылку, соглашаясь с Иваном из «Братьев Карамазовых»: «Если Бога нет, то все позволено». Сартр согласен с тем, что не может быть объективных нравственных обязательств без Бога, и потому он пытается основать нравственность на личных выборах индивидуума, что представляется некой формой индивидуального релятивизма.

Другие нетеисты, однако, не склонны соглашаться с первой посылкой. Например, натуралистический гуманизм пытается показать, что нравственные обязательства могут существовать даже в том случае, когда Бога нет. Такое доказательство может осуществляться двумя путями: 1) можно заявить, что существование нравственных обязательств является просто предельным фактом, который не нуждается в объяснении; 2) можно попытаться дать альтернативное объяснение существования нравственных обязательств. Последний вариант более популярен.

Невозможно вкратце описать все альтернативные способы, использовавшиеся натуралистами для объяснения нравственности, однако чаще всего встречаются три следующих подхода: 1) нравственные обязательства основываются на эгоизме; 2) нравственные обязательства основываются на природном инстинкте; 3) нравственные

обязательства можно объяснить как результат эволюции. Мы вкратце рассмотрим каждый из этих вариантов.

Первый взгляд в основном сводится к утверждению, что нравственность «окупается» — следует быть нравственным, *потому что* человек лично наиболее заинтересован, чтобы быть нравственным. (Выражение «потому что» здесь важно — многие альтернативные позиции включают утверждение, что человек *фактически* в наибольшей степени заинтересован, чтобы быть нравственным, однако они отрицают, что это *причина*, по которой следует быть нравственным, или что это *основание* нравственных обязательств.) Согласно этой точке зрения, следует быть, например, благожелательным и честным, потому что в долгосрочной перспективе, если быть жестоким или нечестным с остальными, они, скорее всего, отплатят тем же самым. Поскольку люди не хотят, чтобы так вышло, следует уважать желания других. Этот взгляд сталкивается с двумя серьезными проблемами. Во-первых, представляется, что встречаются по крайней мере некоторые случаи, когда выполнение собственного нравственного долга может потребовать жертвы, например собственной жизни, что вряд ли может принести какую-то личную выгоду (если, конечно, соглашаться с натуралистом в том, что не существует ни небес, ни ада). Поэтому нравственность не всегда окупается, даже если обычно так и происходит. Во-вторых, из «эгоистического» взгляда на нравственность следует не то, что нужно всегда стремиться быть нравственным, а скорее то, что следует всегда стремиться казаться нравственным своим знакомым. Когда же человек уверен, что он может обойтись без этого, нет основания не игнорировать собственные нравственные обязательства. Некоторые говорят, что нравственность основана не на том, что выгодно в личном плане, а на том, что оказывается наилучшим для всех. Но это лишь *часть* нравственности; указывать на то, что нравственность основывается на общем благе, — значит не давать объяснение нравственности, а как раз описывать загадку нравственности, нуждающуюся в объяснении. *Почему* я как индивидуум обязан делать то, что является наилучшим для всех, а не то, что лучше всего для меня самого?

Вторая натуралистическая позиция стремится рассматривать нравственные обязательства, требующие помогать другим людям, как основанные на природных инстинктах, например на желании ощущать симпатию к другим людям. Несомненно, такие инстинкты существуют, однако трудно понять, как их существование могло бы быть правильным объяснением нравственности. Существуют инстинкты

(независимо от того, насколько они распространены или «природны»), следование которым представляется совершенно безнравственным (например, инстинкты, подталкивающие к расовой дискриминации). В действительности большинство людей, кажется, считают свои нравственные обязательства тем, что чаще всего требует от них умирять собственные наиболее сильные инстинкты. Подобным образом и иные инстинкты (например, инстинкт предохранения ребенка от любой непосредственно причиняемой боли или дискомфорта) таковы, что они не кажутся ни совершенно хорошими, ни совершенно дурными, и, следовательно, требуется критическая рефлексия, чтобы определить, нужно ли следовать им в каждом частном случае. Однако, похоже, нет основания классифицировать некоторые инстинкты в качестве нравственных, а другие — в качестве безнравственных или же некоторые — в качестве пригодных для следования им в определенных ситуациях, а другие — в качестве непригодных, если только нет какого-то высшего стандарта оценки этих инстинктов. Однако допускать такой стандарт — значит допускать то, что природные инстинкты не являются предельным основанием нравственности, что приводит к отвержению самой первоначальной теории.

Третий способ натуралистического объяснения нравственности состоит в апелляции к эволюционной теории. Мысль тут, в общем, заключается в том, что в ходе эволюционного развития те люди, у которых были странные представления о том, что они «обязаны» быть добрыми, отзывчивыми и т. д., выживали в процессе естественного отбора с большей вероятностью, нежели их соперники. Поэтому, как предполагается, эволюция объясняет распространенность нравственных *верований*: люди, обладающие такими верованиями, выживали с большей вероятностью. Однако трудно понять, как эволюция могла бы объяснить то, что кто-то *имеет обязательства в настоящее время*. В действительности тот, кто принял эволюционную теорию, мог бы вполне обоснованно отвергнуть существование актуальных нравственных обязательств. (Поступающие так отвергают вторую посылку нравственного доказательства и потому им не нужно отвергать первую посылку, чтобы опровергнуть заключение. В этом случае, однако, они столкнутся со многими из тех же проблем, с которыми сталкивается релятивист.)

Итак, центральной в нравственном доказательстве является та интуиция, что существование нравственных обязательств в натуралистической вселенной было бы чем-то весьма странным. Как в мире, кото-

рый в конечном счете является продуктом времени, случая и действия материальных частиц, возникли некие нравственные обязательства? Возможно, наиболее сильная стратегия натуралиста — просто настаивать на том, что нравственные обязательства являются еще одним голым фактом. Однако в *натуралистической* вселенной такой голый факт является, несомненно, чем-то крайне странным. С точки зрения многих теистов, существование нравственных истин нуждается в *объяснении*, и пока еще не было выдвинуто никакого адекватного натуралистического объяснения.

Но в каком именно смысле понимать, что существование Бога объясняет существование нравственных обязательств? Как это устраняет или уменьшает упомянутую странность? На это теисты давали довольно разные ответы. Один из наиболее известных, особенно среди протестантов, ответов заключается в том, что нравственные обязательства основаны на Божественных заповедях, так что если бы Бог не дал эти заповеди, нравственных обязательств не было бы вовсе. Так называемые теории Божественных заповедей развивались в целом в двух направлениях. Наиболее амбициозное направление пытается обосновать существование и нравственного блага, и нравственных обязательств Божественными заповедями. Этот взгляд открыт для многих серьезных и взаимосвязанных возражений. Прежде всего он, похоже, делает заповеди Бога произвольными: Бог не может приказывать нам делать то, что правильно, ни *потому* что это правильно, ни *потому* что это хорошо, поскольку оба эти качества определены самим Божественным актом заповеди. Следовательно, этот взгляд предполагает, что у Бога не больше оснований заповедовать любовь к ближнему, чем заповедовать ненависть к нему или его убийство; и то и другое действие были бы в равной мере благими и правильными, если бы Бог заповедовал то или иное из них. Следовательно, у Бога нет нравственных оснований заповедовать что-то одно, а не другое; Его заповеди являются совершенно произвольными. А это в свою очередь предполагает, что Бог мог бы сделать абсолютно любое действие — например, пытки и убийства детей ради забавы — нравственно обязательным, просто заповедав его. Наконец, этот взгляд также превращает в банальность и Божественную благодать: получается, что Бог мог бы назвать абсолютно благим *все, что угодно*, если бы Он только решил это сделать или заповедовать.

Более приемлемая версия теории Божественных заповедей, следовательно, должна быть менее амбициозной в своих объяснениях. Многие ее современные защитники утверждают, что если Бог заповедует

определенное действие, это не делает такое действием хорошим — оно должно быть хорошим независимо от Божественных заповедей, однако заповедь делает его нравственно *обязательным* для людей. Бог ценит добро и приказывает нам творить это добро; Его приказ или заповедь творить добро создает для нас обязательство делать то, что уже являлось добром¹. Эта версия теории Божественных заповедей поэтому нуждается в дополнении некоторой независимой теорией блага, дабы у нас в итоге была полная теория ценности².

Другие теисты отвергают теорию Божественных заповедей как объяснение нравственности, хотя они и могут согласиться с тем, что Бог приказывает нам делать то, что правильно. Они, со своей стороны, утверждают, что нравственность должна каким-то образом укорениться в природе вещей. Согласно теистическим *теориям человеческой природы*, чтобы понять собственные обязательства, мы должны понять «телос»³ человека, который, если говорить в теистических терминах, является задуманным Богом планом, ради которого мы сотворены. Люди обладают своей внутренней ценностью, в силу того что они были созданы Богом (то есть они созданы по Его образу). Следовательно, существуют особые модусы должного и недолжного отношения к людям. Наши нравственные обязательства по отношению к другим людям определены тем, что способствует и позволяет нам в индивидуальном и коллективном порядке достичь расцвета человеческой природы. Бог сотворил нас вместе с нравственными способностями, так что путем простого тщательного размышления над человеческой природой мы можем распознать намерения Бога касательно того, как нам должно относиться к другим людям. В принципе наши нравственные обязательства могли бы быть, так сказать, «считаны» с полного и точного описания человеческой природы. Однако, в силу того факта что рациональные способности многих людей скорее ограничены — не говоря уже о том, что нравственные способности человека в целом или частично поражены грехом, — Бог открыл нам многие из этих обязательств в форме заповедей. Божественные заповеди, следовательно, просто открывают нам то, что мы и ранее обязаны были делать, а не создают заново сами эти нравственные обязательства.

¹ См.: Adams R. M. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 231–276.

² См., например, вторую главу «Бог как благо» (God as the Good) в книге Адамса (Adams R. M. *Finite and Infinite Goods*. P. 13–49).

³ Цель, назначение (греч. *τέλος*). — *Примеч. ред.*

У каждого взгляда есть свои преимущества. Например, у теории Божественных заповедей — то, что она способна объяснить индивидуальные обязательства (то есть обязательства, связывающие только какого-то одного человека или одну группу, а не другую), потому что она допускает, что Бог может создать новые обязательства просто давая новые заповеди, а также Бог может ограничить область применения некоторых заповедей, если того пожелает. Вряд ли теория человеческой природы могла как-то объяснить подобные обязательства. Однако теория человеческой природы может обладать тем преимуществом, что она способна объяснить нравственные обязательства, которые связывают нас до того или независимо от того, дал ли Бог заповеди. Это может оказаться полезным, например, при обсуждении современной этической проблемы, касающейся вопросов клонирования, поскольку эта теория дает ресурсы, позволяющие доказывать существование обязательств, которые невозможно возвести к той или иной частной заповеди, данной нам Богом.

Возможны многие иные способы обоснования нравственности Богом. Все они соглашаются с тем, что существование нравственных обязательств более осмысленно в мире, в котором предельной реальностью является нравственная Личность, чем во вселенной, в которой личности являются поздним и незначительным побочным продуктом безличных сил. Большая часть нравственности сводится к вопросу уважения ценности и значения личностей, а такое уважение кажется более разумным во вселенной, которая в конечном счете тоже является личностной.

Подобно и другим обсуждаемым нами доказательствам, нравственное доказательство, конечно, не является рационально убедительным для любого человека, который его рассматривает. Очевидно, мы не доказали окончательно то, что релятивизм ложен или что натуралист не в состоянии дать объяснение нравственных обязательств. Однако, повторим это снова, нравственное доказательство, похоже, имеет свою силу, по крайней мере для тех, кто придерживается некоторых этических взглядов.

Также стоит отметить, что заключение этого доказательства дополняет заключение космологического и телеологического доказательств. Бог, дающий основание нравственным обязательствам, должен пониматься как нравственное Существо, то есть Существо, которое глубоко озабочено вопросом осуществления нравственных ценностей. А это вряд ли можно вывести из двух других доказательств.

Выводы: ЦЕННОСТЬ ТЕИСТИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Рассмотрев все эти доказательства, мы пришли к выводу, что ни одно из них не может считаться успешным доказательством существования Бога в том смысле, в каком оно должно было бы быть рационально убедительным для каждого. Являются ли эти доказательства рационально убедительными для какого-то конкретного человека, зависит в каждом случае от того, желает ли он принять некоторые базовые посылки, которые не являются ни самоочевидными, ни абсолютно достоверными. С другой стороны, мы обнаружили, что можно многое сказать в пользу некоторых из этих спорных посылок и что многие люди заявляют, что им известна их истинность или что они по крайней мере считают их более разумными, чем их альтернативы. Похоже, что подобные доказательства — каждое по отдельности или тем более все они вместе — могли бы выступить в защиту разумности теизма, по крайней мере при сравнении с его конкурентами.

Если эти выводы верны, то они имеют определенное значение. Однако не стоит переоценивать их значимость. Ведь существует важная противоположная точка зрения, выдвинутая так называемой «реформатской эпистемологией», которая утверждает, что доказательства естественной теологии не необходимы для оправдания религиозной веры. Обсуждение реформатской эпистемологии мы отложим до главы VIII. Даже если выяснится, что естественная теология играет существенную роль в оправдании религиозной веры, тем не менее она все равно сталкивается с огромным ограничением, обусловленным тем, что сама по себе она не дает нам полноценных знаний о природе Бога и Его делах. Человек, который остался бы доволен теми скудными знаниями о Боге, которые дают эти доказательства, был бы слишком нетребовательным. Другое ограничение состоит в том, что естественная теология остается в высшей степени теоретичной. Она, кажется, приводит только к представлениям о Боге, то есть к пропозициональным верованиям. На основе подобных доказательств можно лишь прийти к вере, что Бог существует, однако тем самым еще не приобретает та личная вера, которую как раз и ценят большинство религий, когда говорят о вере в Бога¹.

Следовательно, сама по себе естественная теология представляет достаточно ущербным средством открытия реальности Бога, рабо-

¹ Подробнее об этом см. в главе VIII.

тающим только на уровне теоретического вывода и теоретических гипотез, несмотря на ее применимость к доказательству рациональной оправданности теизма. Возможно, с большей вероятностью можно приобрести живую веру в Бога, как и более подробные знания о Нем, если у человека был некоторый прямой опыт постижения Бога или же если Бог открыл Самого Себя людям каким-то особым способом. Аквинат, один из величайших творцов естественной теологии, разделяет эту оценку ее значимости:

«Если бы один лишь путь разума вел к познанию Бога, человеческий род оставался бы в тьме величайшего невежества, ибо познание Бога, более всего делающее людей совершенными и добрыми, доставалось лишь немногим, и то по истечении долгого времени»¹.

Таким образом, ограниченность естественной теологии подталкивает нас к рассмотрению религиозного опыта и особых откровений — вопросов, к которым мы теперь обратимся.

¹ *Фома Аквинский*. Сумма против язычников, I.4 / Пер. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. С. 45.

Глава IV

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Существует множество различных способов рассмотрения разумности теистической веры. Так, можно попробовать выделить определенный набор представлений о Боге из более содержательных верований мировых религий и рассматривать преимущества этих основных верований независимо от истины той или иной частной религии. Таков в целом проект естественной теологии. Однако возможно также, что человек придет к вере в Бога, поверив в истину христианства или какой-то другой религии.

Как это может произойти? Христианство, иудаизм и ислам — это все религии, в которых подчеркивается, что люди (по крайней мере некоторые) так или иначе сталкивались в своем опыте с Богом, обладали особым опытом, который сообщал им нечто о Боге. Пророки и другие святые встречались с Божественным — через видения, голоса и боговдохновенные знаки. Поэтому для рассмотрения второго пути познания Бога необходимо изучить соответствующие проблемы религиозного опыта и особого откровения. Этим мы займемся в этой и следующей главе.

Типы религиозного опыта

Важно признать, что вопрос религиозного опыта не ограничивается рассмотрением исключительных или мистических видов опыта. Настоящие верующие часто ощущают, что в своей повседневной жизни они постоянно «общаются с Богом». Некоторые люди, видимо, вообще все воспринимают «духовно». Так, обыденная трапеза может приниматься с благодарностью, как дар, а болезнь может восприниматься как испытание или даже наказание.

Для указания на то, как религиозное убеждение может оформить весь опыт в целом, следует говорить о религиозном измерении опыта, а не только о различных видах религиозного опыта. Для некоторых людей религиозное измерение опыта простирается достаточно широко. Вероятно, следы этого измерения присущи опыту почти каждого человека. Мы уже говорили, что религиозное измерение опыта играет важную роль в классических теистических доказательствах бытия Бога.

Человек, считающий космологическое доказательство убедительным, в своем опыте ощущает конечные объекты мира (и самого себя) как нечто радикально случайное, указывая на их зависимость от некоей высшей силы. Человек, считающий убедительным телеологическое доказательство, воспринимает в своем опыте природы упорядоченную, целенаправленную реальность, в которой осуществление блага и красоты не является простым совпадением. Человек, считающий убедительным нравственное доказательство, воспринимает некоторые ситуации в качестве объективно обязывающих его и интерпретирует сам факт «нравственного обязательства» как то, что включено в отношение между конечными личностями и высшей Личностью.

Но в дополнение к тому, что мы назвали религиозным измерением опыта, существуют особые виды опыта, которые называются *религиозными* в собственном смысле слова. В действительности так обозначаются самые разные виды опыта. Прежде чем дать сколько-нибудь полезный анализ подобных видов опыта, следует выделить различные его типы, чтобы было совершенно ясно, об опыте какого рода идет речь.

Важное различие проходит между тем видом религиозного опыта, в котором индивидуум ощущает единство с Божественным, и тем, когда он испытывает разрыв между собой и Богом. Похоже, что многие люди спонтанно или в результате долгой тренировки и самоограничения обретали опыт, в котором они осознают глубочайшее единство, скрывающееся за всеми вещами. Иногда такое единство или единение рассматривается в качестве полного или абсолютного; различия и расхождения, составляющие часть обычного опыта, уходят в сторону или же начинают восприниматься как не совсем реальные или даже как совершенно иллюзорные. Это единство поэтому ощущается как предельная реальность, являющаяся поистине Божественной. Сторонник *абсолютного монизма* утверждает, что, по сути, все является частью этой единой реальности, и особенно собственная душа или сознание: говоря словами индуистских Упанишад: «То есть ты». Этот опыт единения с Божественным рассматривается в качестве опыта откровения и освобождения.

Можно было бы ожидать, что такие виды опыта встречаются главным образом в пантеистических или панентеистических религиях, и это действительно так. Подобные формы опыта, однако, не всегда интерпретируются в духе монизма или пантеизма. Теист также считает, что Бог является единой реальностью, которая основывает все

существующее, включая человеческую самость. Ортодоксальные теисты обычно интерпретируют такие виды опыта, как опыт, в котором открывается Бог, внося ту поправку, что это единение между Богом и остальными вещами никогда не является полным или абсолютным. Даже в индуизме есть значительные мыслители, которые понимают Бога или Брахмана как предельную личностную реальность, которая, следовательно, не может абсолютно отождествляться со своими творениями, хотя она и едина с ними в совершенно реальном смысле¹. Другие теисты интерпретируют абсолютно монистический тип опыта не как опыт осознания Бога, а как восприятие души как чистой самости или сознания, очищенного от всех своих частных качеств.

Опыт единства с Божественным часто называют «мистическим опытом» и противопоставляют его тому опыту, в котором на передний план выступает именно отделенность или инаковость Бога. Такой тип опыта часто называют «нуминозным»²², используя термин Рудольфа Отто, давшего классическое описание опыта такого рода в своей книге «Идея священного». Другие же используют термин «мистицизм» в более широком смысле, определяя два эти вида опыта как монистический мистицизм и теистический мистицизм.

Нам следует отметить, что опыт нуминозного необязательно исключает любое чувство единения. Хотя доминирующим элементом в нуминозном типе опыта является осознание величия Бога и своей собственной незначительности или нечистоты по сравнению с Богом, нуминозный опыт может также включать чувство связанности с Богом. Отто сам подчеркивает амбивалентную природу опыта. Бог рассматривается в качестве реальности одновременно ужасающей и очаровывающей, то есть как объект одновременно желания и определенного страха или ужаса. Классическим примером может служить видение Исаяи Господа, сидевшего на престоле высоком и превознесенном, что побудило пророка воскликнуть: *Горе мне!.. ибо я человек с нечистыми устами* (Ис 6. 1).

Вероятно, мы могли бы охарактеризовать религиозный опыт в общих терминах просто как осознанное ощущение Божественного.

¹ Великолепным примером тут может служить мысль Рамануджи. Обсуждение Рамануджи, касающееся данного вопроса, см. в работе: *Bertocci P. A. The Logic of Creationism, Advaita, and Visishtadvaita: A Critique // The Person God Is*. New York: Humanities Press, 1970. P. 223–237, а также: *Hackett S. C. Oriental Philosophy: A Westerner's Guide to Eastern Thought*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979. P. 157–178.

²² От лат. Numen — божество. — *Примеч. пер.*

У религиозного опыта три типичных элемента: чувство *единства* с Божественным, чувство *зависимости* от Божественного и чувство *отделенности* от Божественного. Пантеистические и монистические виды опыта делают упор на первый из этих элементов. Теистический опыт обычно включает все три элемента, хотя один из них может доминировать. Так, у теистов может быть мистический опыт, в котором доминирующей темой является чувство единения с Божественным. Также у теистов встречается нуминозный опыт, в котором такой доминирующей темой оказывается чувство радикальной отделенности от Бога, Который воспринимается в качестве ужасающей, хотя и притягательной реальности.

Это различие, несомненно, является грубым и предварительным. В действительности большинство «обычных» видов теистического религиозного опыта, скорее всего, включают в себя и мистические, и нуминозные элементы, хотя «единение», обнаруживаемое в них, обычно не интерпретируется монистически, то есть как *абсолютное* единство. Скорее, теист утверждает, что испытал такое единение с Богом, которое возможно между людьми, объединенными любовью и преданностью. Однако такое единство окрашено осознанием огромной пропасти между людьми и Богом, созданиями и Создателем, а также пропасти между греховными созданиями и абсолютно *священным* Существом.

Поскольку в этой книге мы рассуждаем главным образом о разумности религий теистического типа, в дальнейшем изложении мы сконцентрируемся на теистических видах опыта. Опыт абсолютного мониста является интересным предметом исследования, однако и исключительно сложным, особенно потому что монист слишком часто настаивает на том, что его опыт противится любому описанию и анализу. Опыт «единения», столь характерный для мистицизма, в любом случае, кажется, поддается разным интерпретациям, некоторые из которых совместимы с теизмом. Поэтому представляется маловероятным, чтобы мистический тип опыта мог использоваться для защиты теизма от его противников, однако столь же маловероятным является то, чтобы подобные виды опыта могли подорвать разумность теистического верования.

При обсуждении теистического опыта полезно различать те виды опыта, которые представляются сверхъестественными и чудесными, и те, которые являются более обыденными. Многие люди утверждают, что у них были видения или что они слышали голоса, которые они принимали за голос Бога. Другие же заявляют, что слышали или виде-

ли ангелов, Деву Марию или каких-либо известных святых. Подобные формы опыта предполагают особые вопросы; но пока наше внимание будет направлено на то, что можно назвать «обычным теистическим опытом».

ДВЕ МОДЕЛИ ПОНИМАНИЯ ОПЫТА

Прежде чем перейти к анализу теистического опыта, нам сначала надо прояснить, что вообще означает опыт, как таковой. В своем обычном употреблении термин «опыт» не особенно точен или ясен. Иногда он используется для обозначений некоего эпизода, в котором человек осознаёт некоторую реальность, существующую независимо от него. «Сьюзан услышала, как говорит офисный менеджер» и «Джим увидел, как мастер вышел через дверь» — типичные примеры опыта, понимаемого в таком смысле. Однако термин «опыт» иногда также используется для обозначения психологического процесса или субъективного ментального состояния человека, которое может вызываться, а может и не вызываться чем-то существующим независимо от этого человека. В этом случае опыт Джима, заключающийся в видении того, как мастер выходит через дверь, состоит в наборе зрительных и слуховых событий, осуществляющихся как часть ментальной истории самого Джима.

Здесь важно отметить, что если термин «опыт» используется во втором смысле, то, когда мы говорим о каком-то человеке, что у него есть некоторый опыт, это не значит, что испытываемое им в опыте обладает независимой реальностью. Возьмем случай Джима, «видящего» мастера. Если у Джима галлюцинация, то его опыт субъективно мог бы быть тем же самым, что и в случае нормального восприятия. «Опыт» здесь указывает на субъективные образы и ощущения, которые могут иметь место без своей объективной причины.

Некоторые виды опыта очевидным образом должны быть именно субъективными. Классическим примером подобного субъективного опыта являются сновидения. В этом случае опыт является именно ментальным эпизодом, который не представляет никакой независимой от сознания реальности. Подобные случаи совершенно бесспорны. Интересными случаями оказываются те, когда человек, кажется, осознаёт нечто существующее независимо или объективно. Тогда его субъективный опыт претендует на то, чтобы представлять некоторую объективную реальность.

Некоторые философы, опираясь на второй смысл термина «опыт», настаивали на том, что человек никогда напрямую не встречается с внешним миром и никогда напрямую его не осознаёт. Скорее, наш опыт ограничен нашими личными ощущениями и образами. Когда человек видит дерево, реально он видит не настоящее дерево, а набор образов и ощущений, произведенных его мозгом в результате соответствующего сенсорного воздействия. Субъективный образ, следовательно, служит представлением или репрезентацией настоящего дерева из физического мира. Этот способ понимания опыта мы будем называть *репрезентационной моделью*. Альтернативный взгляд, опирающийся на другой смысл опыта, — это модель *непосредственного реализма*. Этот взгляд предполагает, что в случае настоящего опыта восприятия человек непосредственно осознаёт то, что он слышит или видит. Так, если мастера не было, когда Джим, по его собственным утверждениям, его видел, значит, Джим на самом деле его вообще не видел. Джим думал, что видит мастера, однако он ошибся. Модель непосредственного реализма, следовательно, принимает в качестве посылки то, что если Джим имеет опыт X, тогда X должен существовать.

Непосредственный реалист заявляет, что опыт определенного объекта дает явное доказательство реальности этого объекта. Однако с точки зрения репрезентационной модели переход от опыта определенного объекта к вере в его реальность является не таким уж прямым. Поскольку мы не имеем непосредственного опыта объекта, часто утверждается, что требуется некоторый опосредованный вывод. Сторонник репрезентационизма может рассуждать так: у меня есть опыт (субъективные ощущения), который я называю «видеть дерево». Обычно эти ощущения вызываются тем, что передо мной на самом деле находится дерево. Следовательно, по всей вероятности, передо мной действительно дерево.

Многие исследования религиозного опыта следуют этой репрезентационной модели. Поэтому различные случаи религиозного опыта рассматриваются в качестве субъективных ощущений, имеющих у верующего. Само по себе существование религиозного опыта неоспоримо. Сложность, однако, в том, что именно можно, да и можно ли вообще, вывести из факта такого рода ощущений. Часто рассуждение сводится к спору о причинах опыта такого рода. Возьмем в качестве примера опыт обращения, в котором человек испытывает сильнейшее ощущение прощения, принятия и полноты. Никто не будет отрицать, что такие ощущения у верующего действительно есть, однако сам ве-

рующий скажет, что причиной этих ощущений является воздействие Бога, тогда как скептик будет утверждать, что такие психологические изменения можно объяснить натуралистическим образом.

Трудно представить, как можно было бы решить подобные споры. Вопрос становится еще более запутанным, если вспомнить, что вовсе не очевидно, будто естественные, психологические процессы всегда (или хотя бы когда-нибудь) обесценивают теистические объяснения, ведь Бог как Создатель ответственен за естественные процессы и может пользоваться ими для достижения Своих целей. Поэтому неочевидно и то, что натуралистические причины, упоминаемые скептиком, обесценивают религиозное объяснение. (Подробнее это обсуждается в главе VI.) Однако верующему, возможно, будет сложно доказать скептику, не усматривающему нужды в Божественной причине различных случаев опыта, что необходимо предположить Бога как причину рассматриваемых психологических состояний.

Сложность использования религиозного опыта для оправдания религиозных верований, если ограничиваться этой репрезентационной моделью, может, однако, обуславливаться самой моделью и способом работы с нею, а не какими-то особыми проблемами самого религиозного опыта. Вопрос проясняется, если посмотреть на результаты приложения репрезентационной модели опыта к другим областям. Если последовательно придерживаться репрезентационного взгляда на опыт и заявлять, что знание о внешнем мире *всегда* зависит от определенного вывода, тогда возникнут серьезные проблемы. Ведь если в опыте мы ограничены субъективными ощущениями и *никогда* напрямую не осознаём объективную реальность, которая предположительно является причиной этих ощущений, тогда как же мы можем вывести что бы то ни было относительно этой реальности, основываясь на факте этих ощущений? В таком случае у нас вообще нет способа проверки конкурирующих гипотез о причинах ощущений. Тогда единственный способ уйти от скептицизма — это принять то, что реальный мир обычно оказывается именно таким, каким он нам предстает; причины наших восприятий таких объектов, как деревья и камни, — это деревья и камни. Трудно представить, почему верующим, принимающим репрезентационную модель опыта, не сделать подобное допущение: что представляется деятельностью Бога действительно является, по крайней мере в нормальном случае, деятельностью Бога.

Для того чтобы обойти подобные проблемы в случае обычного опыта восприятия, многие философы перешли к модели непосред-

твенного реализма. Эта модель кажется весьма многообещающей также и для анализа теистических видов опыта. Теисты часто заявляют, что они осознают присутствие Бога, Его любовь или Его прощение. Иногда они утверждают, что им открылась промыслительная воля Бога, Его величие или святость. Теперь мы попробуем изучить эти виды теистического опыта на основе модели непосредственного реализма.

Непосредственный и опосредованный опыт Бога

Заявление, будто у людей может быть непосредственный опыт, в котором открывается Бог, часто отвергалось как невозможное, однако доводы, обычно выдвигаемые при этом, не так уж убедительны. Некоторые утверждают, что конечное существо не может иметь опыт бесконечного Существа¹. Но почему? Возможно, разумно предположить, что имеющийся у конечного существа опыт бесконечного никогда не может быть исчерпывающим или полным, однако он вполне совместим с действительным приобретением определенных знаний. Собственный опыт необязательно должен *быть* бесконечным, чтобы быть опытом бесконечно могущественного Существа — так же как один человек может наблюдать печального человека, не являясь при этом печальным.

Другие заявляют, что единственными действительными объектами того или иного опыта являются только чувственные качества. Под «чувственными качествами» в этом контексте понимаются такие качества, как «быть красным», «быть желтым» или «быть голубым», «быть твердым или мягким», «быть теплым или холодным», — то есть качества, явно связанные с тем или иным органом чувств. Если действительными объектами опыта являются такие чувственные качества, тогда можно утверждать, что невозможно иметь непосредственный опыт Бога, поскольку нельзя рассматривать Бога в качестве определенного чувственного качества или набора таких качеств.

Однако учение, гласящее, что мы можем иметь опыт только подобных чувственных качеств, представляется довольно сомнительным. В обычной речи люди, как правило, говорят, что они испытывают в

¹ Аласдер Макинтайр заявляет это в своем эссе: *MacIntyre A. Visions // New Essays in Philosophical Theology / Ed. A. Flew and A. MacIntyre. N. Y.: Macmillan, 1964. P. 256.*

своем опыте определенные вещи — такие как героические поступки, выражения любви, исторически значимые артефакты, — которые не являются простыми собраниями чувственных качеств. Сторонник теории, утверждающей, что мы испытываем в опыте только чувственные качества, должен тогда заявить, что у нас нет непосредственного опыта подобных вещей, то есть у нас есть лишь опыт других вещей — цветов, шумов и т. п., которые *интерпретируются* как объекты, за которые мы их принимаем. Однако на это можно ответить, что часто вообще незаметно какой бы то ни было интерпретации. В действительности часто, как кажется, мы признаём определенный объект в качестве именно данного объекта, не имея возможности сказать, какие чувственные качества делают возможной такую идентификацию. Можно посмотреть на женщину и признать ее за свою сестру, не будучи способным точно или хотя бы смутно описать, какие именно чувственные качества позволяют отличить ее от другой женщины со сходной внешностью. Различить то, что «реально дано в опыте», и интерпретацию этого опыта — задача совсем не простая.

Даже если удастся провести четкое различие между чистым опытом и его интерпретацией, что кажется маловероятным, неочевидно, что это нанесет какой-то урон собственно религиозному опыту. Большинство важнейших форм опыта, которые мы принимаем за доказательства различных качеств внешнего мира, с этой точки зрения, вероятно, будут содержать определенный элемент интерпретации. Если дело обстоит так, тот факт, что религиозный опыт тоже содержит интерпретативный элемент, необязательно сделает его менее надежным, чем другие значимые виды опыта. Большая часть опыта — это опыт чего-то определяемого в качестве чего-то особенного. Необходимо учиться распознавать различные вещи, которые можно воспринять. Восприятие предполагает приобретение определенных понятий и умений, так что нет ничего удивительного или опасного в том, что религиозный опыт выглядит примерно так же.

Существует и третье возражение на тот тезис, что люди могут иметь непосредственный опыт Бога, и, возможно, это возражение является скрытым основанием двух первых, которые мы только что рассмотрели. Некоторым людям трудно понять, как нематериальное Существо — такое, как Бог, — может восприниматься *непосредственно*. Они могут допустить, что возможно иметь опыт чего-то, что является следствием деятельности Бога, однако не Самого Бога. Предположим, например, что был услышан голос с небес, гласящий: *Так говорит Гос-*

подь (Исх 4. 22). Конечно, наиболее разумно считать, что непосредственно в данном случае слышатся именно звуковые волны, которые вызваны Богом, а не Сам Бог.

Чтобы преодолеть это возражение, мы должны прояснить то, что, когда мы говорим о непосредственном опыте чего бы то ни было, мы не имеем в виду, что этот опыт совершенно непосредствен. Непосредственность является психологической чертой опыта, и она совместима с тем, что в опыте присутствует сложный и непрямой процесс, который в каком-то смысле ответственен за этот опыт¹. Большая часть путаницы возникает здесь из-за того, что описание опыта в том виде, в каком он испытывается, смешивается с причинным объяснением того, что делает этот опыт возможным. Когда человек смотрит в окно и видит великолепный вяз, опыт может быть совершенно непосредственным. Сознанию тут совершенно не нужна никакая интерпретация и никакое выведение. Человек просто смотрит на дерево, и потому у него есть твердое основание полагать, что там есть дерево. Все это совместимо со сложным описанием того, как именно осуществляется опыт, описанием, в которое входит отражение световых лучей, действия глаза и мозга. Человек видит дерево благодаря наличию сложной цепочки причин, которая и задает средства реализации опыта, однако ему нет никакой необходимости испытывать в опыте сами эти средства. Он может вообще ничего не знать о световых лучах или о том, как работает сетчатка и оптические нервы.

Следовательно, в общем, возможно иметь опыт некоей вещи, который психологически оказывается непосредственным, предполагая при этом сложный причинно-следственный процесс. Если пытаться отстранить в качестве опосредованного любой опыт, предполагающий некие опосредующие процессы, тогда, весьма вероятно, в конечном счете вообще никакой опыт не сможет называться непосредственным. Также следует отметить, что люди не ограничены своими собственными органами чувств как средствами восприятия объектов. Они часто воспринимают вещи при помощи некоторых дополнительных средств, таких как телескопы-рефлекторы и телефоны. Человек, слышащий голос своего друга по телефону, на самом деле может слышать своего друга, хотя средство в данном случае предполагает использование электронных сигналов, передаваемых по проводам.

¹ Значительная часть нижеследующего изложения опирается на работу: *Mavrodes G. Belief in God*. N. Y.: Random House, 1970. P. 49–89.

Хотя мы не хотели бы догматически исключать возможность неопосредованного опыта Бога — возможно, как раз о нем говорит весь мистицизм, — нам кажется, что большая часть опыта, считающегося опытом Бога, попадает в эту категорию непосредственного, хотя и опосредованного опыта. Поскольку Бог, если Он существует, является конечной причиной существования всех вещей в природном мире, не представляется невозможным испытать опыт данности Бога через посредство некоего другого объекта. А сложность причинного процесса также не предполагает того, что опыт не может быть психологически непосредственным.

В любом случае верующие обычно описывают, как Бог говорит с ними *посредством* голоса проповедника или же *через* слова песнопения. Они могут сказать, что опыт Бога появляется у них в тесном дружеском объятии или *при* созерцании красоты и величия восхода солнца. Бог может говорить словами Священной книги или поэмы. Подобные виды опыта психологически могут быть непосредственными; человек, испытывающий опыт, может вообще не осознавать, что он делает какой-либо вывод или дает интерпретацию. Поэтому подобные случаи законно анализировать как случаи непосредственного, хотя и опосредованного опыта Бога. Индивидуум испытывает Бога в своем опыте через что-то и при помощи чего-то, что отличается от того, на что направлен опыт.

Джордж Мавродес в своей книге «Вера в Бога» указывает на интересную особенность опосредованных опытов, которая, как кажется, относится и к религиозному опыту. В тех случаях, когда вовлечены дополнительные средства, например телефон или телескоп-рефлектор, два человека могут иметь одно и то же воздействие на органы чувств и при этом получить два разных опыта. Техник, который обследует зеркало телескопа и ищет в нем изъяны, может посмотреть в телескоп и увидеть только зеркало с разными отражательными свойствами. А астроном может посмотреть в тех же условиях в тот же телескоп и увидеть интересную галактику. Один индивидуум видит средство, а другой видит при помощи этого средства что-то еще. Увиденное частично зависит от навыков и интересов человека, который смотрит.

Если бывают религиозные формы опыта, в котором возникает подлинное осознание Бога, этот феномен может частично объяснить, почему такие виды опыта не признаются абсолютно всеми. Два человека могут слышать одну и ту же проповедь, однако один слышит

только саму проповедь, тогда как другой слышит, как через нее с ним говорит Бог. Далее мы обсудим другие причины того, почему религиозные виды опыта не признаются абсолютно всеми.

Является ли религиозный опыт правдивым?

Бывает ли у кого-либо действительно такой непосредственный, хотя и опосредованный, опыт постижения Бога? Опыт, в котором объект опыта действительно воспринимается, философы называют *правдивым опытом*. Является ли правдивым религиозный опыт того типа, который мы обсуждали? Такой вопрос совершенно уместен, поскольку очевидно, что не все виды опыта являются правдивыми. Встречаются ошибки, иллюзии и даже галлюцинации.

Многие философы скептически относятся к заявлениям верующих, относительно того что у них бывает такой непосредственный опыт Бога. Есть две причины подобного скептицизма. Первая, несомненно, — это убеждение некоторых людей в том, что Бог не существует. Очевидно, если Бог не существует, правдивый опыт, в котором Он открывается, невозможен. Однако вряд ли справедливо отбрасывать возможные доказательства существования Бога на таком основании, если только мы не знаем на самом деле, что Бог не существует. Такое возражение религиозному опыту будет разумным только в том случае, если у возражающего есть веское основание верить в то, что Бог не существует, то есть достаточно веское, чтобы перевесить доказательство, которое могло бы предоставляться самим религиозным опытом. В следующих главах мы рассмотрим некоторые умозаключения, которые были выдвинуты в качестве доказательств несуществования Бога.

Более разумное основание для сомнения заключается в том, что религиозный опыт, как утверждается, не выдерживает интерсубъективной верификации. В обычном случае мы различаем правдивый опыт и неправдивый, сравнивая опыты и восприятия различных людей. Если кто-то утверждает, что видит гнома в своем кабинете, но никто из коллег не может его увидеть, это расхождение становится доказательством того, что у человека галлюцинация и он видит то, чего нет. Процедуры публичной проверки могут определить, является ли опыт правдивым. Если есть сомнение относительно того, на самом ли деле в чьем-то кабинете сидит гном, можно попытаться его сфотографировать или спросить других людей, видят ли они что-то и если видят, то что именно.

Критики утверждают, что религиозный опыт не поддается такой публичной проверке или интересубъективной верификации. Когда Джек слышит голос Бога в словах проповедника, Мэри слышит лишь скучную проповедь. Когда Джим ощущает присутствие Бога, скрываясь со своими сослуживцами в окопе, солдат рядом с ним ощущает только холодный ночной воздух. Можно решить, что недоступность подобного опыта другим и отсутствие стандартных процедур проверки подрывают правдоподобие заявлений, основывающихся на опыте.

В данном случае критик вполне справедливо настаивает на значимости интересубъективной проверки заявлений, основывающихся на опыте. Некоторые верующие вообще отрицали необходимость подобных проверок, утверждая, что их опыт в каком-то смысле является непогрешимым и безошибочным. Однако трудно понять, как тот или иной опыт мог бы получить подобный статус, и еще труднее — понять, как можно доказать или защитить подобное утверждение. Если чересчур сильно настаивать на непогрешимости собственного опыта, рискуешь лишиться этот опыт объективного статуса. В обычном случае только те основанные на опыте заявления, которые относятся к субъективным ментальным состояниям, приближаются к статусу непогрешимых. Если кто-то говорит, что в комнате холодно, его заявление можно оспорить при помощи термометра, однако, если он вполне искренне утверждает, что ему холодно, его утверждение, вероятно, опровергнуть невозможно. Однако верующий желает, чтобы религиозный опыт был не просто разновидностью субъективных ощущений.

Ответ критику можно начать здесь с того замечания, что, хотя процедуры проверки важны, разумно требовать, чтобы они использовались лишь для того опыта, в котором можно обоснованно сомневаться. Было бы неразумно требовать, чтобы любой опыт, прежде чем принять его результаты, был интересубъективно верифицирован, поскольку процесс проверки опыта (фотосъемка, опросы других людей с целью выяснить, что именно они видели) сам включает в себя разные виды опыта, чья надежность должна, по крайней мере временно, приниматься в качестве доказанной.

Поскольку проверять опыт имеет смысл только в определенных случаях, некоторые философы приняли некий принцип, названный *принципом доверчивости*: если у некоего человека есть опыт, который кажется опытом, в котором дан X, разумно считать, что X существует, если только нет какого-то перевешивающего основания думать, что в данном случае полагаться на чувства испытывавшего опыт нельзя. При-

нцип доверчивости обусловлен тем предположением, что обычно, в нормальном случае, опыт оказывается правдивым. Обычно вещи являются именно тем, чем они кажутся, или по крайней мере тот факт, что кому-то в опыте дан *X*, дает определенные подтверждения того, что *X* реален и действительно присутствует. Такое заявление сильно отличается от того, что опыт якобы непогрешим; скорее здесь заявляется, что опыт предоставляет первичное доказательство, которое в обычном случае должно приниматься, если только у нас нет более сильного доказательства, которое приводит к сомнениям относительно данного опыта и к его отвержению. Поэтому процедуры проверки важны для тех случаев, когда есть основание сомневаться в чем-то опыте.

Какие свидетельства могут привести к отвержению или сомнению в утверждениях, основанных на опыте? Возможны контраргументы двух типов. Во-первых, могут быть достаточные основания считать, что объект, который, как утверждают, был дан в опыте, на самом деле *не мог* быть дан. Например, если известно, что единорог не существует, этот факт подрывает любое утверждение, гласящее, что кто-то видел единорога. Кроме того, может быть известно, что объект не был дан данному человеку или же человек не был в состоянии иметь опыт, о котором он заявляет. Например, можно отвергнуть свидетельство человека, утверждающего, что он видел какой-то несчастный случай, если известно, что в момент этого несчастного случая он находился в другом городе.

Второй тип контраргументов — индуктивное умозаключение, которое указывает на то, что опыт имел место в определенной ситуации, которая в прошлом часто давала обманчивые или ошибочные утверждения, основывающиеся на опыте. Например, можно отвергнуть видения, испытанные под воздействием наркотиков, если известно, что они вызывают галлюцинации.

Трудно понять, как контраргументы первого или второго рода могут выдвигаться против обычного теистического опыта. Поскольку Бог присутствует везде, непонятно, как узнать, что человек не был в положении, в котором он способен получить опыт присутствия Бога. Контраргументы второго рода обычно выдвигаются против мистических опытов, которые, как говорят, будто бы являются результатом необычных физических состояний, например поста. Неясно, откуда критику известно, что подобные состояния с большой вероятностью могут вызывать иллюзорные виды опыта; однако в любом случае подобные возражения невозможно выдвинуть против обычного теисти-

ческого опыта, который часто не связан с какими-нибудь необычными физическими или психологическими состояниями.

Поэтому кажется разумным принимать опыт теистов в качестве первичного доказательства, что Бог на самом деле реален, следуя принципу доверчивости. Однако, хотя трудно понять, какие аргументы скептик может выдвинуть против этого заключения, сложности создания подобных контраргументов еще не снимают всех сомнений в достоверности подобных видов опыта. Задача теиста может даже показаться чересчур простой. Невозможность подвергнуть опыт всеобщей проверке ставит его под вопрос. Независимо от принципа доверчивости нельзя отрицать следующее: многие люди сомневаются, был ли вообще у кого-нибудь опыт, в котором воспринимался Бог. Особенно это относится к тем людям, у которых самих нет подобного опыта, однако иногда то же самое можно сказать и о верующих. Тогда встает вопрос, можно ли проверить утверждения об опыте, в котором якобы был дан Бог, и если да, то как это сделать. Углубленное рассмотрение этого вопроса может снять некоторые сомнения в религиозном опыте и подтвердить тот факт, что такой опыт обладает даже большей доказательной силой.

ПРОВЕРКА УТВЕРЖДЕНИЙ, ОСНОВАННЫХ НА ОПЫТЕ

Задача проверки утверждений, основанных на опыте, не настолько проста и прямолинейна, как может показаться, если ограничить наше внимание такими доступными для наблюдения объектами, как деревья или книги. Даже если брать такие простые примеры, очевидно, что должны быть выполнены некоторые условия, если кто-то хочет проверить наш опыт путем его повторения.

Предположим, кто-то заметил какую-то книгу в своем кабинете. Пусть опять же по каким-то причинам он ставит под вопрос правдивость своего опыта. Если какой-то другой человек, живущий на расстоянии нескольких сотен миль, оказывается неспособным увидеть данную книгу, это, очевидно, никак не угрожает правдивости опыта первого человека. Чтобы увидеть книгу в кабинете, человек в обычном случае должен находиться в этом кабинете. А книга, очевидно, тоже должна находиться там; если кто-то из коллег взял ее почитать, невозможность заметить ее в более поздний момент времени тоже не является настоящим аргументом против исходного опыта. Также человек, стремящийся повторить исходный опыт, должен обладать от-

носителем нормальным зрением, должно быть достаточно хорошее освещение и т. д. При этом человек должен иметь способность распознать книгу, что, вполне вероятно, означает, что он должен иметь некоторое представление о том, что такое книга.

То есть даже в простых случаях имеются объективные и субъективные условия, которые должны быть выполнены, чтобы можно было провести успешное наблюдение. В субъективном отношении наблюдатель должен быть квалифицированным; он должен обладать необходимыми способностями и интересами. В объективном отношении воспринимаемый объект и условия, при которых он воспринимается, также должны быть соответствующими. В случае таких объектов, как бактерии, наблюдаемые через микроскоп, или же дикие животные, за которыми наблюдает профессиональный натуралист, подобные условия могут быть весьма сложными. К тому же часто оказывается невозможно описать их точным и исчерпывающим образом. Очевидно, в такой ситуации неспособность какого-то человека повторить опыт необязательно означает, что исходный опыт был иллюзорным.

Ситуация с опытом, в котором дан Бог, представляется примерно столь же сложной. Неспособность некоторых людей иметь религиозный опыт может бросить *некоторое* сомнение на надежность подобного опыта. Однако такой факт был бы решающей проблемой, если бы существовала некоторая вероятность, что выполнены объективные и субъективные условия для успешного восприятия.

Каковы же эти условия религиозного опыта? На это как раз сложно ответить. В данном случае наделение определенного человека статусом квалифицированного наблюдателя может зависеть от многих факторов. Во-первых, вероятно, индивидуум должен быть внимательным; вероятно, он должен искать Бога. Поскольку мы рассматриваем опосредованные формы опыта, полезно напомнить, что в подобных случаях два человека с разными интересами могут получать одни и те же чувственные данные, но один человек может воспринимать нечто при помощи средства, а другой — видеть только само это средство. Во-вторых, необходимыми могут оказаться некоторые навыки распознавания; возможно, потребуется обучить человека распознавать деятельность Бога. В-третьих, религиозные люди обычно утверждают, что характер собственной жизни или личные качества влияют на способность видеть Бога. Часто утверждается, что важными факторами тут являются честность, искренность и любовь к добру и святости.

Значимость этих субъективных факторов по крайней мере частично подразумевается теми религиями (и особенно христианством), которые подчеркивают, что для подлинного познания Бога необходима вера в Него. Большинство христиан считают, что Бог хочет, чтобы люди свободно выбирали служение и подчинение Ему из любви, а не из боязни Его власти или желания получить какие-то награды. Если бы Бог был *слишком* очевидным, даже своекорыстные люди вряд ли смогли бы уклониться от подчинения Его законам, поскольку было бы в высшей степени глупо сознательно бросать вызов всемогущему и всеведущему Существу. Следовательно, вполне разумно то, что Бог заявляет о своем присутствии людям таким образом, что те, кто не хотят Ему служить и подчиняться, могут оставаться в неведении о Его реальности. Если учесть сложность и искаженность человеческой психики, трудно будет сказать, кто является истинным богоискателем, и столь же трудно сказать, кто является квалифицированным наблюдателем.

К тому же еще сложнее сказать, когда могут быть выполнены объективные условия для опытного постижения Бога. Трудность в том, что Бог не является пассивным объектом, который легко наблюдать. Он подобен Аслану из «Хроник Нарнии» К. С. Льюиса; Аслан — это не «ручной лев». Вещи вроде деревьев и книг просто присутствуют и ждут, когда их увидят. Но у людей и животных есть некоторая собственная инициатива. Если они не хотят, чтобы их видели, они могут скрыться и осложнить задачу предполагаемого наблюдателя. Бог же как всемогущее и абсолютно свободное Существо обладает наибольшей степенью инициативы. Представляется невозможным, чтобы кто-то мог воспринять в собственном опыте Бога, если Сам Бог не желает этого. И нам сложно или даже невозможно сказать, когда Бог этого пожелает.

Тот факт, что Бог в определенном смысле должен брать инициативу на Себя, если Его присутствие должно как-то проявиться, является несомненным, что заставляет религиозных людей говорить, что знание Бога возникает благодаря откровению. Если это замечание верно, тогда любой правдивый опыт, в котором познаётся Бог, является откровением, то есть действием Бога, направленным на открытие Его Самого.

Скептик может возразить на это, сказав, что Бог, вероятно, хотел бы, чтобы все знали о Нем, и потому следует ожидать, что Он откроет Себя всем. Ответ верующего состоит в том, что Бог открыл Себя всем; ведь Его общее откровение доступно в природе и в совести. Однако

Бог как особая личность, а не «вещь в себе» также может открыть Себя в особых случаях и по собственному выбору. Он призывает Авраама в иную страну, Он говорит с Моисеем через Неопалимую купину. Такие действия Бога остаются для нас таинственными, и было бы безумием пытаться определить условия, при которых Бог будет стремиться открыть Себя. В целом, следовательно, неспособность некоторых людей повторить опыт верующих не является значимым аргументом против правдивости подобного опыта, поскольку не представляется возможным определить условия, при которых можно было бы с какой-либо долей достоверности предсказать успешное наблюдение.

В данном обсуждении мы принимали ту посылку, что другие не могут верифицировать опыт, в котором дается или познаётся Бог. Однако такая посылка может оказаться преждевременной. В действительности верующие обычно предполагают, что другие люди как раз могут повторить их опыт. Часто они весьма настойчиво приглашают других разделить их собственный опыт. Они пытаются сделать так, чтобы другие люди приняли их установку; они показывают им, «куда смотреть», и учат их распознавать Бога, когда Он присутствует. И часто они, похоже, добиваются успеха: среди религиозных людей наблюдается значительное согласие относительно того, что есть Бог и при каких обстоятельствах Он может быть открыт.

В самом деле, само существование сообщества верующих, которые утверждают, что у них был опыт, в котором дан Бог, может послужить доказательством реальности Бога для тех, кто лично не имеет подобного опыта. Значительная часть того, что известно людям, добывается не благодаря собственному опыту, а через свидетельства других людей. Почему же в случае религиозного знания дело должно обстоять иначе?

Глава V

ОСОБЫЕ ДЕЙСТВИЯ БОГА: ОТКРОВЕНИЯ И ЧУДЕСА

Поскольку тот факт, ощутит ли человек в своем опыте Бога, частично зависит от желания Самого Бога, каждый настоящий опыт, в котором дан Бог, является откровением, то есть действием Самого Бога, нацеленным на открытие Себя людям. Теологи традиционно утверждали, что Бог открывает Себя двумя способами: общими, через Свое творение, а также особыми способами, то есть особым людям в особые моменты времени. Первый способ — это *общее откровение* (или *естественное откровение*), которое является сферой интересов естественной теологии. Второй способ называется *особым откровением*, поскольку Бог действует тут «по-особому», то есть не так, как всегда. Иудаизм, христианство и ислам всегда заявляли, что учения некоторых пророков или святых составляют особое откровение. Подобные учения, облаченные в письменную форму и наделенные особым авторитетом, затем становятся основанием для того, что называется *теологией откровения*.

ОСОБЫЕ ДЕЙСТВИЯ БОГА

Мысль, что Бог открывает Самого Себя особыми способами, хотя и предполагалась описанием религиозного опыта, данным в предыдущей главе, вовсе не бесспорна. Она явно предполагает существование предельно личностного Бога, способного отводить отдельным людям роль пророков или же выбирать определенную нацию в качестве избранного народа. По мнению христиан, кульминацией особой деятельности Бога является тот факт, что Он Сам стал определенной исторической личностью.

Люди, считающие концепцию личностного Бога чересчур ограниченной, вряд ли смогут принять такие утверждения. Хотя Бог не является просто «еще одним существом», если придерживаться традиционного взгляда, Он, несомненно, является *особым* Существом, обладающим отличительными свойствами и выполняющим особые действия. Он не только поддерживает существование мира и законов природы. Если говорить на языке торговли, действия Бога осуществляются не только на оптовом уровне, но и на розничном.

Вопрос особого откровения, по существу, является расширением проблематики религиозного опыта. Главное отличие между этой главой и предыдущей состоит в том, что здесь мы будем рассматривать то, как некоторые из действий Бога, открывающие Его Самого, могли бы иметь какой-то особый авторитет для верующего. Также мы углубленно рассмотрим сложности, связанные с верой в Бога, производящего «особые действия», — как и проблемы, возникающие при распознавании подобных действий. По существу, проблема сводится к тому, разумно ли верить в чудеса и если разумно, то какие чудеса разумно принять.

Вопросы особого откровения и чудес связаны друг с другом в разных аспектах. Во-первых, во многих описаниях особые откровения Бога являются *отдельным типом* чудес. Обычно верующий утверждает, что слова пророков или Священных Писаний были результатом Божественного вдохновения. Подобные откровения рассматриваются в качестве событий, абсолютно натуралистическое объяснение которых невозможно. Поэтому если чудеса невозможны, то и особое откровение, по крайней в одном из смыслов, тоже невозможно.

Во-вторых, чудеса обычно являются отдельным типом особого откровения или же они могут выступать в таком качестве. Позже мы рассмотрим различные определения чуда, однако, согласно некоторым из них, чудеса рассматриваются как действия Бога, которые имеют очевидно Божественное происхождение, то есть действия, в которых Бог открывает Себя совершенно особым образом.

В-третьих, Писания, которые по заявлениям иудаизма, христианства и ислама являются особыми откровениями, содержат много рассказов о предполагаемых чудесах. Если же верить в чудеса неразумно, то столь же неразумно считать, что можно доверять подобным откровениям. Тогда будет необходимо их «демифологизировать».

В-четвертых, поскольку у немногих людей есть собственный опыт чудес, порядок доказательства может выстраиваться и другим образом. Доказательство в пользу чудес может состоять главным образом в свидетельстве об особом откровении. Разумность веры в особые чудеса тогда будет зависеть от того, насколько разумно считать определенное откровение обладающим особым авторитетом.

Мы начнем с рассмотрения различных взглядов на откровение, некоторые из них пытаются истолковать откровение так, чтобы его чудесный характер был вычеркнут или чтобы он стал необязатель-

ным. После критики некоторых из этих конкурирующих взглядов мы вернемся к более традиционному подходу, а затем углубимся в общую проблему чудес.

ТЕОРИИ ОТКРОВЕНИЯ

В христианской традиции возникло три наиболее значительных взгляда на откровение. В других религиях у этих взглядов есть свои аналоги. Поэтому, хотя последующее изложение концентрируется на проблемах откровения в их христианской интерпретации, оно значимо и для последователей других религий, поскольку последние сталкиваются с похожими проблемами. Краткое описание, которое будет дано здесь, потребует, конечно, чрезмерного обобщения и упрощения. Каждый из трех взглядов может быть дан в разных вариациях, а также получать развитие, которое мы здесь учесть не сможем.

Традиционный подход. Традиционный христианский взгляд на откровение, которого все еще придерживаются многие консервативные католики и протестанты, состоит в том, что Библия является авторитетным откровением Бога человечеству. (Католики отличаются от протестантов тем, что подчеркивают авторитетность откровения, реализованного также в Церковном Предании.) Библия понимается при этом как источник истины о Боге, открывающий бытие Бога, Его свойства и Его действия по отношению к людям.

Этот традиционный взгляд часто называют пропозициональным, поскольку он акцентирует то, что Библия является источником пропозициональных истин¹. Этот взгляд легко окарикатурить. И этим занимались не только его враги — иногда и его сторонники создавали подобную карикатуру, доводя его до крайности. Так, некоторые интерпретировали этот пропозициональный подход в том смысле, будто, согласно этому подходу, Божественное откровение состоит исключительно из высказываний. А Библия иногда рассматривалась в качестве учебника или энциклопедии, доступного источника истины по любому вопросу.

Подобные крайние взгляды следует считать искажениями, а не центральной традиционной позицией. Исторически христиане верили, что Бог открыл Самого Себя в истории Своими *действиями*. Он открыл Себя таким людям, как Авраам и Моисей, призвав их к определенным задачам. Позднее Бог говорил через судей и пророков, а

¹ То есть истин, выраженных в форме отдельных предложений, высказываний. — *Примеч. пер.*

кульминацией Его откровения является то, что Сам Он стал человеком. Жизнь Иисуса Христа, Его смерть и воскресение, а также истолкование этих событий, данное избранными и назначенными Иисусом апостолами, являются предельными актами Божественного откровения. Все эти действия, конечно, могут описываться в высказываниях, но это не значит, что сами эти действия являются высказываниями. Акцент на Библии как откровении естественным образом следует из веры в то, что Библия является боговдохновенной записью и интерпретацией этих действий, нацеленных на откровение. Без Библии люди вряд ли многое понимали бы или знали бы о действиях Бога, которыми Он открывает Себя.

Цель пропозиционального подхода, следовательно, не в отрицании того, что Бог открывает Себя действиями, а в подчеркивании того факта, что одно из действий такого откровения состоит в том, что Бог говорит с людьми через боговдохновенных авторов-людей. И, конечно, пропозициональная истина, сообщаемая Библией, не является просто набором фактов, которые следует усвоить собственным рассудком. Эти истины включают учения о человеческом состоянии, о нашем отношении к Богу и о том ответе на откровение, которого требует Бог. Такие истины могут быть правильно усвоены только в том случае, если они становятся руководством к действию.

Особый авторитет Библии часто выражается в суждении, что она была написана боговдохновенно. Хотя ее авторы были людьми и их собственные человеческие характеристики отразились в Священном Писании, содержание написанного ими определялось Самим Богом. Написание Библии само было отдельным чудом — особым актом Бога. Следовательно, как утверждают многие христиане, Библия является предельным авторитетом в вопросах веры и практики. Некоторые считают, что благодаря этому авторитет Священного Писания должен быть *безоговорочным* во всех вопросах, включая историю и науку. Другие же полагают, что авторитет Священного Писания не распространяется на эти области, поскольку Бог не имел намерения преподнести людям знания в этих областях через Библию. Несмотря на эти разногласия, защитники традиционного взгляда согласны, что Библия сама является Словом Божиим, авторитетным откровением, которому можно довериться, если мы хотим узнать истину о главных религиозных вопросах.

Либеральный подход. Источниками этого взгляда на откровение, связанного с классической либеральной теологией XIX в., являются

две тенденции XVIII в. Первая — это то, что часто называют просвещенческим рационализмом. Это философское умонастроение, развившееся в XVIII столетии, превозносило разум как инструмент познания истины. Мыслители эпохи Просвещения противопоставляли разум слепой вере в авторитет, которая, как они считали, была характерна для Средневековья. Кант дал общее выражение духа Просвещения в своем знаменитом эссе, в котором заявил, что быть по-настоящему просвещенным — значит «иметь мужество пользоваться своим *собственным* рассудком»¹. Дух Просвещения был враждебен идее, будто какая-то особая, историческая книга может обладать для индивидуума особым авторитетом. Мировоззрение Просвещения также не благоволило чудесам и иным особым действиям Бога. По мере того как развивалось научное знание о законах природы, вера в чудеса и прочие Божественные проявления стала все больше считаться суеверием.

Второй важный фактор развития классического либерального взгляда на откровение — это появление «высшей библейской критики»². Исследователи Библии начали изучать Священное Писание точно так же, как они исследовали другие классические тексты. Они выдвинули исторические и литературные гипотезы, заявив, к примеру, что Пятикнижие является не творением одного-единственного боговдохновенного автора, а результатом работы многих разных людей, длившейся достаточно долгое время. Также решили, что пророчества, которые, как казалось, исполнялись чудесным образом, были написаны после событий, к которым они относились. Рассказы о чудесах стали рассматриваться в качестве вставок, добавленных набожными комментаторами в более поздний период, а не в качестве описаний очевидцев.

Как взаимодействовали философский рационализм и библейская критика? Очевидно, высшая библейская критика дала импульс критике традиционного взгляда на Библию как на особую совокупность документов, данных в откровении. Подрывая авторитет Священного Писания, она усилила позицию тех, кто скептически относился к чу-

¹ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796) / Ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М., 1993. С. 127.

² «Высшая критика» — один из видов библейской критики, иначе называемый «историко-литературной критикой», которая занимается вопросами устных и письменных источников Библии, авторстве входящих в нее книг, датировке и истории формирования той или иной библейской книги. — *Примеч. ред.*

десам и иным особым действиям Бога. Однако критики Библии часто пользовались философскими предположениями, которые влияли на их историко-литературные открытия. Два этих движения усиливали друг друга, и, вероятно, нельзя сказать, какое из них стало причиной другого.

Результатом всего этого стал взгляд на Библию как на чисто человеческую книгу, уникальную запись развития религиозного сознания еврейского народа. Еврейский народ обладал особенной религиозной чувствительностью, это был народ религиозного гения — подобно тому как греки были народом философского и художественного гения. В библейских записях отражен опыт народа, который, начав с веры в ревнивого племенного бога, постепенно выработал веру в Бога любви и справедливости, Бога, который является Богом всех людей. Это откровение достигает своей кульминации в глубочайшем учении Иисуса Христа, Который, как предполагается, подчеркивает отцовство Бога и братство людей.

Поэтому с либеральной точки зрения, хотя Библия вполне может быть особо ценным источником, это вполне человеческая книга, не обладающая никаким Божественным авторитетом. Мы должны критически осмысливать Священное Писание, пользуясь разумом и опытом. Любой присущий ему авторитет связан с его внутренней глубиной или с истинностью, однако в конечном счете у нас должна быть способность самостоятельно оценивать эту глубину и истину.

Непропозициональный подход. Непропозициональный взгляд на откровение может считаться неким компромиссом между традиционным и либеральным взглядами. Он был развит в качестве реакции двадцатого века на либерализм и часто связывается с так называемой «неоортодоксальной теологией». Однако его защитники утверждают, что эта позиция согласуется с центральными элементами теологии протестантских реформаторов Лютера и Кальвина.

Непропозициональный подход подчеркивает, что Бог является личностным Существом и что поэтому Божественное откровение является откровением Личности. Бог не предлагает в Своем откровении высказывания, с которыми мы должны были бы согласиться; Он *открывает Самого Себя*. Самооткровение Бога заключается в совершенных Им актах спасения, которые были восприняты и истолкованы людьми, верующими в Него. Подобно традиционному взгляду, непропозициональный утверждает, что Бог действовал в истории совершенно особым и уникальным образом. Однако его сторонники, как и сто-

ронники либерального взгляда, не считают Библию безошибочной, поскольку она является лишь человеческим свидетельством об этом откровении. Иисус Христос признаётся истинным Словом Божиим; Библия является свидетельством Божественного откровения, но сама не является откровением, за исключением того, что через ее учения Бог продолжает наставлять людей. Бог остается Богом, встречающимся со Своим народом, следовательно, если Библия возвещается надлежащим образом, она может стать Словом Божиим.

Можно ли отстоять традиционный взгляд?

Если неразумно верить, что Бог может вмешаться в естественный порядок и что Он действительно делает это, тогда и традиционный, и непропозициональный взгляды на откровение неприемлемы. Оба предполагают ту мысль, что Бог осуществляет особые действия откровения. Если Бог не осуществляет особых действий или если люди не могут распознать подобных действий, тогда единственным вариантом оказывается либеральный подход.

В действительности либеральный взгляд сводит особое откровение к естественному откровению. То, что ранее называлось особым откровением, является просто особо ценным случаем общего знания о Боге, ставшим возможным благодаря религиозному измерению общего опыта. Хотя в конечном счете эта позиция может оказаться единственно возможной для теиста, представляется ошибочным принимать ее без рассмотрения того, разумно ли верить в особые действия Бога. Если Бог осуществляет особые действия откровения, они должны быть значимым источником сведений о Нем. И тогда ограничение познания о Нем общим откровением предстало бы в качестве весьма серьезного затруднения. Поэтому стоит подумать, что можно сказать в пользу традиционного или непропозиционального взглядов. Нельзя отбрасывать особое откровение, если только не будет доказано, что это необходимо.

И традиционный, и непропозициональный взгляды предполагают некоторое философское затруднение (если его можно так охарактеризовать), связанное с верой в «особые действия» Бога, являющиеся по своим качествам чудесными или почти чудесными. С философской точки зрения трудно выдвинуть аргументы в пользу того или другого взгляда. Однако все же можно сказать кое-что в защиту традиционно-го взгляда.

Во-первых, для теологии выгодно, чтобы правильным был традиционный взгляд. Задача теологии — выработать верное понимание Бога и Его действий по отношению к нам. Если Бог совершал какие-то особые действия в истории, направленные на то, чтобы дать нам подобное понимание, это, несомненно, весьма важно. Следовательно, с теологической точки зрения желательнее, чтобы верным оказался непропозициональный взгляд, а не либеральный. Поскольку, если Бог не только действовал в истории, но также раскрыл значение этих действий, наши познания о Боге сильно обогатятся. Поэтому разумно не оставлять традиционный взгляд, если только у нас нет серьезного основания для этого. По крайней мере, этот вопрос заслуживает внимательного рассмотрения.

Во-вторых, *речь* сама является неким действием. Если Бог является, вообще говоря, Богом, способным на особые действия, нет априорной причины считать, что обращение с речью к людям или через людей не входит в список Его возможных действий. Если Бог говорит с людьми или через них, Его обращение должно обладать *содержанием*. Нельзя просто говорить, нужно что-то сказать. Следовательно, сведения, сообщенные Богом тому или иному человеку (или через него), должны считаться истинами откровения.

В-третьих, многие доводы, выдвинутые против традиционного взгляда, исходят из ложной дихотомии. Традиционный взгляд отождествляется с одним из его элементов, который затем рассматривается в качестве исключающего какой-либо иной элемент. Так создается ложная дизъюнкция. Например, иногда поспешно утверждают, что Бог открывает в откровении не высказывания, а *Самого Себя* как личностную реальность. «*Либо* Бог открывает *Самого Себя*, *либо* Он открывает нам высказывания». Но, конечно, верно то, что личностный Бог не является набором высказываний и что встреча с личным Богом несводима к приобретению определенного пропозиционального знания. Однако было бы ошибкой делать из этого вывод, что два этих процесса исключают друг друга. Знакомство с каким-то человеком не сводится к приобретению каких-то знаний о нем, однако может включать такие знания. В самом деле, можно с уверенностью утверждать, что первый процесс должен в какой-то мере включать или предполагать второй. Трудно вообразить, как можно узнать человека и в то же время ничего о нем не узнать.

Подобным образом часто опрометчиво утверждают, что традиционный взгляд ведет к неправильному представлению о вере. Утверж-

дается, что вера в соответствии с традиционным взглядом якобы оказывается просто разумным усвоением пропозициональной истины, тогда как истинная вера является личным ответом Богу, выражающимся в доверии и приверженности. «Вера является *либо* интеллектуальным согласием, *либо* личным доверием». Здесь можно дать два ответа. Во-первых, критика создает некую карикатуру на традиционный взгляд. Почти каждый христианский теолог утверждал, что спасительная вера — нечто большее, чем простое интеллектуальное согласие. Во-вторых, здесь снова представлена ложная дизъюнкция. Следует согласиться с тем, что личностная вера является чем-то *большим*, чем когнитивное согласие с определенным учением, однако она, конечно, может включать в себя такое согласие. Опять же на самом деле можно доказать, что она должна его включать. Если я верю в определенного человека (доверяю ему) — например политического лидера, — я должен также верить в определенные суждения о нем.

Защитники традиционного взгляда могут признать, что непропозициональный подход является ценной поправкой к тому неверному акценту, который порой встречался в традиционном взгляде. Следует признать, что откровение Бога заключается в Его *деятельности*, благодаря которой Он открывает Самого Себя, и что человеческий ответ на это откровение требует участия всей личности. Однако нет достаточных *философских* оснований считать, что такое откровение запрещает Богу обеспечивать людей определенными пропозициональными истинами, в которые они могут верить; в самом деле, есть достаточные основания считать, что такое откровение включало бы и передачу некоторого содержания. Также нет достаточного основания считать, что личное доверие Богу каким-то образом исключает веру в это содержание.

Все это не говорит, что Бог на самом деле открыл Себя так, как предполагается традиционным взглядом. Вывод лишь в том, что, если Бог вообще открывает Себя в откровении, можно было ожидать, что откровение состоит из элементов, принимаемых традиционным взглядом. Не существует каких-то особых философских затруднений, которые наличествовали бы в традиционном взгляде и преодолевались бы непропозициональным.

Дополнительная сложность непропозиционального взгляда заключается в вопросе различения «событий откровения» и вербальной фиксации и интерпретации этих событий. Логически говоря, событие, конечно, отличается от письменной фиксации и интерпретации

этого события. Однако особые «спасительные события», рассматриваемые непропозициональным взглядом как откровение, не могут быть известны независимо от имеющихся у нас вербальных фиксаций, которые могут относиться как к письменной, так и к устной традиции. Поскольку мы имеем доступ к этим событиям только через эти вербальные описания, а откровения Священного Писания составляют наиболее важную часть таких описаний, сложно понять, как отделить событие от его интерпретации, по крайней мере с нашей точки зрения.

Ключевой философский вопрос, видимо, заключается в том, может ли Бог совершать особые действия и совершает ли Он их на самом деле. Если ответ положителен, тогда поддержка традиционного взгляда не приведет к особым философским проблемам. Теперь обратим внимание на вопрос, разумно ли верить, что Бог совершает (или совершал) подобные действия.

Что такое чудо?

Особое действие Бога в нашем рассмотрении может пониматься как действие, совершаемое Богом в определенном месте и в определенное время, — действие, отличное от Его «обычной» деятельности по поддержанию вселенной с ее естественными процессами. Для наблюдателя подобное действие выглядело бы как вмешательство «извне» системы. Однако такое описание не совсем верно, поскольку Бог, как Тот, Кто поддерживает все вещи, всегда вовлечен в Свое творение, участвуя в нем «изнутри». Тем не менее это описание особого акта Бога достаточно точно соответствует традиционному определению чуда.

В своем знаменитом эссе «О чудесах» Дэвид Юм определяет чудо как «нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля»¹. Здесь Юм, очевидно, оставляет открытой ту возможность, что чудо может быть совершено любым сверхъестественным деятелем, например ангелами или демонами. Хотя возможность подобных чудес важна, нам интересны главным образом Божественные чудеса, так что в дальнейшем обсуждении мы по большей части будем рассматривать чудо как особое действие Бога.

¹ Юм Д. О чудесах // Юм Д. Исследование о человеческом познании. Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 98, сноска.

Может показаться, что могут существовать особые действия Бога, которые не были бы «нарушением законов природы», так что чудеса, если следовать определению Юма, оказываются просто отдельным типом особых действий Бога. Однако размышление может показать, что любое особое действие Бога было бы исключением из обычных естественных процессов — просто в силу своего качества «особости», хотя оно и не обязано было бы явно уклоняться от обычных схем. Если «законы природы» понимать как описания обычной творческой деятельности Бога, тогда любые особые действия по необходимости должны каким-то образом отличаться от таких естественных процессов.

Юмовское определение чудес часто по разным причинам критиковалось. Иногда выдвигалось то возражение, что чудеса на самом деле не являются нарушениями природных законов. Поскольку такие законы носят описательный характер, а не предписывающий, неверно определять действие Бога как отклоняющееся от них и даже как нарушение некоего закона. Это замечание вполне справедливо, ведь некоторых людей, несомненно, сбивают с толку коннотации слов «закон» и «нарушение». Однако многие философы (в том числе, вероятно, и сам Юм) под нарушением естественного закона понимают просто исключение из *нормального* природного процесса. Это вполне согласуется с описательным пониманием законов природы.

Другое возражение юмовскому определению предполагает, что чудеса на самом деле не являются исключениями из законов природы. Природные законы описывают то, что произойдет, если дан определенный набор начальных условий. Когда же эти условия не выполняются, закон неприменим. Однако, когда происходит чудо, начальные условия по необходимости оказываются иными, поскольку частью этих условий станет особая деятельность Бога. Следовательно, закон на самом деле не был нарушен.

Совершенно верно, что, когда происходит чудо, случается нечто совершенно иное. Когда Бог «нарочно» вмешивается, к ситуации добавляется новый фактор. Однако нет основания считать, что защитникам юмовского определения этот факт неизвестен. Предположение, лежащее за этим определением, состоит в том, что существуют упорядоченные процессы, которые приводят к определенным результатам в соответствии с естественным порядком. Если предположить, что эти процессы по своему происхождению зависят от Бога, значит, они представляют «постоянную» деятельность Бога. Когда же Бог «вмешивается» каким-то особым образом, Его деятельность ока-

зывается по определению исключительной для природного порядка, и потому в определенном смысле вполне естественно, что результаты деятельности Бога должны быть также исключительными. Поскольку Бог действовал особым образом, последствия тоже будут в каком-то отношении особыми. Никакие законы не нарушаются, то есть ничего иррационального не происходит. Однако рассматриваемые события будут *отличаться* от обычного природного процесса. Поэтому нет очевидной причины спорить с определением чуда как исключения из законов природы, осуществляемого особым действием Бога.

Некоторые теологи, обычно те, что уже отказались от веры в чудеса в их традиционном смысле, выступают против юмовского определения на том основании, что оно упускает реально значимую особенность чуда. Согласно этой точке зрения, чудеса являются богооткровенными событиями — *знамениями*, а не сверхъестественными исключениями из естественного хода природы. На это можно ответить тем, что в христианстве и других крупных религиях наиболее важная функция чудес действительно состоит в том, что они являются знаками, то есть событиями, которые свидетельствуют о силе и качествах Бога, а также подтверждают авторитет пророков и апостолов. Однако, по крайней мере в обычном случае, удивительные сверхъестественные качества чудес отчасти являются тем, что делает из них знамения и богооткровенные события. В библейские времена люди вполне понимали, что при обычном ходе вещей человек не может восстать из мертвых, а женщина не может забеременеть, если она девственница. Подобные «неестественные события» поэтому рассматривались в качестве доказательства того, что в них каким-то образом задействован Бог.

Конечно, события могут функционировать в качестве знаков и не будучи чудесами в юмовском смысле. В главе о религиозном опыте мы уже обсуждали, как восприятие Бога может быть опосредовано естественным порядком. Если кто-то хочет использовать термин «чудо» для более широкого класса богооткровенных событий или форм опыта, он, конечно, может так поступить. В этом случае чудеса в юмовском смысле окажутся просто подвидом более обширного класса «чудес». Однако мы не видим причин принимать такую терминологию, поскольку слово «знамение» может использоваться для более широкой категории Богооткровенных событий.

Конечно, особое действие Бога всегда обязано порождать явное исключение из законов природы. Предположим, например, что какой-нибудь важный болт на самолете должен вот-вот сорваться и что

в ответ на молитвы о сохранении жизни находящихся на борту Бог чудесным образом закрепляет этот болт. По всем внешним данным, полет прошел без происшествий; тем не менее счастливое прибытие самолета по месту назначения является чудом. Подобное чудо было бы сложно заметить, и поэтому у него отсутствуют некоторые черты чудес, которые функционируют в качестве знамений. Но если следовать нашему определению, такое действие со стороны Бога все равно будет считаться чудом. Такая возможность также говорит против отождествления чудес и знамений. Очевидно, что чудеса в такой религии, как христианство, не являются просто странными событиями или фокусами. У них есть функция или цель, и обычно такая функция состоит в том, чтобы служить в качестве откровения. Однако могут быть знамения, которые не являются в строгом смысле чудесами, и наоборот.

РАЗУМНО ЛИ ВЕРИТЬ В ЧУДЕСА?

Дав свое знаменитое определение чудес, Юм также выдвинул не менее известный аргумент против веры в них. На самом деле Юм в своем эссе предлагает аргументы двух разных типов. Первый — это априорный аргумент, который стремится показать, что никаких обычных доказательств не хватило бы, для того чтобы обосновать разумность веры в чудеса: Второй аргумент пытается показать, что реальные свидетельства в пользу чудес являются весьма слабыми. Мы рассмотрим эти аргументы поочередно. Оба они по своему характеру являются эпистемологическими, то есть Юм не пытается доказать то, что чудеса невозможны, скорее он показывает, что у нас нет или не может быть достаточных доказательств, которые оправдывали бы веру в то, что какие-то чудеса действительно когда-либо происходили.

Видимо, следует остановиться, чтобы понять, почему Юм не пытается просто показать, что чудеса не происходят или не могут происходить. В конце концов, иногда утверждалось, что чудеса просто напросто невозможны. А иногда заявляли даже, что наука каким-то образом *доказала* невозможность чудес. Даже весьма утонченные философы выдвигают такие заявления¹, но только не Юм, и легко понять, почему он не допускает таких заявлений. Существует ли Бог, и если существует, совершает ли Он особые действия — это, в юмовской

¹ Например, Джон Хик откровенно заявляет: «Если определять чудо как нарушение закона природы, можно априори утверждать, что чудес не бывает» (см.: *Hick J. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973². P. 46).*

терминологии, «вопрос факта». Юм делает упор на то, что каждый раз, когда мы имеем дело с «вопросом факта», истина должна определяться на основе опыта. Мы не можем сказать априори, какие именно сущности существуют и как они себя ведут. В этом Юм совершенно прав, и было бы глупо с его стороны, если бы он стал противоречить своему собственному принципу, заявляя, что ему априори известно, что чудеса никогда не происходят.

Иногда утверждается, что чудеса невозможны, поскольку они являются нарушениями законов природы. Лежащее в основе этого возражения предположение состоит в том, что законы природы *необходимы*. Как мы видели, в определенном смысле чудеса на самом деле являются нарушениями законов природы, однако лучше всего истолковывать законы природы как описания реальных процессов природы, а не как описания того, чем *должна быть* природа¹. (Как мы уже говорили, обсуждая вопрос доказательства от тонкой настройки, физики в настоящее время могут рассчитать, каким был бы мир в некоторых из своих аспектов, если бы законы природы были несколько иными.) Законы природы, как представляется, случайны, а не необходимы. Следовательно, является ли единообразие природы абсолютным, или же оно допускает исключения, — это, видимо, опять же вопрос факта, который не может быть решен априори.

Возражения на первый аргумент Юма. Рассмотрим теперь первый, общий аргумент Юма. Он исходит из определенной концепции вероятности и опытного доказательства. Юм предполагает, что человек, рассматривающий его аргумент, не имел собственных опытных данных, говорящих о наличии чуда, и потому вынужден полагаться на свидетельство. Во всех случаях свидетельств можно различить надежность самого свидетеля и внутреннюю вероятность содержания свидетельства. В высшей степени неправдоподобные истории требуют наличия многочисленных свидетелей, достойных доверия. А в высшей степени правдоподобные истории могут вполне обоснованно приниматься даже при наличии ненадежных свидетелей.

¹ Теисты, однако, не обязаны интерпретировать природные законы в качестве просто описаний действительных событий. То есть они могут признать, что законы природы описывают не просто то, что действительно случается, но и то, что *случилось бы*, если бы были даны иные условия. Однако подобные законы все равно могут интерпретироваться в теистическом ключе как *описание* обычного «моделирования» вселенной Богом.

Какова внутренняя вероятность чуда? Согласно Юму, она чрезвычайно низка — ниже представить просто невозможно. Вероятность события, говорит Юм, определена частотой его наблюдения. Чудо, как исключение из законов природы, в таком случае должно быть наименее вероятным событием. Как пишет Юм, «чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте»¹.

Мы здесь не будем рассматривать подозрительную ссылку на «неизменный» опыт, которая, похоже, противоречит собственному взгляду Юма на опыт. В самом деле, Юм утверждает, что чудеса по определению являются столь невероятными, что даже наиболее весомое свидетельство просто уравновешивало бы противоположное доказательство, предоставляемое невероятностью чуда. Лишь свидетельство столь значительное, что сама его ложность была бы большим чудом, чем чудо, о котором оно свидетельствует, было бы достаточным, для того чтобы рационально убедить кого-либо в существовании чуда².

Представляется, что аргумент Юма открыт для критики, которую можно провести по разным направлениям. Во-первых, он не уделяет должного внимания возможности наблюдения чуда очевидцем, что позволило бы обойти проблемы, поднятые вопросом свидетельства (хотя, конечно, могли бы возникнуть проблемы надежности самого опыта). Во-вторых, он не рассматривает некоторые физические последствия или следы, которые могли быть оставлены чудом и которые могли бы независимо от свидетельства предоставить доказательство того, что чудо имело место. Исцеленная нога, которая ранее была парализована, выступает в качестве доказательства чудесного события независимо от свидетельства излеченного человека. Однако, как представляется, наиболее серьезный недостаток юмовского аргумента скрывается в предполагаемом им взгляде на вероятность.

Юмовский взгляд предполагает, что вероятность события определенного типа полностью определена частотой реализации события этого типа³. Однако это слишком однобокий и упрощенный взгляд, что доказывается тем фактом, что если бы он всеми принимался, возникли бы огромные проблемы у историков, которые постоянно имеют

¹ Юм Д. О чудесах. С. 97.

² См.: Там же. С. 98.

³ См.: Юм Д. О вероятности // Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 48–51.

дело с уникальными и неповторимыми событиями. В качестве примера мы также можем взять столкновение некой планеты и кометы. События такого типа, если они вообще происходят, несомненно являются редкими и, следовательно, с точки зрения Юма, невероятными. Однако, хотя в каждый конкретный момент времени подобное столкновение может быть невероятным, отсюда не следует, что подобные события в прошлом или будущем абсолютно невероятны. Подобным образом и человек, верящий в чудеса, мог бы согласиться, что в каждый конкретный момент времени реализация чуда невероятна, поскольку чудеса являются необычными событиями, однако он все равно мог бы утверждать, что реализация чуда *в то или иное время* вовсе не является невероятной.

Даже необычное событие, такое как столкновение планеты и кометы, конечно, в определенный момент времени может быть в высшей степени вероятным. Если нам известны скорости и орбиты планеты и кометы, их столкновение в определенный момент времени может выглядеть вполне достоверным. В подобном случае мы оцениваем вероятность на основе нашего знания действительных характеристик данных небесных тел и не ограничиваем себя знанием о частоте подобных событий в прошлом. Точно так же и верящий в чудеса может утверждать, что реализация чудес зависит главным образом от того, существует ли Бог, каким именно Богом Он является и какие у Него цели. При наличии достаточного знания о Боге и Его целях относительно человеческой истории реализация чуда в некоторых ситуациях может оказаться весьма вероятной или по крайней мере не столь невероятной, как считает Юм. В этом вопросе существенную поддержку религиозному знанию могла бы оказать естественная теология. Если есть строгие основания для веры в личностного Бога, тогда, возможно, не стоит слишком низко оценивать общую вероятность чуда.

Даже при отсутствии какого-либо твердого знания о Боге и Его целях было бы все равно опрометчиво утверждать вместе с Юмом, что вероятность чуда является ничтожно малой. Скорее, более разумно было бы заключить, что в данном случае сложно, если не невозможно, априорно оценить вероятность чуда, и потому следует подойти к рассмотрению доказательств наличия чудес с вполне открытой, хотя и умеренно скептической, установкой.

Возражения на второй аргумент Юма. В данном пункте вступает в действие второй тип юмовских аргументов против чудес. Юм утверждает, что, по существу, доказательства, приводимые в пользу чудес, яв-

ляются весьма слабыми. Он указывает на то, что свидетельства в их пользу обычно поступают от необразованных людей, которые жили в весьма удаленных областях и в далекие времена, в «невежественных и диких нациях»¹. Юм отмечает наличие многих ложных и поддельных историй о чудесах, а также человеческую склонность верить во все экзотическое и странное, что подрывает доверие к подобным историям². Он также говорит, что чудеса, выглядящие подтверждениями одной религии, действуют в качестве опровержения чудес другой религии³.

Такая критика в определенной степени строится на суждениях, которые должны оцениваться историком, а не философом, причем их верность должна рассматриваться отдельно в каждом конкретном случае. Конечно, не все, что считается чудом, имеет в равной степени весомые свидетельства, и Юм, вероятно, совершенно прав, когда говорит относительно подавляющего большинства таковых чудес. Однако вовсе не очевидно, что его критика действует против *всего*, что считается чудом.

Отчасти критика Юма, по всей видимости, предполагает уничижительное отношение к незападным и «досовременным» культурам. Например, в библейские времена явно отсутствовало современное научное знание, однако люди тогда, как, естественно, и сегодня, знали, что при обычном ходе вещей ребенок не может родиться от девственницы, а человек не может восстать из мертвых⁴. Юм также, похоже, ошибается, предполагая, что чудеса одной религии автоматически являются опровержением наличия чудес другой религии. Даже если бы Юм *был* в этом прав, отсюда не следовало бы, что доказательства всех чудес опровергнуты, поскольку доказательства чудес одной религии могли бы быть гораздо более впечатляющими, чем доказательства чудес другой. Следует также признать, что упоминаемая Юмом «любовь к чудесному» уравнивается столь же присущим многим людям скептицизмом. В целом, вероятно, ничем нельзя заменить внимательное рассмотрение каждого отдельного утверждения о случае чуда на основе его собственного содержания.

¹ Юм Д. О чудесах. С. 102.

² См.: Там же. С. 101–102.

³ См.: Там же. С. 104.

⁴ Этот момент К. С. Льюис развивает в своем эссе «Чудеса»: Lewis C. S. Miracles // God in the Dock: Essays on Theology and Ethics / Ed. W. Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Современные аргументы. Некоторые современные философы попытались исключить чудеса при помощи иных аргументов. С их точки зрения, законы природы определяются как описания того, что случается *всегда* или *универсально*. Если происходит исключение из законов природы, это доказывает только то, что предполагаемый закон природы не является настоящим законом, поскольку он не действует универсально. Если бы нам были известны истинные законы природы, видимое исключение могло бы рассматриваться в качестве совершенно естественного¹.

Однако в отсутствие априорного знания законов природы, которого у нас, очевидно, нет и быть не может, сложно понять, откуда такой критик может знать, что существуют законы природы, которые объясняют событие, принимаемое сейчас за чудесное. Возможно, что нет законов, которые действуют универсально в строгом смысле этого термина, если Бог в отдельных случаях совершает какие-то особые действия. Это вроде бы создает проблему для защитника чудес. Как определять чудо в качестве исключения из законов природы, если таких законов не существует? Однако это не настоящая проблема. Даже если защитник чудес уступит термин «закон» критику, он сможет разработать похожее понятие для описания естественного единообразия, которое действует всегда, *за исключением* того случая, когда Бог (или какая-то иная сверхъестественная сила) действует особым образом. Тогда чудо можно определить как исключение из этого обычного единообразия, которое действует в общем случае, но не универсально.

Второй тип современной критики обнаруживается в работах Патрика Новелл-Смита, который доказывает, что называть некое событие чудом — значит пытаться объяснить его, рассматривая его в качестве следствия действия Бога. Новелл-Смит заявляет, что правильное объяснение события всегда включает отсылку к природному закону. Поскольку чудеса, однако, являются исключением из природных законов и поскольку, видимо, нет никаких соответствующих законов, которые бы описывали поведение Бога, никакого реального объяснения тем самым не дается².

Заявление Новелл-Смита, будто все объяснения требуют отсылки к законам природы, представляется, однако, ложным. Исторические

¹ Видимо, именно так строится рассуждение Джона Хика, о котором мы упоминали в сноске 1 на с. 129.

² *Novell-Smith P. Miracles // New Essays in Philosophical Theology / Ed. A. Flew and A. MacIntyre. N. Y.: Macmillan, 1964. P. 243–253.*

объяснения, как и вообще объяснения человеческих действий, часто создаются без какой бы то ни было отсылки к известным законам природы. Мы объясняем определенный поступок как действие человека, у которого есть определенные намерения и цели, ничего не зная о каких-либо природных законах, описывающих то, что всегда происходит в подобной ситуации.

Такие законы могут существовать, однако, чтобы дать объяснение определенного действия, нам не нужно ни опираться на них, ни вообще знать о них. Поскольку теисты считают Бога личностью, «личностное объяснение» такого типа оказывается явной аналогией того объяснения, которое заложено в именовании определенного события чудом.

Эта аналогия дает основание для принятия доказательства того вида, которое необходимо для признания в данном событии чуда. Аргументы в пользу рассмотрения какого-то исторического события как результата действия некоторой конкретной исторической фигуры зависят от имеющихся у нас данных относительно природы этого события, а также от нашего знания характера и намерений рассматриваемой личности. Особенно важна наша способность поместить рассматриваемое действие в контекст жизни данной личности. Подобным образом и аргументы верующего в пользу чуда могут потребовать таких факторов, как (1) наше знание события (есть ли у нас достаточное основание предполагать, что оно является нарушением закона природы?), (2) наше знание характера Бога и Его целей и (3) наше знание других действий Бога. Ведь, в конце концов, то, что считается чудесами в большинстве религий, и особенно в христианстве, — это не какие-то отдельные странные случаи, а события, являющиеся частью значимого контекста, истории искупительной деятельности Бога.

Ричард Суинберн для описания чуда разработал понятие «неповторяемого опровержения закона природы»¹⁶. Когда происходит определенное событие, которое, как кажется, противоречит закону природы, возможны два варианта. Мы можем рассматривать данное событие как доказательство ложности закона или же мы можем считать его исключением из закона, который действует в любом ином случае. Первый вариант разумен, когда есть подтверждение, что исключение повторимо. Это означает, что это исключение снова возникнет, если повторить исходную природную ситуацию. В таком случае мы должны, видимо, начать искать более фундаментальный закон для объяс-

¹ См.: *Swinburne R. The Concept of Miracle. London: Macmillan, 1970, особенно P. 23–32.*

нения данного уклонения. Однако, если исключение оказывается неповторяемым случаем, тогда, видимо, нерационально оставлять веру в данный закон природы, который действует в любом другом случае. Видимое исключение оказывается исключением из настоящего закона природы. (Нет убедительной причины использовать выражение «закон природы» только для тех законов, которые действуют без исключений.)

В некоторых ситуациях, видимо, вполне можно рассматривать такие неповторяемые опровержения законов природы в качестве чудес. Предположим, у нас есть достаточное основание верить в Бога и достаточное основание считать, что иногда Он отвечает на молитвы. В тот самый момент, когда некий человек молит Бога о возвращении ему ампутированной конечности, эта конечность внезапно появляется у него в присутствии очевидцев. Трудно понять, как можно было бы в подобных обстоятельствах избежать заключения, что имело место чудо.

Итак, кажется, что философы и другие критики проявляют некоторую поспешность, когда догматически утверждают, что чудеса не могут происходить. Чудеса представляются возможными, и также кажется возможным, что есть убедительные доказательства их наличия, — доказательства обычного, исторического толка. Однако сложно определить, насколько сильное доказательство требуется для обоснования веры в чудеса. Суждение человека по данному вопросу всегда будет сильно зависеть от его взгляда на вероятность существования Бога и его взгляда на сущность и цели Бога. Однако кажется по меньшей мере возможным то, что разумный человек мог бы убедиться в том, что чудеса совершились, даже если он невысоко оценивает вероятность существования Бога, при условии что он не твердо убежден, что существование Бога вообще невозможно. В самом деле, кажется разумным, что Бог мог бы многое поведать о Своем характере и целях посредством чудес. Он мог бы при помощи *совершения* некоторых чудес показать, что Он является Богом, существенным свойством Которого является сотворение чудес.

МОЖЕТ ЛИ ОТКРОВЕНИЕ ОБЛАДАТЬ ОСОБЫМ АВТОРИТЕТОМ?

Теперь мы можем вернуться к тому, возможно ли особое откровение, понимаемое в традиционном смысле. Если особое откровение лучше всего понимать как особое действие Бога, посредством кото-

рого Он встречается с людьми и открывает им Самого Себя, тогда этот вопрос, в сущности, зависит от того, возможны ли чудеса. Совершение чудес представляется возможным, и, как кажется, тип чуда, затребованного особым откровением, не создает никаких новых затруднений. Следовательно, такое откровение должно представляться возможным, а суждения о том, действительно ли оно имело место, должны выдвигаться точно так же, как и суждения о том, имели ли место другие отдельные чудеса.

Однако здесь возникает особое возражение. Если Бог должен был вдохновить людей на написание некой книги или произнесение каких-то слов в проповеди, вовсе не кажется совершенно очевидным, что имело место чудо. В некоторых случаях такое чудо могло бы напоминать гипотетический случай с самолетом, обсуждаемый ранее¹. В этом случае наблюдателям может показаться, что можно предоставить совершенно естественное объяснение «вдохновения» автора. Вероятно, именно по этой причине провозвестники откровения — например пророки из Ветхого Завета или Иисус Христос, — как утверждается, совершали и иные, более явные чудеса. Такие явные чудеса имели функцию удостоверения или подтверждения индивидуальной претензии человека на обладание уникальным авторитетом, который есть у тех, кто получил особое вдохновение.

Может ли разумный человек наделять особым авторитетом какое-либо религиозное откровение? Часто философы заявляли, что подчинение подобному авторитету означало бы конец рациональности. Часто также утверждается, что человек должен выбрать между откровением и разумом или между авторитетом и разумом. Но, как мы видели, откровение — это просто особый класс опыта, возможность которого определена действием Бога. Можно ли разумно рассматривать то или иное особое откровение в качестве обладающего особым авторитетом — это просто вопрос, могут ли некоторые виды опыта отдельных людей обладать особым авторитетом при построении разумных верований.

Все люди признают ограниченность своих знаний и опыта, как и разумность опоры на авторитет кого-то более знающего. Почему же это не должно относиться к религиозному знанию? Если у какого-то человека был особый богооткровенный опыт, этот человек, по всей видимости, находится в ситуации обладания неким знанием о Боге, которое превосходит знание людей, у которых не было такого опыта.

¹ См. в главе V раздел «Что такое чудо?».

Если человек находится в ситуации, в которой он знает, что у других был такой опыт, с его точки зрения, было бы разумно считать их свидетельство обладающим особым авторитетом. Разумеется, в конечном счете авторитет пророка или носителя откровения вытекает из авторитета Бога, Который является источником откровения. Поскольку Бог, если Он существует, всеведущ, вряд ли вера в то, что говорит Бог, иррациональна, если предположительно есть основания верить, что говорит в данном случае действительно Бог.

Вопрос, естественно, в том, можно ли вообще находиться в такой ситуации, в которой знаешь такие вещи о других. Здесь как раз и обнаруживается важность «удостоверяющих чудес». Возможно, когда Бог посылает какое-то особое откровение определенному человеку, которое Он намерен передать и всем остальным людям, Он также приказывает этому человеку подтвердить, что было дано в откровении, и удостоверяет свидетельство данного человека, совершая некоторые чудеса, которые служат явным доказательством Божественной «заверяющей печати», проставляемой на сообщении рассматриваемого индивидуума. Похоже, и в Новом, и в Ветхом Завете есть письменные доказательства, что именно этот метод Бог обычно — если не всегда — использует. Те, кто являются свидетелями чудес, таким образом получают доказательство подлинности Божественного авторитета, от имени Которого говорит «посланник», вместо того чтобы просто принимать его слова на веру.

Следовательно, откровение и разум необязательно являются конкурирующими методами познания, поскольку можно принимать откровение вполне разумным образом. Также, естественно, можно принимать откровение и не разумно. Разумному человеку не следует рассматривать откровение в качестве замены рассудка и размышления, однако если он действительно мыслящий человек, он поймет и то, что неразумно на догматических основаниях а priori исключать возможность откровения.

Глава VI

РЕЛИГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ И НАУКА

В современной интеллектуальной и культурной среде встречаются различные типы критики религии и религиозной веры, причем не все из них совместимы друг с другом. Одни утверждают, что религиозная вера в наши дни неприемлема для образованного, мыслящего человека; другие оплакивают тот факт, что религия по-прежнему занимает такое важное место в жизни столь многих людей, а причину различных общественных бед ищут в том, что религия продолжает существовать. Некоторые заявляют, что религия была опровергнута наукой, социологией, философией или, видимо, чем-то еще, тогда как другие говорят, что религия не может претендовать даже на осмысленность собственных суждений, которые можно было бы опровергнуть¹. В этой и следующей главах мы рассмотрим некоторые из наиболее значимых видов критики, начиная с тех, что берут начало в естественных и социальных науках.

СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА

Многие авторы подходят сегодня к вопросу религиозной веры с абсолютно социологических позиций. В XX в. существовало широко распространенное убеждение, будто развитие современного индустриального общества неизбежно сопровождается секуляризацией. Соответственно много говорили о том, может ли «современный человек» верить в Бога или другие сверхъестественные существа так, как это предполагается традицией. Теолог Рудольф Бультман (1884–1976) дошел до утверждения, что «невозможно использовать электрический свет или беспроводную связь, пользоваться современными медицинскими и хирургическими открытиями и в то же самое время верить в новозаветный мир духов и чудес»². Другие, например теолог «смерти Бога» Томас Дж. Дж. Альтицер или епископ Джон Робинсон, распространили бультмановскую позицию относительно «духов и чудес» на саму идею Бога как особой личности. Для религиозной веры

¹ Логический позитивизм, основанный на верификационистской теории знания, обсуждался в главе II.

² *Bultman R. et al. Kerygma and Myth. N. Y.: Harper & Row, 1967. P. 5.*

эти шаги создали проблему, которую можно назвать «проблемой современности».

Со времен ажиотажа вокруг этих авторов религиозная вера в некоторых областях мира не потеряла своей силы, а в других испытала даже своеобразное возрождение. Тем не менее, несмотря на такие недавние условные успехи, общий процент верующих в западных индустриальных обществах продолжает снижаться — по крайней мере, среди интеллектуалов, и особенно в Западной Европе. Следовательно, главный вызов современности сохраняется: остается ли религиозная вера сегодня «жизненным вариантом», если пользоваться терминами Уильяма Джеймса, для образованных, мыслящих и интеллектуально честных людей?

Если верно то, что, в общем, религиозная вера среди образованных людей в последнее время пришла в упадок, это, конечно, весьма интересный факт, заслуживающий некоторого размышления. Его можно объяснить по-разному, особенно если учесть эмоциональную природу религиозной веры и ее влияние на личную жизнь человека. Но было бы в высшей степени опрометчиво выводить из этого факта, что религиозная вера по необходимости является иррациональной. А сам этот социологический факт должен уравниваться другими, не менее интересными социологическими фактами, например удивительной стойкостью религиозной веры в Китае и в бывшем Советском Союзе во времена, когда тоталитарные правительства постоянно пытались ее искоренить, а также актуальным увеличением среди американцев числа прихожан по сравнению с периодом Войны за независимость.

В общем, решение вопроса разумности веры в Бога на основе социологических фактов несколько напоминает решение голосовать, основывающееся на опросах общественного мнения. В обоих случаях человек отказывается ответственно определять, что истинно и что полезно, уступая свое решение анонимному авторитету инстанции, названной экзистенциальными авторами «толпой». Конечно, историки и социологи должны продолжать изучение современности, ее причин и последствий, однако ошибочно думать, будто подобные исследования ответят на такие основные для человека вопросы, как вопрос о бытии Божиим. В самом деле, в современной ситуации было бы лучше, если бы теологи и другие люди перестали выносить суждения о том, во что современные люди *могут* верить, и вместо этого подумали бы более глубоко о том, как они (в том числе и сами эти теологи) *должны* верить. Сами же эти социологические приговоры вере явля-

ются способом отвлечь от неотложной задачи проверки тех серьезных возражений на религиозную веру, которые были выдвинуты.

Это снова возвращает нас к Бульману, чье теологическое влияние весьма сильно ощущается и поныне. Его утверждение, будто *невозможно* использовать электрический свет и при этом верить в духов и чудеса, является, несомненно, опасным преувеличением. Многие образованнейшие люди продолжают верить в духов и чудеса. Некоторыми из таких верующих оказываются ученые и физики, а некоторыми — даже философы. Однако, возможно, на самом деле Бульман не хотел выносить психологическое или социологическое суждение о том, возможно или невозможно верить, а лишь намеревался сказать, что из-за некоторых свойств современного мира, особенно научного знания, традиционная религиозная вера стала иррациональной. Если так, должны быть предъявлены аргументы, посредством которых пытаются прийти к подобному заключению. Поверхностные обобщения, гласящие, будто научное знание несовместимо с религиозной верой, не проходят. Если научное знание в каком-то отношении подрывает разумность религиозной веры, нам, конечно, важно знать об этом: должны быть объяснены особые черты науки, выступающие в качестве возражений, и должно быть показано, *каким именно образом* эти черты делают религиозную веру неприемлемой. Короче говоря, мы рассмотрим некоторые аргументы, которые преследуют подобные цели. Но сначала мы должны сказать несколько слов об общем мировоззрении, которое считает религиозные утверждения одновременно ложными и несовместимыми с современным научным знанием.

НАТУРАЛИЗМ

В настоящее время натурализм встречается в разных формах, и в нашем обсуждении важно их различать. Позиция, которую мы до сего момента называли «натурализмом», более точно называется «философским натурализмом» — она предполагает, что единственными существующими вещами являются «природные» сущности, то есть любые сущности, полагаемые естественными науками при построении теорий, которые пытаются объяснить мир природы. Успех естественных наук, несомненно, воодушевил позицию, гласящую, что природа существует «сама по себе» и что нет нужды ни в чем выходящем за пределы собственно научного объяснения. Прав ли философский натурализм — это вопрос, который здесь мы можем отложить в сто-

рону¹. (Решение его зависит, в частности, от того, разумно ли искать объяснение случайности вселенной и ее целесообразного устройства. Эти вопросы обсуждались в связи с космологическим и телеологическим доказательствами, поэтому читатель, интересующийся ими, может вернуться к главе III.) Для наших целей важно понять, что философский натурализм является позицией, предполагающей, что не существует никаких сверхъестественных сущностей — ни Бога, ни ангелов, ни нематериальных душ или чего-то подобного. Сам по себе философский натурализм не может *опровергнуть* теизм, поскольку он является просто отрицанием теизма (и любого другого взгляда, полагающего существование сверхъестественных сущностей). Заявление, гласящее, что теизм ложен, поскольку натурализм истинен, является весьма и весьма спорным. Более того, философский натурализм ни в коем случае не выводится ни из какой научной теории или из суммы таких научных теорий, являясь, как и предполагает его название, чисто философской позицией, которая, следовательно, не может пользоваться эмпирической поддержкой. Таким образом, хотя теизм, несомненно, несовместим с философским натурализмом, этот факт никоим образом не доказывает, что теизм несовместим с наукой.

Более интересный вопрос — совместим ли теизм с *методологическим натурализмом* и является ли последний предпосылкой науки. Методологический натурализм — это позиция, согласно которой все научные объяснения, как таковые, должны ссылаться только на природные сущности и на их свойства — то есть объяснение считается «научным» только в том случае, если оно ограничивается миром природы. Требует ли наука методологического натурализма — вопрос спорный². Этот вопрос, например, лежит в основе спора, может ли в принципе та или иная теория порядка вселенной, ссылающаяся на разумный замысел, считаться научным взглядом. Те, кто отвечает на этот вопрос положительно, отвергают методологический натурализм

¹ Эпистемологический аргумент против натурализма, разработанный Элвином Плантингой, породил в последние годы много споров. Этот аргумент излагается в двенадцатой главе его работы: *Plantinga A. Warrant and Proper Function*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993; соответствующий отрывок публиковался в многочисленных антологиях по философии религии, см., например: *Readings in the Philosophy of Religion* / Ed. K. J. Clark. Peterborough, Ont.: Broadview, 2008. P. 136–147.

² Критику методологического натурализма см. в семнадцатой главе работы: *Moreland J. P., Craig W. L. Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003, особенно P. 358–362.

в пользу позиции, согласно которой наука является просто поиском истинных объяснений естественных феноменов, без каких-либо дополнительных ограничений относительно того, какие именно объяснения могут считаться «научными».

Даже если наука *предполагает* согласие с методологическим натурализмом, ясно, что это никак не доказывает несовместимость теизма с наукой, не говоря уже о его ложности. Если наука ограничена натуралистическими объяснениями естественных феноменов, это означает лишь то, что наука может оставаться «слепой» к некоторым истинам; тогда в принципе наука неспособна даже распознать некоторые черты этого мира, не говоря уже о том, чтобы объяснить их. Именно так и должно получаться, если на самом деле существуют некоторые «неестественные» сущности. Следовательно, методологический натурализм не опровергает теизм и не является несовместимым с ним. Если методологический натурализм принимается, из этого следует лишь то, что наука не имеет абсолютной привилегии на истину, — если только философский натурализм и в самом деле не окажется истинным (а его истинность, как мы видели, никак не может быть доказана наукой). Можно, не впадая в противоречие, поддерживать одновременно и методологический натурализм, и теизм; если мы поступаем так, мы будем использовать науку для объяснения определенной части мира, а теизм — для объяснения другой его части.

Тогда получается, что натурализм в его различных формах не может дать основание для опровержения теизма, как не может он доказать и того, что наука и религия несовместимы. Если подобная несовместимость и существует, она должна быть обнаружена в самих научных теориях. Следовательно, теперь мы возвращаемся к вопросу, действительно ли развитие современной науки каким-то образом создает такое рациональное препятствие для религиозной веры, что образованные люди сегодня принуждены выбирать либо одно, либо другое.

ПОДРЫВАЮТ ЛИ ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ РЕЛИГИОЗНУЮ ВЕРУ?

При исследовании предположительных затруднений, создаваемых для религиозной веры наукой, полезно различать проблемы, возникающие из естественных наук и возникающие из наук социальных. Идея, будто развитие и рост естественных наук создает трудности для верующего, достаточно распространена, несмотря на тот факт, что

многие величайшие ученые верят в Бога. Что именно представляют собой эти трудности?

Некоторые из них едва ли заслуживают рассмотрения. Например, кое-кто стремится обнаружить проблему в обширности вселенной и в малозначительности Земли в сравнении со всем космосом. Однако было бы по меньшей мере опрометчиво оценивать духовное значение просто по физическому размеру. В конечном счете Земля может оказаться весьма важным местом. В любом случае, поскольку большинство верующих считают Бога создателем всей вселенной, обширность вселенной лишь усиливает наше ощущение величия Создателя. Вера, что Бог мог создать других существ в других частях вселенной, вполне совместима с теизмом, и, судя по тому, что нам известно, Бог может заботиться об этих иных существах точно так же, как Он заботится, по нашему мнению, о нас, живущих на Земле.

Так или иначе, подобные проблемы указывают на одно важное различие. Вопрос, подрывают ли естественные науки *как таковые* религиозную веру, следует отличать от вопроса, действительно ли какие-то *определенные* научные учения находятся в противоречии с *определенными* учениями теизма. Только что упомянутые вопросы относятся к последней категории, и ни один из них не создает серьезных проблем для религиозной веры.

Другая идея, вызывающая несколько большее беспокойство, рассматриваемая в ходе обсуждения более «общих» возможных расхождений, состоит в том, что успех естественных наук в деле объяснения вселенной (или, во всяком случае, ее частей) каким-то образом доказал, что «гипотеза Бога» является поверхностной или даже ложной. Согласно этой точке зрения, теология и наука являются конкурирующими теориями, каждая из них пытается объяснить естественные события. Таков взгляд эволюционного биолога Ричарда Докинза, который заявляет:

«Если говорить в целом, совершенно нереалистично утверждать вместе с [ученым Стивеном Джей] Гулдом и многими другими, что религия находится за пределами сферы науки, ограничивая себя только моралью и ценностями. Вселенная со сверхъестественными силами фундаментально и качественно отличалась бы от вселенной, где таких сил нет. Это отличие неизбежно оказывается научным отличием. Религии выдвигают утверждения о существовании, то есть научные утверждения»¹.

¹ Цит. по: Dawkins R. The Pope's message on evolution: Obscurantism to the rescue // Quarterly Review of Biology 72 (1997). P. 397–399; перепечатано: Philosophy of

Согласно позиции Докинза, религия и наука не могут примириться друг с другом в качестве «непересекающихся сфер», как предполагали Гулд и другие¹, поскольку наука и религия производят конкурирующие и несовместимые друг с другом утверждения: обе заняты объяснением того, чем на самом деле является мир. Однако успех естественных наук выводит их на первый план, и потому научные объяснения «вытесняют», с точки зрения Докинза, объяснения теологические.

Подобная идея стала известной уже в XIX в. благодаря предложенному философом и социологом Огюстом Контом описанию истории науки. Согласно позиции Конта, примитивному обществу свойственно давать теологические объяснения различным явлениям: «Гром гремит, поскольку Тор бьет своим молотом».

Взглядам и Докинза и Конта можно противопоставить много возражений. Например, Докинз, конечно, прав в том, что существование Бога внесло бы в мир фундаментальное качественное отличие. Однако Докинз в вышеприведенном отрывке также предполагает, что любое утверждение о существовании подпадает под юрисдикцию науки, то есть, каков бы ни был X, утверждать, что «X существует» — значит выдвигать научное утверждение, что вряд ли представляется возможным. «Между 1 и 3 существует простое число» — это (видимо) утверждение о существовании, и оно, однако, вовсе не является научным утверждением. Такой ответ может показаться слишком поверхностным, чем-то вроде технической уловки юриста, стремящегося защитить своего клиента, однако на самом деле проблема тут вполне серьезна. Когда высказываются утверждения о существовании, затрагивающие метафизические вопросы, нам не следует ожидать, что сущности, о которых идет речь, будут подтверждены наукой; иначе вопрос просто не был бы метафизическим. Любое доказательство существования таких сущностей, которое можно предложить, должно быть *рациональным*, то есть, например, доказательством, предоставляемым философскими аргументами. Существование чисел является метафизическим вопросом, как и — в контексте критики, подобной критике Докинза, — вопрос о существовании Бога и других религиозных «сущностей» (например, нематериальной души). Тогда, очевидно, не все утверждения о существовании являются научными.

Religion: Selected Readings / Ed. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 561.

¹ См.: *Gould S. J. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. N. Y.: Ballantine, 2002.

Возможно, однако, основная мысль Докинза состоит просто в том, что, если бы Бог существовал, само Его существование и, следовательно, деятельность имели бы научно наблюдаемые *последствия* в этом мире. Однако по этому пункту теист может и согласиться, если только термин «научно наблюдаемые» не конструируется так, чтобы отдать предпочтение философскому натурализму. Теист, например, может указать на тонкую настройку вселенной как на одно из следствий деятельности Бога. Чудеса также являются следствиями деятельности Бога в мире, и они не признаются «научно наблюдаемыми» только в том случае, если сам этот термин приравнивается к выражению «поддающиеся повторению в лабораторных условиях», а не «поддающиеся эмпирическому наблюдению одним или большим количеством человек при определенных обстоятельствах». Докинз не может, не жульничая против теизма, настаивать одновременно *и* на том, что существование Бога должно иметь научно наблюдаемые последствия, *и* на том, что «научно наблюдаемое» должно определяться так, чтобы все доказательства существования Бога исключались.

Конт, с одной стороны, видимо, смешивал мифологию с религией. Молот Тора все же относится к мифологии, и есть существенное различие между такой мифологией и теологией крупных мировых религий. А с другой стороны, он не видел того, что *магия* может оказаться лучшим кандидатом на роль исторического предшественника современной науки, нежели мифология или теология.

Наиболее серьезное возражение Конту состоит, однако, в том, что он искажает природу теологического объяснения. Эту ошибку на самом деле совершает и он и Докинз. Хотя иногда верующие представляли деятельность Бога в качестве непосредственного объяснения естественных явлений (особенно в случае чудес), вряд ли в обычных случаях наука и религия предлагают объяснения обычных событий, конкурирующие на одном и том же уровне. Естественная наука ведет нас все дальше и дальше по своему пути поиска объяснений, однако любое утверждение, будто ее объяснения являются окончательными и бесспорными, не может быть проверяемым, научным утверждением. Наука пытается описать структуры и процессы природы. Вопрос, существует ли нечто более предельное, чем природа, что объяснило бы и ее саму со всеми ее процессами и структурами, — это вопрос, на который сама наука ответить не может, но это не означает, что наука не может пытаться ответить на такой вопрос.

Теология, со своей стороны, не интересуется (и не должна интересоваться) собственно природными процессами, хотя она вполне может интересоваться предпосылками некоторых из подобных процессов. Теология рассматривает законы природы как описания упорядоченных процессов, установленных и поддерживаемых Богом. Она пытается ответить на вопрос, почему природа вообще существует и почему она обладает упорядоченными характеристиками, изучаемыми наукой. Следовательно, наука и теология не являются по своей природе конкурентами, поскольку предлагаемые ими объяснения относятся к разным типам или к разным уровням. Наука пытается рассказать нам, что происходит и как происходит. Теология же пытается рассказать нам, почему все это происходит и кто стоит за этим. Тогда, видимо, в конечном счете верным может оказаться понятие Гулда о «непересекающихся сферах» или ему подобное.

Итак, мы приходим к выводу, что религия и наука *в целом* не находятся в конфликте — или по крайней мере не обязаны конфликтовать. Однако это еще не означает, что *определенные* теологические доктрины не конфликтуют с *определенными* научными теориями. Например, стационарная космологическая теория, хотя она и совместима с теизмом, как таковым, может вступить в конфликт со взглядами многих христиан, предполагающими, что у вселенной было начало. (По этой причине многие христиане довольны тем, что в настоящее время значительным научным признанием пользуется теория Большого взрыва.) Следовательно, столкновения между наукой и религией по-прежнему действительно возможны, как и раньше. Эти конфликты не должны приводить размышляющего теиста к автоматическому выводу, будто его религиозные верования являются ложными или тем более иррациональными, однако они должны подтолкнуть его к дальнейшему изучению соответствующих научных, философских и теологических вопросов, пока не будет найдено некоторое удовлетворительное решение. Несомненно, ошибочно считать *либо* превалирующие научные теории, *либо* собственную теологическую систему тем, что должно автоматически «превосходить» конкурента, не углубляясь при этом в дальнейшие осторожные размышления.

ВОЗРАЖЕНИЯ СО СТОРОНЫ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

В XIX и XX столетиях некоторые из наиболее острых возражений религиозной вере поступали не от естественных наук, а от социаль-

ных. Хотя критика появлялась в разных областях, вероятно, наиболее значимыми были критические отклики психолога Зигмунда Фрейда, а также социологов Эмиля Дюркгейма и Карла Маркса. Сначала мы рассмотрим аргументы социологов, а затем вернемся к психологии.

Критика со стороны социологии. Многие социологи рассматривают веру в Бога как продукт того, что можно было бы назвать «коллективным воображением общества». Согласно этой позиции, Бог является «проекцией», а не реальным существом. Он создается обществом для социальных целей, например для получения большего контроля над отдельными людьми. Часто социологи изучают веру в Бога как точку притяжения общих ценностей определенного общества, в особенности ценностей, которые считаются святыми.

Та или иная форма социологической теории религии, естественно, отражает характеристики соответствующей социологической теории. Французский социолог Эмиль Дюркгейм подчеркивал, что религиозная вера способствует связанному и гармоничному функционированию общества. Карл Маркс, с другой стороны, полагая, что общество постоянно раздирается конфликтом и борьбой, рассматривал религиозную веру в ее отношении к классовому конфликту. Маркс хорошо известен своим заявлением, что «религия — это опиум для народа». Он подчеркивает, как религия используется правящим классом для оправдания актуальной социальной ситуации и для усмирения угнетаемых классов. Однако на самом деле теория Маркса сложнее, чем обычно предполагается, поскольку Маркс также признает содержащийся в религии протест против нашей ситуации и стремление к лучшему миру, которые косвенно осуждают актуально данный мир.

Но *как* именно такие теории формируют возражение религиозной вере? На первый взгляд это понять трудно. Например, в сочинениях Маркса трудно найти аргументы против разумности веры в Бога; конечно, Маркс предполагает, что Бог не существует, и на этой предпосылке строит теорию того, почему люди верят в Бога. Процедура Маркса типична для социологических критиков религии, которые часто просто принимают без доказательств ответы на значимые философские вопросы относительно религиозной веры.

Возможно, трудность, которую социология якобы создает для религиозной веры, возникает из предположения, что социологическое описание дает полное объяснение происхождения религиозной веры и что это позволяет объяснить различные виды опыта, считавшегося

религиозным, как и откровения, в чисто натуралистической манере. Однако здесь следует проявить осторожность. И Дюркгейм, и Маркс предложили нам провокативные теории, объясняющие социальные функции религии, однако ошибкой было бы из одного этого выводить какие-либо заключения об истине религии. Заключать, будто религиозные верования являются ложными, основываясь на описании их социологического происхождения, — значит совершать то, что логики называют *генетической ошибкой*. Строго говоря, описание происхождения или генезиса определенного верования ничего не говорит об истинности или ложности этого верования. Верование, возникающее в странных или необычных обстоятельствах, все равно может быть истинным; если предлагается разумное обоснование такого верования, это обоснование должно быть изучено и не должно отбрасываться просто на основании его сомнительного происхождения. Тогда получается, что разумное обоснование, приводимое верующими в пользу их веры, должно приниматься со всей серьезностью, независимо от того, объясняется ли происхождение этих верований в социологических терминах. Если же обнаруживается, что для такого верования не существует разумного основания, социологическое объяснение того, почему люди продолжают верить, может оказаться приемлемым, однако такое объяснение снова предполагало бы, а не доказывало неразумность религиозной веры¹.

Более того, существуют веские доводы за то, что религиозные верования не могут полностью объясняться в социологических терминах. Контраргументом к дюркгеймовской теории Бога как символизации власти и авторитета в обществе является указание на то, что

¹ Следует отметить, что возможны и такие более мягкие прочтения Маркса, а также Фрейда и Ницше, которые не будут предполагать наличия генетической ошибки в их рассуждениях. Согласно некоторым интерпретациям, соответствующие аргументы этих мыслителей не были задуманы в качестве доказательств несуществования Бога. Скорее каждый из них считал, что религия уже была опровергнута раньше — например критикой Юма или каким-либо эвиденциалистским аргументом (см. главу VIII), — поэтому собственной задачей они считали объяснение, почему религиозная вера и в их дни, *несмотря ни на что*, продолжала пользоваться столь серьезным влиянием. Короче говоря, они стремились обнаружить скрытые мотивы, которые могли бы объяснить повсеместное сохранение верования, которое (как они полагали) давно бы исчезло, если бы действовали только рациональные доводы. Является ли подобное прочтение Маркса, Ницше и Фрейда логичным — вопрос, обсуждение которого можно отложить на другой раз; хорошее введение в эту проблематику содержится в работе Меролда Уэстфала (см. ниже сноску 1 на с. 155).

она не объясняет ни всеобщее распространение учений мировых религий, ни ту власть, которую религия использует, чтобы критиковать общество устами пророков¹. Марксу же можно возразить тем, что хотя часто религиозные верования использовались для оправдания общественного угнетения, они также мотивировали тех, кто выступал против такого угнетения — хорошим примером тут являются аболиционисты Америки XIX в.

В любом случае тот факт, что религия выполняет некие важные функции в обществе, неудивителен, как не представляет он и какой-то особой угрозы верующему. В действительности верующий может многое почерпнуть из социологических исследований религии. Чрезвычайно важно понимать, как социальный контекст оформляет религию и как религия влияет на общество.

Фрейд и критика со стороны психологии. Множество психологов строили теории о психологических корнях и функциях религиозных верований, однако никто из них не был столь же влиятелен, как Зигмунд Фрейд (1856—1939). В своей книге «Будущее одной иллюзии» Фрейд попытался объяснить происхождение религий, и то, почему они остаются столь популярными.

Теория Фрейда, которая частично пересекается с социологическими теориями, рассматривает религиозные верования в качестве того, что удовлетворяет некоторые из наших глубинных психологических потребностей. Во-первых, религия позволяет справиться с нашей боязнью неуправляемого порядка природы, персонифицируя этот порядок или по крайней мере считая, что природа находится под чьим-то личным контролем. Во-вторых, религия помогает нам согласиться с тратами на культуру, которая, по мысли Фрейда, собирает некий налог с наших естественных, биологических влечений. Религия одновременно освящает правила и институты общества и обещает награды в будущем, которые восполняют страдания, доставляемые нам этими ограничениями. Фрейд считает, что в наших отношениях с обществом и природой религия является выражением стремления к *фигуре отца*. То есть, как и в социологической теории, люди создают Бога по своему подобию, чтобы удовлетворить свои собственные потребности. Для Фрейда религия является иллюзией — иллюзией, которая, возможно, дает определенные преимущества, ставя людей при этом в положение неполноправных детей.

¹ См.: *Farmer H. H. Towards Belief in God.* N. Y.: Macmillan, 1943. P. 145—167.

И снова, даже если принять описание Фрейда, из него не следует, что религиозная вера является ложной. Для верующего нет ничего удивительного в том, что религия выполняет важные психологические функции. Если Фрейд прав, значит, у людей есть глубокая потребность верить в Бога. Но конечно, существование такой потребности не доказывает, что Бог не существует. На самом деле, многие верующие приняли бы большую часть данного Фрейдом объяснения значимости ранних детских впечатлений — особенно отношения к собственному отцу — для формирования веры в Бога. Для них человеческая семья является институтом, задуманным Богом, и его функция, возможно, частично заключается в том, чтобы давать людям некоторое представление о Боге и вырабатывать в них некоторую склонность верить в Него.

Тогда, строго говоря, фрейдистские теории происхождения религиозной веры не являются возражениями на нее, и считать иначе — значит опять же совершать генетическую ошибку. Однако на основе идей Фрейда можно выдвинуть возражения религиозной вере. (Подобное возражение может порождаться и на основе социологических теорий.) Хотя невозможно вывести ложность определенного верования на основе его происхождения, не совершая при этом генетической ошибки, психологическое происхождение или психологические функции можно использовать как аргумент против данного верования, если у нас есть некоторая дополнительная информация об этом генезисе. Определенное верование, сохраняемое по особым психологическим причинам, может при этом оставаться истинным, однако если известно, что верования, сохраняемые по такого рода причине, в общем или обычном случае являются ложными, тогда у нас появляется некоторое подтверждение, что и рассматриваемое верование тоже является ложным. Фрейдист, следовательно, может рассуждать следующим образом: религиозные верования сохраняются только для удовлетворения глубинных психологических потребностей. Верования, которые сохраняются только для удовлетворения глубинных психологических потребностей, обычно являются ложными. Следовательно, религиозные верования, вероятно, тоже являются ложными.

Однако это умозаключение не представляется особенно строгим, поскольку обе его посылки открыты для критики. Религиозные верования удовлетворяют глубинные психологические потребности, однако непонятно, как можно установить, что это их *единственное* основание. Конечно, установить это нельзя без тщательного изучения

доказательств, приводимых в пользу религиозной веры, а этот момент явно отсутствует в теории Фрейда. Также следовало бы отметить, что религиозная вера не всегда приносит покой или психологическую уверенность. Многие люди считают религиозные идеи тревожащими и требующими усилий.

Вторая посылка тоже представляется спорной. Например, у людей есть глубинные психологические потребности верить в реальность и постоянство физического мира и в надежность опыта как руководства для будущих действий. Но было бы абсурдно ставить эти верования под вопрос по причине этого психологического факта, хотя в действительности философам достаточно сложно оправдать подобные верования.

Наконец, видимо, стоит отметить, что редукционизм того типа, который характерен для многих психологических и социологических подходов, на деле является обоюдоострым оружием. Социологи знания могут разрабатывать объяснения социологических корней как атеистических верований, так и религиозных. Если верующие порой проявляют наличие глубинной психологической потребности верить в Бога, неверующие иногда точно так же обнаруживают наличие не менее глубинной потребности отвергать любой авторитет, который стоял бы выше них, и утверждать самих себя в качестве хозяев собственной жизни¹.

Когнитивная психология и объяснение религии. В последние десятилетия главное направление критики, берущей начало в социальных науках, фокусировалось на познавательных способностях, ответственных за религиозные верования². Множество недавно вышедших книг — включая работу Дэниэла Деннетта «Снимая заклятие: религия как естественный феномен» и книгу Р. Докинза «Бог как иллюзия»³,

¹ Известный современный философ Томас Нагель выражает эту позицию со всей откровенностью: «Я хочу, чтобы атеизм был истинным, и меня беспокоит тот факт, что некоторые из наиболее умных и хорошо информированных людей, знакомых мне, являются верующими. Дело не просто в том, что я не верю в Бога и, естественно, надеюсь на то, что я прав. Я надеюсь именно на то, что Бога нет! Я не хочу, чтобы Бог был; я не хочу, чтобы существовала вселенная с Богом» (*Nagel Th. The Last Word*, цит. по: *van Inwagen P. Metaphysics*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2002. P. 163–164).

² Этот раздел главы в значительной мере опирается на работу: *Kelly J., Matheson S. The Evolutionary Psychology of Religion // Explaining God Away? The Challenge of Evolution* (в печати).

³ *Dennett D. C. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. N. Y.: Viking, 2006; *Dawkins R. The God Delusion*. N. Y.: Houghton-Mifflin, 2006 (русский перевод: *Докинз Р. Бог как иллюзия*. М., 2008), см. особенно главу 5 «Корни религии».

если называть только наиболее известные из них, — стремятся разоблачить религиозную веру, вскрывая ее обширные эволюционные основания. Основная идея состоит в том, что, если религиозная вера может быть отвергнута как чисто природный феномен — в частности, как результат дарвиновского естественного отбора, — тогда тем самым доказываемается, что религия является иллюзией, поэтому продолжать верить в нее уже после того, как мы поняли ее истинное происхождение, — значит вести себя иррационально.

Чтобы разработать критику, мы начнем с основ модели, доминирующей в современной когнитивной психологии религии. Общая картина, сложившаяся на сегодняшний момент, выглядит так. В ходе своего эволюционного развития люди приобрели некоторые способности познания, повышающие их приспособляемость. Одна из таких способностей, *легко* активируемая различными стимулами окружающей среды, создает веру в существование неких действующих лиц. Ключевое слово здесь «легко»: рассматриваемая способность производит подобные верования уже при минимальном стимулировании со стороны окружающей среды, и потому она называется «устройством гиперчувствительного определения агента» (УГЧОА). При наличии определенных стимулов — например шуме шуршащих листьев — УГЧОА производит веру в существование действующих лиц, — например веру в то, будто некто приближается, причем это происходит без какого-либо вмешательства рефлексии или логического рассуждения (поэтому такие верования считаются «непосредственными»). После такой активации в действие вступает другая способность, называемая «Теорией сознания», — она приписывает действующему лицу, постулированному УГЧОА, различные когнитивные состояния (верования, эмоции, намерения, желания и т. п.).

Нетрудно понять, к чему приводит такое рассуждение. Две эти способности — УГЧОА и «Теория сознания» — вместе образуют «способность создания бога», которая приводит к вере во всевозможные сверхъестественные сущности. Повсеместность подобных верований объясняется тем фактом, что «способность создания бога» является всеобщей (то есть ею наделены все люди), а всеобщность такой способности объясняется как результат эволюции. Защитники такого объяснения религиозной веры расходятся друг с другом в вопросе, повышает ли приспособляемость сама вера в бога, однако согласны, что компоненты «способности создания бога» (УГЧОА и «Теория сознания»), несомненно, дали нашим предкам преимуще-

тво при выживании, что объясняет, почему сегодня у нас есть эта способность.

На такое описание религиозной веры можно дать несколько различных ответов. Так, можно указать на нехватку эмпирических подтверждений теорий эволюционной психологии и вытекающий из этого недостаток крайне спекулятивный характер подобных объяснений генезиса религиозных верований. Как и в случае Маркса и Фрейда, здесь мы обнаруживаем то, что философы называют «простой историей» (а «just-so» story), то есть таким объяснением происхождения чего-то, которое, будь оно истинным, объяснило бы существование этой вещи, однако никакого независимого доказательства для такого объяснения не представлено.

Однако даже если это объяснение происхождения религиозной веры является точным, почему оно должно функционировать в качестве *критики*? Этот вопрос указывает на вторую посылку: можно согласиться — по крайней мере в целях аргументации — с эволюционным описанием «способности создания бога» и ее роли в формировании религиозных верований, однако затем можно заявить, что из этого не следует никакое теологически значимое утверждение. Вопреки Деннетту и Докинзу, нет никакого основания предполагать, что религиозная вера является ложной или иррациональной просто потому, что у нее есть «естественное» происхождение. В конце концов, если дарвинизм верен, тогда все наши способности имеют естественное происхождение. Однако, конечно, дарвинисты не хотят сказать, что все верования, являющиеся продуктами некоторой когнитивной способности, являются неоправданными, поскольку это сразу же приводит к скептицизму.

Поэтому критике нужна какая-то дополнительная посылка, которая могла бы стать мостиком между тезисами «религия имеет естественное происхождение» и «религиозные верования являются ложными / иллюзорными / неоправданными», то есть посылка, которая не будет предполагать, что явно оправданные верования, например представления об основных научных и нравственных истинах, также являются неоправданными. Но что это за посылка?¹ Пока кандидата на ее роль не видно, и потому рассуждение, выдвигаемое эволюционной психологией, представляется неудачным.

¹ Обсуждение возможных способов разработки аргументов критика и их опровержения см. в статье: *Clark K. J., Matheson S. The Evolutionary Psychology of Religion // Explaining God Away? The Challenge of Evolutionary Psychology.*

Эта неудача не должна удивлять, особенно в свете того заключения, к которому мы пришли в главе III: эволюция и теизм необязательно исключают друг друга. Особенно если принять, что эволюция может направляться Промыслом, нет никакого основания думать, будто открытие эволюционного происхождения «способности создания бога» — если такая способность вообще существует — доказывает ложность, иррациональность или хотя бы неоправданность религиозной веры. На самом деле появляется как раз некоторое основание для противоположного вывода. Возможно, Бог как раз специально пожелал, чтобы люди обладали подобной способностью, чтобы всем было доступно базовое ощущение Его присутствия. К одной из разновидностей этой идеи мы вернемся в главе VIII, когда будем обсуждать реформатскую эпистемологию.

ВОЗМОЖНО ЛИ РЕЛИГИОЗНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО АТЕИЗМА?

Большая часть этой главы была посвящена критическим ответам на различные формы критики религии, выстроенные во имя науки и / или современности. Однако закончить мы можем несколько иным замечанием. Несмотря на все то что было сказано по поводу подобной критики, видимо, верующие могли бы проявить определенную мудрость, если бы начали прислушиваться к *особой версии* социологической критики — той версии, которая обнаруживается во многих произведениях Маркса и Фрейда и которая нацелена не на развенчание истинности религиозной веры, а скорее на подлинные мотивации верующих. В своем великолепном исследовании Меролд Уэстфал утверждал, что христиане, в частности, могут многому научиться, если признают, что направленная на верующих критика Маркса, Фрейда, как и Ницше, на самом деле «слишком часто чересчур верна», несмотря на все логические или фактические огрехи, которые могут содержаться в более развернутых теориях этих теоретиков¹. Как замечает Уэстфал, общим у этих трех мыслителей является «их общая практика герменевтики подозрения, целенаправленная попытка выявить само-

¹ См.: Westphal M. Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism. N. Y.: Forham University Press, 1999. P. 15–16. Краткое изложение тезиса Уэстфала см. в его статье: Taking Suspicion Seriously: The Religious Uses of Modern Atheism // Faith and Philosophy 4 (1987). P. 22–42. Перепечатано: Readings in the Philosophy of Religion / Ed. K. J. Clark. Peterborough, Ont.: Broadview, 2008. P. 277–287.

обман разного рода, вовлеченный в сокрытие наших действительных мотивов от нас самих, как в индивидуальном отношении, так и в коллективном, сокрытие, нужное чтобы не замечать, как именно и в насколько значительной степени наше поведение и наши верования оформлены теми ценностями, которые мы, по нашим собственным заявлениям, не признаем»¹. Короче говоря, можно считать, что их критика направляет наше внимание на инструментальную религию, то есть религию, обслуживающую наши интересы, которые мы сами не желаем признавать, религию, оказывающуюся «идолопоклоннической даже по нашим собственным стандартам»².

Для этого Маркс подчеркивает, что религия нередко (и часто бессознательно) используется людьми, облеченными властью, для оправдания и сохранения актуального положения дел, которое служит их собственным интересам и в ущерб маргинализированным и лишенным каких бы то ни было привилегий группам, что, конечно, является вовсе не христианским образом действий. Фрейд привлекает внимание к тому, как религия используется в индивидуальном плане одновременно для реализации нашего бессознательного желания усмирения природы и для того, чтобы работать с нашими собственными деструктивными, агрессивными и извращенными желаниями (в терминах Фрейда — с «Id», «Оно»), освобождаясь при этом от необходимости распознавания этих тенденций в нас самих. Ницше показывает, как, в частности, иудео-христианская религия с ее превознесением смирения, справедливости и любви к ближнему может использоваться в качестве боевой машины для захвата власти, когда истинные мотивации такого захвата лежат в слабости, зависти и желании мести³. Его критика показывает, как истинная религия быстро становится фарисейством, в котором религия используется для деления людей на категории — на «нас» (хороших, справедливых, избранных Богом) и на «них» (злых, грешников, обреченных на проклятие), — для того чтобы возвысить самих себя как в собственных глазах, так и в глазах других людей.

Тезис Уэстфала состоит в том, что в жестких разоблачениях религии, которые мы находим у Маркса, Фрейда и Ницше, содержится и библейская критика — критика ложной религии, которая развивается во всем Священном Писании как пророками, так и Иисусом Христом.

¹ Westphal M. Suspicion and Faith... P. 13.

² Ibid. P. 59.

³ См., в частности: Ницше Ф. К генеалогии морали // Собр. соч. М., 1990. Т. 2.

По этой причине христианам стоило бы внимательно прислушаться к такой критике, тщательно исследуя свои собственные верования и мотивы и принимая всерьез критику со стороны этих «мастеров подозрения» каждый раз, когда их обвинения бьют особенно больно. В результате верующие смогут более успешно бороться с инструментальной религией и с самообманом — весьма сложным феноменом, предполагающим, что человек скрывает от самого себя истину, которая на определенном уровне ему известна, поскольку эта истина слишком болезненна или настолько лично значима, что ее нельзя не признать. Самообман и ложная религия гораздо более опасны — и для индивидуального духовного развития, и для общественного сохранения того типа христианства, которому учил Сам Иисус Христос, — чем любое атеистическое доказательство несуществования Бога. Потому бывают случаи, когда верующий отвергает возражения своих критиков, в результате ставя под угрозу самого себя.

Все это не означает, что христианам не следует стремиться опровергнуть «вероятностный атеизм», то есть атеизм того типа, который утверждает, что вера в Бога является недостоверной и / или иррациональной, поскольку она не подтверждается достаточными доказательствами, где бы их ни искать. Однако «атеизм подозрения», обнаруживаемый в работах Маркса, Фрейда и Ницше, требует не немедленного отвержения, а — сначала — самоанализа. В этом смысле современный атеизм может иметь важное и порой даже незаменимое религиозное применение.

Глава VII

ПРОБЛЕМА ЗЛА

Среди всех возражений, выдвинутых теистам со стороны атеистов, наиболее известным и часто повторяемым является проблема зла и страдания. Несмотря на важность дебатов об эволюции и тому подобном, большинство размышляющих теистов согласятся с тем, что возражения против веры в Бога, связанные со злом и страданием, создают гораздо более серьезные проблемы, чем возражения со стороны науки. (Одно из наиболее популярных возражений против теистской эволюции в действительности является вариантом проблемы зла — оно предполагает вопрос: как же может Бог, Который есть совершенная Любовь, использовать такие средства творения, которые действуют путем систематического уничтожения слабейших и наиболее уязвимых созданий?) Однако следует провести различие между проблемой зла как философским *возражением* против религиозной веры и проблемой соответствующего *вопроса*.

Некоторые философы выдвинули аргументы, опирающиеся на наличие зла и пытающиеся доказать, что Бог не существует или что вера в Бога неразумна. На такие философские атаки следует отвечать философскими ответами. Однако зло волнует многих людей — как верующих, так и неверующих. Столкнувшись со страданием, своим собственным или страданием других людей, они порой задают мучительный вопрос: «Почему?» И философский ответ — это последнее, что хотелось бы услышать человеку в подобной ситуации; философское рассуждение может показаться ему возмутительно поверхностным или даже черствым. Человеку нужно сострадание и сочувствие, поэтому подлинным ответом может быть просто желание выслушать и попытка разделить горе и вопросы другого. В подобные моменты проблема зла больше требует пасторской заботы, а не философского обсуждения.

С другой стороны, философскую проблему зла можно сформулировать кратко и совершенно четко. Многим людям кажется, что всеблагое, всеведущее и всемогущее Существо, если бы оно существовало, не допустило бы того количества и тех видов зла и страдания, которые встречаются в мире. Этот аргумент подкрепляется той разделяемой многими атеистами и теистами интуицией, что благое су-

щество устраняет зло настолько, насколько может. Бог как Существо всеведущее, должен был бы знать о каждом случае зла и страдания; как Существо абсолютно благое, Он, видимо, захотел бы устранить все зло; поскольку же Он является всемогущим, Он должен быть способен сделать это. Тогда, если бы Бог существовал, можно было бы ожидать, что зла в мире вообще не обнаружится. Поскольку же зло обнаруживается — причем зла немало, — Бог не может существовать. Таким образом, существование зла и страдания, как предполагается, подрывает рациональность веры в Бога.

Типы зла, версии проблемы и типы ответа

Зло в мире, принимаемое данным умозаключением за основу, обычно делится на два типа. *Моральное зло* — это все то зло, которое обязано своим существованием действиям нравственно ответственных существ. Убийства, изнасилования и голод, обусловленный социальной несправедливостью, — все это примеры морального зла. *Естественное зло* (или *неморальное зло*) — это все то зло, которое, как представляется, не связано с действиями нравственно ответственных существ, например, это боль и страдания, причиняемые естественными катастрофами и многими болезнями. Рассматривание боли и страдания в качестве «зла» может показаться странным, ведь многие люди привыкли называть злом только моральное зло, однако это терминологическое затруднение не должно нас смущать. Основание для такого обозначения станет ясным, если мы примем, что боль и страдание как таковые представляются неуместными в мире, управляемом всемогущим, всеведущим, всеблагим и любящим Богом. Проблема зла поэтому распространяется на боль и страдание любого вида, включая те, что обусловлены «естественными» причинами.

Также следует провести различие между двумя типами аргументов, основывающихся на существовании зла. Некоторые философы считают, что существование зла образует доказательство несуществования Бога. С их точки зрения, наличие зла и существование Бога логически несовместимы, то есть возникает противоречие, если *одновременно* утверждать, что существует всеблагое, всеведущее и всемогущее Существо, и допускать, что зло существует. Это так называемая *логическая форма* проблемы зла.

Другие атеистические философы делают несколько более скромные заявления. Они могут допустить, что существование Бога явля-

ется логически совместимым с наличием зла: они могут согласиться с тем, что у всеблагого, всеведущего и всемогущего Существа могут быть причины для допущения зла. Однако они утверждают, что при учете имеющихся типов и количества зла, обнаруживаемых в мире, *неправдоподобно* или *невероятно*, чтобы это было так в каждом случае. Следовательно, наличие зла хотя и не доказывает того, что Бог не существует, но делает Его существование невероятным или неправдоподобным. Эта линия рассуждения называется *вероятностной формой* проблемы зла. Мы поочередно рассмотрим каждую из версий этой проблемы.

Теистические ответы на проблему зла также можно разделить на два типа. Наиболее амбициозный тип ответов — это *теодицея*¹, которая пытается объяснить, почему Бог действительно позволяет злу случаться. Теодицея пытается *показать*, что Бог имеет оправдания для допущения зла; она излагает те причины, по которым Он допускает зло, и пытается показать, что эти причины вполне весомы. Ответ более скромного типа называется *защитой* — он пытается доказать, что у Бога могут быть причины для допущения зла, которые мы не знаем или не можем знать. Защита не стремится объяснить, почему Бог на самом деле допускает существование зла, но доказывает, что разумно верить в то, что у Бога есть достаточные основания на это, даже если мы неспособны распознать их. Защита может предоставлять различные объяснения, предлагая *возможные* причины, по которым Бог допускает существование зла, не заявляя при этом, что такие причины необходимы для Бога.

Существуют определенные пути решения проблемы зла, которые, даже будучи *логически* адекватными, не подходят для ортодоксального теиста². Один из путей — просто отрицать реальность зла, то есть рассматривать все зло как иллюзию. Такая позиция, не говоря уже о той сложности, что она может столкнуться с проблемой пагубности данного широко распространенного иллюзорного верования³, просто не согласуется с христианством, иудаизмом и исламом, которые считают зло чем-то весьма реальным, к чему следует относиться с величайшей серьезностью.

¹ Букв. «оправдание Бога». — *Примеч. ред.*

² См.: Mackie J. L. Evil and Omnipotence // Philosophy of Religion: An Anthology / Ed. L. P. Pojman, M. Rea. Belmont, Calif.: Thompson Wadsworth, 2008. P. 173–181.

³ Вероятно, имеется в виду индуизм или буддизм. — *Примеч. ред.*

Другой способ решения проблемы состоит в том, что можно считать Бога ограниченным либо в силе, либо в знании, либо в благе, либо во всем этом. Возможно, существование зла объяснимо неподатливым материалом, который Бог всеми силами старается выправить, или же, возможно, некой червоточиной в самом Божественном характере, с которой Он все еще пытается справиться. Первый вариант ответа был выдвинут школой Бостонского персонализма в начале XX в., хотя оба эти варианта предлагались различными теологами процесса. Подобные «конечные теизмы», возможно, заслуживают рассмотрения, однако ясно, что любая подобная позиция представляет собой существенное видоизменение традиционного теизма и, следовательно, отступление от главных составляющих великих теистических религий. Прежде чем принять один из подобных взглядов, полезно выяснить, не способен ли ортодоксальный теизм решить проблему зла за счет своих собственных ресурсов?

ЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА ПРОБЛЕМЫ

Одна из наиболее известных разработок логической формы проблемы зла принадлежит Дж. Л. Макки, который заявляет, что «положительно иррационально» утверждать, с одной стороны, что Бог существует и является абсолютно благим и всемогущим, а с другой — допускать при этом, что и зло существует¹. Макки допускает, что противоречие тут не является непосредственно очевидным; как он говорит, чтобы выявить его, следует добавить некоторые дополнительные посылки, которые выражают значение таких терминов, как «благой», «зло» и «всемогущий».

Эти дополнительные принципы заключаются в том, что благо противоположно злу таким образом, что благая сущность всегда устраняет зло настолько, насколько для нее это возможно, а для всемогущей Сущности нет пределов того, что она может сделать. Из этого следует, что благая всемогущая Сущность устраняет зло полностью, и тогда тезисы, гласящие, что существует благая всемогущая Сущность и что существует зло, несовместимы².

Макки заявляет, что тезис о существовании Бога при его совмещении с этими дополнительными посылками приводит к логическому

¹ См.: *Mackie J. L. Evil and Omnipotence*. P. 173.

² См.: *Ibid.* P. 174.

выводу, что зло не существует, что противоречит (очевидно, истинному) тезису о том, что зло существует.

Теистические ответы на умозаключение Макки (и на иные подобные умозаключения) обычно сосредоточивались на том утверждении, что благое существо всегда устраняет, насколько может, зло. Почему мы должны принимать эту «дополнительную» посылку? Кажется, не так много обстоятельств, когда благое существо позволяет случаться злу, которое можно было бы предотвратить, по той причине, что устранение этого зла устранило бы и благо, которое достаточно велико, чтобы «перевесить» допущенное зло. Например, солдат-герой может броситься на гранату, чтобы спасти своих товарищей. Его смерть, конечно, является злом (в том смысле, в каком мы используем этот термин), однако его действие, допускающее такое зло, несомненно, является действием доброго человека. Возможно, нырнув в окоп, солдат мог бы спасти свою собственную жизнь и предотвратить это зло, однако в таком случае его действие привело бы к большему злу (к смерти его товарищей). Поэтому благо, сотворенное его действием, перевешивает зло.

Тогда не совсем верно то, что благое существо всегда устраняет зло, насколько оно может это сделать. Возможно, благое существо всегда устраняет зло, насколько это в его возможностях, *если при этом не теряется большее благо или не допускается худшее зло*. Почти все современные теодицеи основывают свои рассуждения на этом принципе «большого блага». Зло, допускаемое Богом, оправданно, поскольку допущение существования такого зла делает возможным достижение большего блага или же предотвращение большего зла.

Однако, разбирая проблему зла, мы должны проявлять осторожность при использовании логики «большого блага». Вполне вероятно, что критик возразит на нее тем, что всемогущее Существо должно быть способно устранить зло полностью, без какой бы то ни было потери блага или прироста зла, поскольку, в отличие от нашего солдата-героя, всемогущее Существо, как предполагается, способно сделать все, что угодно. Бог, если Он в самом деле всемогущ, никогда не оказался бы в положении, в котором некоторое благо оказывается «недоступным», если только не допустить некое зло. Он никогда не оказался бы в положении, аналогичном, например, положению солдата-героя, поскольку Он всегда мог бы осуществить добро непосредственно (например, заставив гранату не взорваться или же чудесным образом исцелив солдат, если взрыв все-таки допущен). Принцип «большого

блага», следовательно, применим только к существам с ограниченной силой вроде нас самих.

Ответ на это возражение традиционно сводился к тому, что даже всемогущее Существо не может сделать буквально все. Как мы отметили в главе II, одно из ограничений всемогущества, обычно принимаемое теистами, заключается в том, что даже Бог не может сделать то, что логически явно невозможно. Всемогущее существо не может создать квадратный круг или сделать так, чтобы $2+2=5$, поскольку такие противоречивые состояния вещей не являются действительными возможностями.

Имеет ли данное положение какое-то значение для настоящего обсуждения, зависит, однако, от того, действительно ли допущение определенных видов зла *логически необходимо* для того, чтобы были достигнуты определенные блага. Представляется вполне правдоподобным, что это так. Назовем *благом второго порядка* такое благо, которое для своей реализации логически требует существования (или, по крайней мере, возможности) некоторого зла. Утверждалось, что многие формы блага и зла соотносятся друг с другом подобным образом, что позволяет выстроить различные теодицеи. Например, кажется, что некоторые виды нравственных добродетелей логически требуют некоторых видов зла. Например, смелость непредставима без возможности претерпеть вред. Сочувствие было бы невозможно без страдания других людей. Возможно, большая часть зла в мире — особенно большая часть естественного зла — необходима для того, чтобы люди получили возможность возвращать свои нравственные добродетели, которые являются благами второго порядка. Далее, вполне вероятно, что эти блага второго порядка обладают такой ценностью, что их реализация оправдывает допущение зла, чье существование (или возможность) требуется ими. Эта идея не кажется такой уж надуманной, и она может быть развита в определенную теодицею: мир был задуман Богом прежде всего и главным образом как окружающая среда, которая делает возможным и облегчает нравственное и духовное развитие каждого индивидуума. Такое решение известно под названием *воспитательной теодицеи*¹.

¹ Букв. soul-making theodicy — «теодицея формирования души». Известная теодицея такого типа — являющаяся, естественно, гораздо более сложной, чем это заметно по нашему изложению, — развивается и защищается Джоном Хиком в его работе: *Hick J. Evil and The God of Love / Rev. ed. Basingstoke, U. K.: Palgrave Macmillan, 2006*; наиболее важные отрывки из нее перепечатаны в отличной ан-

Воспитательные теодицеи весьма проблематичны. Одна из проблем в том, что не все естественные формы зла, по-видимому, способствуют какому-либо большему благу, например страдание некоторых животных. Рассмотрим сценарий, в котором удар молнии, которого не видит ни один человек, поджигает лес и серьезно травмирует олененка, который долго и мучительно умирает от ожогов¹. Несомненно, подобные события происходят, однако почему же любящий Бог позволяет им происходить? Кажется, нет такого блага второго порядка, для которого потребовалось бы такое зло. Вторая проблема заключается в том, что такие формы зла, как боль и страдание, не только делают возможными различные блага второго порядка, но и обеспечивают возможность различного *зла* второго порядка, например трусости и злобности. Следовательно, допущение таких форм зла, как боль и страдание, не всегда ведет к большему благу и даже открывает путь некоторым видам зла, которые в противном случае были бы невозможны. Выражаясь иначе, если блага второго порядка достаточны для оправдания такого зла первого порядка, как боль и страдания, центр проблемы зла просто смещается на существование зла второго порядка, например трусости и злобности. Сама по себе воспитательная теодицея, как представляется, не способна определить какое-либо большее благо, которое могло бы оправдать то, что Бог допускает существование подобных видов зла второго порядка².

Из-за этой последней проблемы большинство теистов, которые защищают воспитательную теодицею, включают в свою позицию и иной вид теодицеи — *теодицею свободы воли*. Согласно этому решению, причина, по которой случается зло второго порядка, например трусость или злобность, состоит в том, что люди злонамеренно пользуются своей свободой. Итоговое зло обязано своим существованием человеческой порочности, а не Богу.

Но тогда почему Бог должен давать людям свободу воли и почему Он позволяет им столь злонамеренно ею пользоваться? Традиционный ответ состоит в том, что нравственная свобода является значительной: The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams, M. M. Adams. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1990. P. 168–188.

¹ Этот пример обсуждается в статье: Rowe W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly 16 (1979), перепечатано в книге: The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams, M. M. Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 126–137.

² См.: Mackie J. L. Evil and Omnipotence. P. 178.

тельным благом, которое перевешивает возможность зла, требуемого ее существованием. Если говорить более точно, Бог позволяет людям действовать свободно потому, что в противном случае люди не были бы нравственно ответственными деятелями, способными свободно творить добро ближним, из любви к ним и к Творцу. Создавая людей, Бог пожелал сотворить создания, которые могли бы свободно любить Его и служить Ему. «Любовь» робота, который не может делать ничего иного, кроме как любить, стоит немного. Высочайшее проявление любви — это общение с Богом, величайшее благо, доступное человеку. Однако если Бог позволяет нам действовать по-настоящему свободно, Он также оставляет нам возможность злоупотребления этой свободой, — например, возможность выбирать поступки, в которых проявляется значительная трусость или злобность. Поэтому истинная свобода предполагает серьезный риск, но также и возможность великого блага, которое нельзя достичь никак иначе. Таким образом, воспитательная теодицея и теодицея свободы воли действуют вместе, объясняя зло первого и второго порядка.

Но критик может спросить: почему же Бог не мог дать людям свободу и гарантировать, что они всегда будут пользоваться ею мудро? Сначала такой критический аргумент может показаться бессмысленным, — конечно, думается, если люди *по-настоящему* свободны, то иногда они будут использовать эту свободу злонамеренно. Если бы Бог создал мир, в котором было бы гарантировано, что никто никогда не сделает ничего дурного, тогда «свобода» этих созданий не была бы реальной; это была бы какая-то псевдосвобода.

Однако, прежде чем поспешно отвергать такую критику, нам следует рассмотреть, как именно Макки формулирует это возражение:

«Я должен спросить: если Бог создал людей такими, что в своем свободном выборе они иногда предпочитают добро, а иногда — зло, почему же Он не мог сделать людей такими, чтобы они всегда свободно выбирали только добро? Если логически возможно то, что человек способен свободно выбирать добро в каком-то одном случае и во множестве других, не может быть логически невозможной и та ситуация, когда он свободно выбирает добро в каждом случае. Следовательно, перед Богом не стоял выбор между сотворением невинных автоматов и сотворением существ, которые, действуя свободно, иногда будут творить зло, — Ему была открыта несомненно лучшая возможность сотворения существ, которые действовали бы всегда свободно, но всегда творили бы добро. Ясно, что Его неспособность воспользоваться этой

возможностью не согласуется с тем, что Он является Существом и всемогущим, и абсолютно благим»¹.

В возражении Макки подчеркивается следующее: сценарий, в котором Бог творит свободные создания и они всегда свободно выбирают добро, представляется логически возможным состоянием вещей и, следовательно, компонентом логически возможного «мира», то есть максимально положительным и при этом возможным состоянием вещей. Но если Бог всемогущ, тогда, как обычно предполагалось, Бог может реализовать все, что логически возможно, то есть, иными словами, Он может создать любой мир, который возможен логически. Отсюда, видимо, следует, что Бог мог создать мир, включающий свободные создания, но не зло. Следовательно, если эта линия рассуждения верна, наличие зла в мире доказывает, что всемогущий и абсолютно благой Бог не существует.

Однако Элвин Плантинга выдвинул развернутое доказательство, демонстрирующее, что возражение Макки на самом деле не работает. Главное в рассуждении Плантинги — либертарианское понятие свободы, предполагающее, что, если у человека подлинно свободный выбор, поступок человека зависит от его собственной свободной воли, а не от Бога. Предположим, человек стоит перед выбором — совершить ли ему некий безнравственный поступок, например принять ли взятку. В (вымышленном) примере Плантинги, политик по имени Керли получил взятку в размере 35 тысяч долларов². То есть в действительном мире верно то, что Керли получил такую взятку. Предположим, однако, что Керли была предложена меньшая сумма, скажем только 20 тысяч. Принял бы он эту меньшую взятку? Многие философы согласились бы с тем, что истинно одно из следующих предложений (но не оба): 1) если бы Керли предложили 20 тысяч долларов, он принял бы эту взятку; 2) если бы Керли предложили 20 тысяч долларов, он отверг бы эту взятку.

Отметим, что оба предложения представляются логически возможными, следовательно, существует возможный мир, в котором Керли принимает меньшую взятку, и отдельный возможный мир, в котором он отвергает эту взятку. Предположим, что истинно 1: Керли принял бы меньшую взятку, если бы ему ее предложили. В этом случае существует логически возможный мир — мир, в котором истинно 2 и

¹ Mackie J. L. *Evil and Omnipotence*. P. 178–179.

² См.: Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1974. P. 173 и далее.

в котором Керли отвергает взятку, но этот мир Бог не может актуализировать. Если истинно 2 и Керли отверг бы взятку, тогда возможным миром, который Бог не может актуализировать, оказывается мир, в котором истинно предложение 1. Так или иначе, если мы принимаем либертарианский взгляд на свободу воли и утверждаем, что всегда истинно либо предложение 1, либо его отрицание 2, то существуют логически возможные миры, которые даже всемогущее Существо не может реализовать¹.

Это заключение напрямую подрывает возражение Макки, которое покоится на том предположении, что существует логически возможный мир, в котором существовали бы свободные существа, но никогда не совершали бы зла. Плантинга в ответ соглашается с тем, что есть такой логически возможный мир, однако заявляет, что у нас нет никаких оснований думать, будто создать этот мир было бы в силах Бога. Есть некоторые логически возможные миры, которые Бог не может сотворить; может ли Бог сотворить какой-то отдельный мир, зависит от того, какие акты выбора были осуществлены свободными созданиями в этом мире.

Возможно, Макки мог бы ответить на это, заявив, что Бог, используя «среднее знание» того, что свободные создания сделают в различных ситуациях, должен был бы актуализировать только те свободные создания, которые никогда не сотворят зла. Однако, даже если Бог обладает «средним знанием» (а как мы уже видели, с подобной позицией могут быть связаны определенные проблемы), откуда нам знать, что бывают свободные существа, которые никогда не злоупотребляют своей свободой? Представляется по меньшей мере возможным, что все существа, которые Бог может актуализировать, злоупотребляют своей свободой в то или иное время. (Плантинга называет это условие «трансмирной порочностью», поскольку создание с подобным условием делает то или иное зло в любом возможном мире, в котором это создание будет существовать².)

¹ Не самоочевидно, что предложение 1 или его отрицание 2 должно быть истинным, и некоторые философы и в самом деле отрицали этот тезис. Однако большинство философов принимают логический принцип «исключенного третьего», который утверждает, что любое высказывание таково, что истинно либо оно, либо его отрицание.

² Доступное введение в концепцию «трансмирной порочности» и в саморассуждение Плантинги см. в первой части книги: *Plantinga A. God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977; частично перепечатано: *Philosophy of Religion* / Ed. L. P. Pojman, M. Rea. Belmont: Thompson Wadsworth, 2008. P. 181–200.

Итог в следующем. Вполне возможно, что Бог столкнулся со сценарием, в котором все создания, которые Он мог бы сотворить, обладали бы «трансмирной порочностью», и если Он действительно столкнулся с таким сценарием, тогда любой мир, который Он актуализировал бы таким образом, что он содержал бы свободные создания, включал бы в себя и зло. Если принять посылку, что мир со свободными созданиями и одновременно со злом лучше, чем мир без того и другого, Бог имел право сотворить свободные создания, хотя Он и знал, что результатом Его творения будет (по всей вероятности) «падший» мир.

Такой сценарий показывает, что Бог и зло логически совместимы. Отметим, что Плантинга не заявляет, что Бог действительно столкнулся с таким сценарием. Он заявляет лишь следующее: возможно, что Бог на самом деле столкнулся с таким сценарием. А это все, что нужно Плантинге, поскольку Макки утверждал, что Бог и зло логически несовместимы — другими словами, невозможен такой мир, который содержал бы одновременно и Бога, и зло. Доказательство Плантинги является защитой свободы воли: оно не определяет, каковы действительные основания, по которым Бог допускает существование зла, но говорит лишь о том, какими они могут быть. Действительные основания и имеющиеся у Бога причины допускать существование зла для нас могут быть неизвестны или даже непознаваемы.

Следует отметить, что теодицея свободы воли (которая более амбициозна) также сталкивается с определенными трудностями. Очевидно, такая теодицея не более действенна, чем предполагаемая ею теория свободы воли, и, как мы уже видели на многих примерах, спор между компатибилистами и инкомпатибилистами продолжается, и вряд ли мы можем надеяться разрешить его здесь¹. Другая сложность состоит в том, что теодицея свободы воли в той форме, в какой мы ее излагали, видимо, объясняет только моральное зло. Для объяснения естественного зла рассуждение, отправляющееся от свободы воли, должно быть расширено в одном из трех направлений. Одно из них требует объединения этого рассуждения с другой теодицеей, например с воспитательной теодицеей, которая объясняет естественное зло. Напомним, однако, что это объединение сталкивалось с трудностями при объяснении некоторых особых видов зла — например, того зла, которое, видимо, никак не соотносится с человеческой свободой воли (напри-

¹ См. вторую главу в книге: *Hasker W. Metaphysics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983, в которой подробно рассматривается этот вопрос и дается защита инкомпатибилистской свободы воли.

мер, страдание животных). Второй путь — считать естественное зло результатом действия сверхъестественных свободных существ, таких как сатана и его ангелы; этот ход рассуждений превращает естественное зло в моральное. Третья возможность — рассматривать естественное зло как некоторое следствие морального зла, например, интерпретируя его как Божественный приговор падшему человеческому роду. Эта идея пользуется поддержкой со стороны Библии, представляющей современное состояние природы в качестве «неестественного», в том смысле что оно является следствием греха, а не выражением изначального плана Бога или Его намерений по отношению к природе¹.

Независимо от того, какой из этих вариантов предпочесть, критики теизма все равно будут спрашивать, чем обоснованы наши претензии на *знание*, когда мы говорим, что естественное зло следует рассматривать так или иначе. Следует допустить, что ни сами по себе доказательства от свободы воли, ни те же доказательства, если брать их вместе с доказательством от воспитания, не могут дать окончательного результата, если нам требуется завершённая теодицея. После предъявления всех этих аргументов теисту все равно трудно с уверенностью сказать, будто он на самом деле понимает, почему Бог допускает существование всего того зла, которое мы обнаруживаем в этом мире.

К счастью для теиста, нет необходимости иметь завершённую теодицею, чтобы дать отпор проблеме зла в ее логической форме. Свое обвинение атеист строит на том, что теизм в данном случае оказывается самопротиворечивым. Чтобы опровергнуть это обвинение, нет необходимости *знать* подлинные причины, по которым Бог допускает существование зла, или быть способным объяснить, почему Бог допускает это зло. Достаточно знать, что есть *возможные* причины, по которым всеблагое и всемогущее Существо могло бы допускать существование зла, если требуется показать, что наличие зла и существование Бога *логически* не противоречат друг другу. (Именно по этой причине ответ Плантинги Макки является защитой свободы воли, а не теодицеей свободы воли.)

Как теодицеи, доказательства, основанные на воспитании и на свободе воли, могут иметь собственные ограничения, однако их значимость для формирования *защиты* от логической формы проблемы зла огромна. Например, доказательство от свободы воли показывает, что *не* является необходимо истинным то, что благое существо всегда устраняет зло, насколько это в его силах, или то, что всемогущее Су-

¹ См.: Быт 3. 17–19; Рим 8. 19–23.

щество могло бы устранить все зло без потери какого бы то ни было большего блага. А ведь атеисту нужны подобные послышки, чтобы доказать, что существование Бога и зло логически несовместимы, — в частности, ему требуется некоторое необходимо истинное положение, которое при его объединении с фактом существования зла влекло бы тот вывод, что Бог не существует. Однако пока никто не смог привести такое доказательство. Обвинение в противоречии, выдвигаемое Макки и другими, весьма серьезно, и именно на них ложится задача ясно показать, в чем именно противоречие. Если они не могут этого сделать, нет достаточного основания заключать, что существование зла *доказывает* то, что Бога нет.

ВЕРоятностная форма проблемы

Поскольку атеисты неспособны строго провести вышеупомянутое доказательство, сегодня большинство философов соглашались в том, что логическая форма проблемы зла неубедительна. Поэтому основной фокус обсуждения за последние десятилетия сместился к вероятностной форме этой проблемы.

В определенном смысле это говорит об отступлении атеистов к более слабой позиции, однако эта позиция все равно может нанести значительный ущерб теисту. Сторонники вероятностного умозаключения допускают, что теизм логически непротиворечив и что существование зла само по себе не опровергает существование Бога. Предъявляемое ими возражение состоит в том, что существование зла или, более точно, существование определенных *видов и количества* зла, обнаруживаемых нами в мире, дает сильное свидетельство против существования Бога. Говоря иначе, обнаруживаемое нами зло делает *невероятным* существование Бога и потому обеспечивает нас солидным основанием, для того чтобы не верить в Бога.

Вероятностную форму проблемы зла лучше всего понимать как «ответ» на теодицею «большого блага», чей набросок был дан в предыдущем разделе. Теперь атеист согласен с тем, что всеблагое, всеведущее и всемогущее Существо может допускать существование зла, если в результате достигается некоторое большее благо, которого *нельзя было бы* достигнуть никаким иным способом. Так что простое существование зла не противоречит существованию Бога. Однако атеист намерен утверждать, что значительная часть наблюдаемого нами в мире зла является *бессмысленной* — такое зло не ведет ни к какому большему

благу, или по крайней мере оно не является логически необходимым для достижения какого-либо большего блага. Благой Бог — по самому определению *блага* — не допустил бы существование бессмысленного зла. Это умозаключение можно описать следующим образом:

1. Если Бог существует, Он не допускает существование никакого бессмысленного зла.
2. Вероятно, в мире существует определенное бессмысленное зло.
3. Следовательно, Бог, вероятно, не существует¹.

Термин «вероятно» здесь весьма важен. Атеист не считает, будто он способен *доказать*, что в мире есть бесспорно бессмысленное зло; он может допустить, что у Бога всегда *может* быть некоторое оправдывающее основание для допущения зла, которое недоступно нашему рассудку. Однако он считает, что это невероятно — по той простой причине, что нам явно *кажется*, что *есть* бессмысленное зло. Критик отметит, что здесь, как и всегда в жизни, мы должны выдвигать наиболее обоснованные суждения, опираясь на собственные представления о вещах. Если учесть, что, как нам кажется, существует бессмысленное зло, наиболее рациональное заключение, которое можно отсюда вывести, состоит в том, что всеблагой и всемогущий Бог, вероятно, не существует.

При ответе на вероятностную форму проблемы теист может снова попытаться опереться как на те теодицеи, что были рассмотрены в предыдущем разделе, так и на некоторые иные, специально предложенные теодицеи². Однако предположим, что все эти аргументы не сочтены убедительными. Не следует забывать, что зло является проблемой, ощущаемой как верующими, так и неверующими. Многие верующие относятся к злу в мире — особенно к тому, что кажется предельно ужасным и бесчеловечным, — как к чему-то загадочному и тревожному. Они спрашивают, почему Бог позволяет существовать

¹ Одну из версий этого умозаключения см. в статье: *Rowe W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly 16 (1979)*, перепечатанной в книге: *The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams, M. M. Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 126–137.*

² Два в каком-то смысле новых ответа на данную проблему содержатся в работах: *Swinburne R. Existence of God. P. 200–224; Reichenbach B. Evil and a Good God. N. Y.: Fordham University Press, 1982, особенно P. 87–120.* Во второй работе представлена интересная теодицея естественного зла.

таким вещам, поскольку они допускают, что подобные виды зла кажутся бессмысленными. Что же тогда может сказать верующий?

По меньшей мере две вещи. Во-первых, верующий может попытаться опровергнуть вторую посылку, обратив критику на доводы, которые используются для ее поддержки. Напомним, что обоснование, предлагаемое атеистами для поддержки тезиса о вероятности или правдоподобии существования бессмысленного зла, состоит лишь в следующем: нам *кажется*, что бывает бессмысленное зло. Однако заявление, гласящее, что нам кажется, что бывает бессмысленное зло, открыто для критики. Стивен Викстра показал, что такое заявление нарушает базовый когнитивный принцип, называемый «условием разумного когнитивного доступа» (сокращенно — УРКД)¹. УРКД, если говорить о главном, предполагает, что у нас есть оправдание для заявления вроде «Кажется, что нет никаких X» только в том случае, если у нас есть основание верить, что если бы X *были*, мы были бы в состоянии воспринять их.

Легко понять это на примере². Предположим, кто-то открыл дверь гаража, включил свет, бросил взгляд и, на основе того что увидел, заявил: «Кажется, в гараже собак нет». Он выдвигает такое заявление вполне оправданно, поскольку, если предположить, что в этом сценарии нет никаких дополнительных странностей, если бы в гараже были какие-либо собаки, одного взгляда было бы достаточно, чтобы увидеть их. Однако предположим, что тот же самый человек открыл дверь гаража, включил свет, бросил взгляд и на основе того, что увидел, заявил: «Кажется, в гараже мух нет». В этом случае он делает заявление *неоправданно*. Поверхностный осмотр недостаточен для оправдания подобного заявления, поскольку общеизвестно, что, если бы в гараже *были* какие-то мухи, вероятно, человек не смог бы их заметить, просто бросив взгляд на свой гараж.

Общий вывод состоит в том, что нельзя оправданно заявить: «Кажется, нет никаких X», если есть основания считать, что в данном когнитивном состоянии заявляющий человек не был бы способен заметить какие-либо X, если бы они присутствовали. В приложении к

¹ Wykstra S. J. The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Sufferings: On Avoiding the Evils of 'Appearance' // International Journal for Philosophy of Religion 16 (1979), перепечатано: The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams, M. M. Adams. N. Y.: Oxford University Press, 1990. P. 138–160.

² Данный пример взят из работы: Wykstra S. J. Rowe's Noseeum Arguments from Evils // The Evidential Argument from Evil / Ed. D. Howard-Snyder. Bloomington: Indiana University Press, 1996. P. 126.

обсуждению вероятностного умозаключения вывод окажется следующим. При условии, что Бог является и всеведущим, и трансцендентным, есть все основания считать, что только Бог владеет гигантским объемом знаний об отношениях между добром и злом, которые нам неведомы. Тогда у нас есть основание считать, что в случае любого предположительно бессмысленного зла, если бы у Бога *было* какое-то оправдывающее основание для допущения этого зла, мы, скорее всего, не смогли бы воспринять его. Если Бог существует, тогда практически достоверно, что многие из Его доводов и оснований для нас непостижимы. Следовательно, мы не находимся в положении, в котором могли бы в случае какого-либо наблюдаемого нами наличного зла заявить хотя бы то, что *кажется*, будто это зло не служит никакому большему благу¹. Заявление «Кажется, существует некоторое бессмысленное зло» не оправданно, поскольку оно нарушает УРКД. Однако без такого заявления посылка (2) теряет основание. Подобный ответ на вероятностное умозаключение иногда называют *защитой от ограниченности познания*.

Для верующего доступен и другой вариант ответа на вероятностное умозаключение — тесно связанный с первым, но не настолько технический. Теист может заявить, что он верит, что у Бога есть причины допускать существование зла, даже если самому теисту они неизвестны. Имеющееся у верующего свидетельство в пользу того, что у Бога есть оправдывающие основания допускать существование зла, будет состоять просто в имеющемся у него свидетельстве в пользу существования и благодати Бога. Если у человека веские основания верить в благоволящего и любящего Бога, тогда у него есть оправдание верить в то, что у Бога есть веские основания допускать существование зла.

¹ Существует такое слабое значение слова «кажется», которое делает возможной истинность фразы вроде: «Это зло кажется бессмысленным». Если следовать за этим слабым значением, сказать, что некое зло кажется бессмысленным, — значит просто сказать, что оно «кажется» бессмысленным мне, то есть именно я не понимаю, чему оно может служить. Однако нельзя на основе этого слабого значения «кажмости» прийти к выводу, что кажущееся бессмысленным вполне вероятно и является бессмысленным. Например, человеку, не знакомому с принципами аэродинамики, может казаться, что самолет не может летать. Такому человеку может казаться, что самолеты не должны иметь возможность летать; судя по тому, что ему известно, нет никакого основания, почему они должны быть способны к полету. Тот факт, что вещи «кажутся» нам такими-то или такими-то, не дает гарантии для веры в то, что они таковы на самом деле, если у нас есть веское основание полагать, что то, как нам «кажутся» вещи, отражает лишь нашу собственную когнитивную ограниченность.

Чтобы оценить силу подобного ответа, рассмотрим следующее умозаключение, которое «переворачивает» предыдущее, атеистическое умозаключение:

1. Если Бог существует, Он не допускает существование никакого бессмысленного зла.
2. Вероятно, Бог существует.
3. Следовательно, вероятно, в мире нет бессмысленного зла.

Эта стратегия переворачивания умозаключения с ног на голову — иногда называемая *сдвигом Дж. Э. Мура*, по имени философа начала XX в., который сделал ее известной, — каждый раз приводит к тому умозаключению, которое *правильно* ровно настолько, насколько и от-правное умозаключение. Ответ требует, чтобы человек вынес суждение относительно суммы всех наличных свидетельств. Больше ли у него свидетельств того, что Бог существует, или же, наоборот, больше свидетельств того, что существует бессмысленное зло?

Большинство людей согласились бы с тем, что существование зла является проблемой для теиста; оно «говорит против» существования Бога в том смысле, что оно предоставляет первоначальное свидетельство в пользу того, что Бог не существует. (Отметим, однако, что аргумент Викстры можно было бы использовать для критики даже этого предположения.) Однако, даже если это верно, важный вопрос в том, достаточно ли этого негативного свидетельства для того, чтобы выдвинуть *решающий* аргумент против существования Бога (то есть обеспечивает ли оно тем, что мы могли бы назвать *окончательным* свидетельством). Если у нас есть серьезные основания верить в Бога и верить в то, что Он благ, тогда зло будет рассматриваться в качестве затруднения, поскольку мы не понимаем, почему Бог допускает его существование, но не в качестве решающего затруднения. В конце концов, как мы только что говорили, в высшей степени сомнительно, чтобы конечные человеческие существа с их несовершенным и избирательным пониманием окружающего мира могли оправданно заявлять, будто они *знают*, что то или иное зло на самом деле является реально бессмысленным. Если человек осознал Бога как любящее и благое Существо — при помощи религиозного опыта или, возможно, через откровение, — у него будет серьезное свидетельство в пользу того, что у Бога должны быть основания допускать существование

зла, даже если у этого человека нет ни малейшего представления об этих основаниях.

На самом деле, именно в подобных ситуациях требуется вера. Если вера должна быть разумной, то, конечно, должно быть некоторое основание для веры в Бога. Однако сторонники определенной религии обычно считают, что у них как раз есть свидетельства их веры. Например, христиане часто говорят, что воплощение Христа дало им знание о Боге и Его характере. Смерть и воскресение Иисуса, хотя они и не являются объяснением, почему Бог допускает существование зла, являются доказательством, что Он настолько любит Свои создания, что страдает с ними и за них и что Он победит зло, обратив его во благо (далее об этом мы поговорим более подробно). Зло, следовательно, для теиста серьезная проблема, однако она вовсе не является абсолютно непреодолимой. Если у теиста есть веские основания верить в Бога, тогда у него есть столь же веские основания считать, что Бог оправданно допускает зло. Тогда наличие зла может рассматриваться в качестве испытания веры того или иного человека в Бога.

По мнению атеиста, зло представляет собой сильное свидетельство против существования Бога. Но, с точки зрения теиста, человек, сомневающийся в Боге по причине наличия зла, нуждается в одном из двух. Если он не знает Бога и Его благодати, ему нужно прийти к познанию Бога — через опыт или, возможно, через особое откровение — или же ему нужно прийти к более полному познанию Бога. Если он уже знает о Боге и о Его благодати, тогда ему нужно пастырское наставление, которое поможет ему сохранить собственную веру.

УЖАСАЮЩЕЕ ЗЛО И ПРОБЛЕМА АДА

Обсуждение проблемы зла привело нас к более специфическим версиям этой проблемы и, в отдельных случаях, к более специфическим видам решения. Мэрилин Маккорд Адамс подвергла резкой критике ту посылку, что проект теодицеи должен дать «общие и полные ответы» на проблему зла, доказывая, что, по крайней мере в определенных случаях, вместо теодицеи в действие должны вступить ресурсы особой религиозной традиции, чтобы появилась возможность более адекватно разобраться в этой проблеме¹. Адамс утверждает, что

¹ См.: *Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God. Ithaca; N.Y.; London: Cornell University Press, 1999.* Краткое введение в концепцию Адамс см. в ее статье: *Horrendous Evils and the Goodness of God // Proceedings of the Aristotelian*

такие ресурсы должны быть открыты в христианстве и, в частности, в учениях о воплощении и Страстях Христовых.

По мнению Адамс, потребность в особых ресурсах явственно обнаруживается в случае *ужасающего зла*, которое она определяет как «зло, причастность к которому (то есть его совершение или претерпевание) дает основание усомниться, может ли сама жизнь этого человека, причастного злу, остаться для него сколько-нибудь существенным благом»¹. Зло считается ужасающим, когда оно «настолько разрушительно для смысла жизни определенного индивидуума», что делает эту жизнь тем, что, по большому счету, не стоило даже проживать. Адамс перечисляет подобные виды зла: «...изнасилование женщины и отрубание ее рук, психологические и физические пытки, чья конечная цель — разрушение личности, предательство со стороны самых близких и верных людей, надругательство над детьми вроде того, что было описано Иваном Карамазовым, детская порнография, инцест в семье, умертвление посредством голода, взрыв атомных бомб над населенными областями»²²².

Как считает Адамс, ужасающее зло приводит традиционную теодицею к срыву, поскольку она в значительной мере опирается на обсуждавшийся нами принцип «большого блага». Как вообще зло, которое настолько разрушительно для жизни человека, может служить какому-то благу, которое было бы достаточно велико для того, чтобы оправдать тот факт, что Бог допустил существование такого зла? Адамс настаивает на том, что любой ответ, апеллирующий к «общим благам» — например к тому, что Бог актуализирует лучший из возможных миров, — окажется несостоятельным; только решение, благодаря которому зло будет «сниматься» и «аннулироваться» *в жизни того самого индивида, который причастен ему*, окажется достаточным. Зло снимается, когда его количество в жизни определенного человека в значительной мере перевешивается количеством добра в жизни того же человека; зло в жизни определенного человека аннулируется, когда его существование логически связано с определенным большим благом, испытываемым этим человеком, — таким благом, которое никогда не могло бы реализоваться отдельно от этого зла.

Society. Suppl. Vol. 63 (1989). P. 297–310; перепечатано: The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams, M. M. Adams. P. 209–221.

¹ Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God. P. 26.

² Ibid.

Адамс не пытается объяснить, какие именно виды индивидуального опыта могли бы выполнить такую задачу — такое умолчание подразумевается ее позицией, согласно которой аннулирование зла посредством Божественных ресурсов находится за пределами нашего понимания или даже просто воображения, однако она считает, что такое аннулирование может произойти только посредством «растворения причастности ужасающему злу в связи данного человека с Богом»¹. Затем она предполагает, что в христианской сотериологии мы находим «возможные способы такого растворения». И, вероятно, главнейший из них — акт самоотжествления Бога с человеческими страданиями в добровольном согласии Христа со смертью на кресте: событие, в котором любое человеческое страдание — неважно, насколько ужасающее, — наделяется значением и смыслом.

Ясно, что поскольку многие жертвы ужасающего зла умирают, прежде чем в их жизни будет достигнуто подобное «снятие» и «аннулирование», теодицея Адамс требует существования загробной жизни, в которой могут быть реализованы подобные вещи. Она утверждает, что Бог должен использовать Свою невероятную Божественную прозорливость и силу, чтобы исцелить эти сломленные души в их посмертной жизни — исцелить их настолько, чтобы эти жертвы ужасающего зла, оглядываясь назад на свои «прижизненные биографии», не сожалели бы и не желали бы освободиться даже от своего собственного вовлечения в факты ужасающего зла. Решение Адамс требует также (что более спорно) принятия доктрины *универсализма*, то есть позиции, согласно которой никто не осуждается на ад навечно². Как полагает Адамс, не может быть так, чтобы нашелся кто-то, кто будет вечно испытывать адовы муки, поскольку это было бы явным примером неаннулированного ужасающего зла.

Для многих христиан принятие универсализма является неприемлемой ценой за решение Адамс. Учение, согласно которому некоторые (и возможно, многие) люди испытывают в загробной жизни «вторую смерть» вечного отделения от Бога — независимо от того, предполагает ли такая вторая смерть уничтожение или же состояние бесконечного осознанного страдания, — является глубоко укорененной частью традиционного христианского учения; оно рассматривается в качестве одной из центральных тем Нового Завета и неотъемлемой части про-

¹ Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God. P. 218–220.

² Это учение известно еще с III в. как учение Оригена (ок. 185–255) об апокатастасисе, т. е. окончательном спасении всех разумных тварей. — *Примеч. ред.*

поведей. Поэтому отказ от этого учения окажет серьезное воздействие на другие ключевые концепции, включая учение о воплощении, спасении и искуплении. От чего мы спасаемся, если не от ада? Если ада нет, почему так важен и неотложен вопрос принятия Христа? Большинство христиан сочли более разумным сохранить учение об аде и бороться с его выводами, чем отвечать на подобные вопросы¹.

Однако традиционное учение об аде создает огромные теологические и философские проблемы. Ад является — практически по определению — худшим, что может испытать тот или иной человек. Если вообще бывает *такое* зло, которое, случись оно с определенным человеком, могло бы поставить под сомнение то, что его жизнь является сколько-нибудь существенным благом для него, то это, конечно, зло, состоящее в осуждении на вечные адовы муки. Следовательно, если ад является действительной возможностью, он задает наиболее серьезную версию проблемы ужасающего зла. И если Адамс права в том, что ужасающее зло в целом — это зло, которое наиболее сложно согласовать с благостью Бога, для тех, кто поддерживает этот тезис, учение об аде образует, несомненно, наиболее сложную версию проблемы зла. Более того, принятие учения об аде накладывает запрет на то решение проблемы земного ужасающего зла, которое предложено Адамсом. Если универсализм отрицается и сохраняется традиционное учение об аде, тогда нам требуется альтернативная теодицея для объяснения, почему Бог позволяет некоторым людям страдать так, что (кажется) было бы лучше, если бы они вовсе не родились. Следовательно, ад является и парадигмальным ужасающим злом, и тем моментом, который подрывает в остальных отношениях весьма многообещающее решение про-

¹ Важно также отметить, что в Новом Завете большинство отсылок к теме ада принадлежат, судя по тексту, Самому Иисусу Христу. Этот факт особенно заметен во взаимоотношениях Его с фарисеями. Фарисеи верили в учение об аде как вечном осознаваемом наказании. Однако же, когда Христос говорит с ними об аде — например в отрывке: *Горе вам, книжники и фарисеи* (Мф 23), — Он, видимо, хочет сказать не то, что «Ваше понимание ада неверно», а то, что «Вы сами обречены на ад, о котором вы предупреждаете других, поскольку вы лицемеры». (Обратите особое внимание на стих Мф 23. 33, где Иисус заявляет им: *Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?*) Следовательно, если бы традиционное учение об аде было неверно, мы были бы вынуждены либо заключить, что фарисеи и Христос заблуждались относительно природы ада, либо же заявить, что Он намеренно пугал людей, позволяя им (и даже подталкивая их) думать, что Он верит в то же учение об аде, которому учили фарисеи. С ортодоксальной точки зрения, ни один из этих вариантов не является приемлемым.

блемы земного ужасающего зла. Две проблемы, как представляется, усугубляют друг друга.

Как ортодоксальный теист может справиться с этой проблемой? Два решения, получившие известность в недавних дискуссиях, — это, во-первых, учение аннигиляционизма и, во-вторых, учение о «мягком аде». Первое, как и предполагает само название, — это позиция, согласно которой Бог в своей милости просто уничтожает тех, кто принимает окончательное решение отвергнуть Его¹. Возможны некоторые вариации внутри аннигиляционизма: например, можно предполагать, что Бог уничтожает потерянные души сразу (или вскоре) после их земной смерти, или же можно считать, что они уничтожаются только после адских страданий, испытываемых в течение какого-то конечного промежутка времени (понимаемых как наказание за их грехи). При этом нет нужды рассматривать Бога в качестве того, кто специально применяет какую-то силу для уничтожения той или иной личности: если учесть традиционное учение о Божественном сохранении мира, все, что нужно сделать Богу для уничтожения определенной вещи, — это просто перестать поддерживать ее в бытии, поскольку ничто не обладает силой, достаточной для поддержания своего собственного существования. Уничтожение потерянных душ рассматривается как акт милости со стороны Бога, поскольку, как предполагается, единственной альтернативой для того, кто окончательно и бесповоротно отделился от Бога, оказываются вечные осознаваемые мучения.

Помимо вопроса, имеет ли аннигиляционизм библейские основания, — этот вопрос мы в целях настоящего изложения здесь опускаем — критики могут указать на то, что, согласно данной позиции, определенная часть зла в мире остается неаннулированной, — по крайней мере зло, заключающееся в уничтожении личности, но также, возможно, и любое ужасающее зло, испытанное данной личностью до ее уничтожения. Однако сторонники позиции аннигиляционизма могут ответить тем, что, насколько мы можем судить, подобные случаи ужасающего земного зла могут быть аннулированы другими способами, а зло, которое состоит в уничтожении личности, может быть аннулировано тем фактом, что необходимо избегать худшего зла (вечности осознанного мучения).

¹ К числу современных защитников аннигиляционистского решения (в определенной его версии) относятся Джон Стотт (John Stott) и Кларк Пиннок (Clark Pinnock). Н. Т. Райт (N. T. Wright) и Ф. Ф. Брюс (F. F. Bruce) выражали некоторую симпатию к этому взгляду, но в полной мере они его не разделяют.

Второе решение, учение о «мягком аде», по существу, является вариантом защиты свободы воли¹. Оно утверждает, что ад — это нечто свободно выбираемое его жителями (по крайней мере жителями-людьми), а не то, на что Бог осуждает проклятых вопреки их воле. Большее благо, обеспечиваемое адом, заключается в сохранении человеческой свободы: Бог уважает выбор каждого индивидуума, чтобы в конечном счете отвергнуть его, если таков выбор данного индивидуума.

Эта позиция снова может выражаться в разных формах, однако заметная черта их всех в том, что проклятые действительно *предпочитают* существование в аду — и уничтожению, и, что более странно, жизни на небесах. Проклятые предпочитают ад раю, потому что в своей гордыне они отвергли любой внешний авторитет, включая авторитет Создателя, или же потому, что их нравственные качества приобрели греховный и искаженный характер, так что само присутствие Святого Бога кажется им мучительным (возможны и обе эти причины). К. С. Льюис выражает эту позицию, когда в «Расторжении брака» пишет: «В конечном счете есть только два типа людей: одни — это те, что говорят Богу: “Да будет так”, и другие — те, кому Бог в конце концов говорит: “Да будет так”. Все те, кто находятся в аду, сами выбирают его»². В другом месте, в «Проблеме боли», Льюис развивает ту же мысль:

«Я скорее считаю, что проклятые в определенном смысле успешны, ведь они остаются мятежниками до самого конца, и я думаю, что двери ада заперты *изнутри*. Я не имею в виду того, что духи вовсе не *желают* вырваться из ада, подобно тому как в глубине своей души завистник смутно «желает» быть счастливым: однако они не сделают даже и самых первых шагов по тому пути самоотречения, следуя по которому душа только и может достичь блага. Они будут вечно наслаждаться той ужасной свободой, которой они потребовали, и потому они поработили сами себя, в то время как благословенные, всегда соблюдающие послушание, в вечности становятся все более и более свободными»³.

¹ К числу современных защитников данного решения «мягкого ада» (в определенной его версии) относятся Ричард Суинберн (Richard Swinburne), Элеонор Стамп (Eleonore Stump) и Джерри Уолс (Jerry Walls).

² Lewis C. S. *The Great Divorce*. N. Y.: Macmillan, 1946. P. 69.

³ Lewis C. S. *The Problem of Pain*. N. Y.: Macmillan, 1947. P. 115–116.

Согласно этой точке зрения, проклятые не только отправляются в ад по своему собственному выбору, но и остаются в нем тоже по доброй воле. Предполагается, однако, что индивидуумы могут принять такое предельно компетентное решение, требующее отвергнуть небеса и обратиться к аду, только в том случае, если ад не состоит буквально из огненных озер, средневековых камер пыток, то есть если ад не напоминает описания «Ада» у Данте, получившие распространение благодаря фольклорным переложениям традиционного учения об аде. («Мягкий ад», следовательно, противопоставляется традиционной позиции, которая часто именуется «жестоким адом».) Ад — это место, где тем, кто отверг Бога, позволено продолжить свое существование (что предположительно само по себе является чем-то благим) и где им дано то, чего они хотят, а именно быть отдельно от Бога.

Можно было бы спросить, является ли «мягкий ад» действительно адом в традиционном смысле, поскольку он не предполагает в буквальном смысле физических мучений, непрерывного жжения и т. д. Ответ зависит от того, принимать ли объективный или субъективный взгляд на состояние людей в аду. Возможно, с субъективной точки зрения людей в аду, которые, в конце концов, предпочитают находиться там, ад может и не казаться таким уж ужасным. Однако, с точки зрения тех, кто испытывает действительное блаженство на небесах благодаря познанию Бога и собственному включению в сообщество возлюбивших Бога и благо, судьба людей в аду представляется поистине ужасной, и она достаточно точно символизируется библейскими картинами ада как места мучений. И именно у тех, кто на небесах, должен быть правильный взгляд на подобные вещи. В самом деле, частично несчастье ада может заключаться в том печальном факте, что находящиеся в аду даже не понимают, насколько плачевно их состояние, поскольку они утратили способность оценивать истинное счастье.

Главные аргументы против концепции «мягкого ада» состоят в том, что она слишком высоко оценивает человеческую свободу, особенно если учесть человеческую порочность и ограниченность познания¹. Это решение неявно предполагает, что отношение Бога к нам аналогично отношению родителей к своим взрослым детям или к детям-подросткам, то есть что мы, если уж выбираем что-то, способны принимать рациональные решения, обосновываемые полным (или по крайней мере адекватным) пониманием последствий наших действий. Однако в иных контекстах традиционный теизм принимает

¹ См., например: *Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God*. Гл. 3.

ту посылку, что наше отношение к Богу более похоже на отношение маленьких детей к их родителям — наше знание и понимание мира в сравнении с Божественным просто ничтожно. Но если так, как нам может быть доверено решение, которое имеет такие огромные и необратимые последствия? Критики утверждают, что подобные действия Бога были бы в нравственном отношении подобны действию родителя, который оставляет чашу с отравленными сладостями посреди комнаты с трехлетним ребенком, строго-настрого наказывая ему не есть конфеты, а затем выходит из комнаты, позволяя ребенку выбрать самому — подчиниться наказу или нет. Мэрилин Адамс утверждает, что в таком сценарии, если ребенок не подчиняется и тем самым убивает самого себя, «конечно, в наименьшей степени следует винить самого этого ребенка, даже если он знал достаточно, чтобы подчиниться родителю, ведь именно родитель оказывается исходно ответственным и соответственно в высшей степени виновным»¹. Адамс приходит к выводу, что ценность человеческой свободы, хотя и является большой, все же недостаточна для оправдания того, что Бог позволяет созданиям принимать решения, которые приводят к их окончательному и безвозвратному краху. Как полагает Адамс, это особенно верно в свете того факта, что человеческая способность действовать имеет развивающийся характер, формируемый в течение времени многими факторами, так что эта способность у многих индивидуумов не развита или как-то повреждена факторами, которые находятся вне контроля индивидуума (пример — такие виды травматического опыта, как сексуальное насилие над детьми).

В ответ защитникам концепции «мягкого ада» нужно отстаивать следующее: свобода настолько важна, что она оправдывает то, что Бог допускает даже самые крайние злоупотребления ею, например окончательное отвержение личностью Бога и последующее желание своего собственного проклятия. Далее, им необходимо заявить, что многие люди — а именно все те, кого Бог считает ответственными за их решение окончательно принять Его или отвергнуть Его, — обладают всем, что им необходимо для подобного решения: они знают, что делают, их не принуждают, они достаточно хорошо понимают последствия своих действий и т. д. Вероятно, если они не обладают тем, что необходимо для ответственного выбора в этой жизни, им может предоставляться

¹ *Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God. P. 39.* Наш сценарий слегка отличается от того, что Адамс использует для доказательства того же самого тезиса.

некое просветление после смерти, которое обеспечивает возможность по-настоящему свободного выбора. В ответ на замечание Адамс касательно того, что способность к действию у многих индивидуумов является неразвитой или повреждена факторами, находящимися за пределами их контроля, сторонники «мягкого рая» могут заявить, что Бог учитывает подобные факторы, определяя ответственность каждого индивидуума и окончательное суждение по нему.

Это в действительности указывает на более общий ответ, который могли бы принять все сторонники учения об аде. По существу, мы мало что знаем об аде — в том числе о его особых качествах, как и о тех, кто оказывается в нем или не оказывается, поэтому при выведении каких-то особых заключений мы должны соблюдать особую осторожность. Но поскольку мы знаем, что Бог является Богом любви, милости и справедливости, мы можем быть уверены в том, что Он в Своих действиях проявит как любовь с милостью, так и справедливость. Следовательно, наша уверенность в характере Бога должна перевешивать уверенность в наших собственных теориях ада, особенно когда разговор касается подробностей, которые Бог в Своей мудрости решил не открывать нам через Библию.

СОКРЫТОСТЬ БОГА

Дополнительный момент проблемы зла, привлекший недавно значительное внимание, заключается в том очевидном факте, что существование Бога не является абсолютно явным. Проблема сокрытости Бога может быть выстроена либо как аргумент в пользу несуществования Бога, либо как значимая для теистов проблема «экзистенциальной обеспокоенности»¹. В последнем случае вопрос не столько в существовании Бога, сколько в Его природе или природе нашего отношения к Нему: проблемой для теистов является попытка примирения их представлений о Божественной силе, знании и (особенно) любви с тем фактом, что во многих случаях и для многих людей Бог остается «молчащим» и/или «сокрытым». Когда говорят, что Бог молчит или сокрыт, имеется в виду, что Его существование, присутствие и/или Его самообнаружение — особенно в случае объяснения некоторого зла, допущенного Им, — является незаметным или непостижимым.

¹ См. введение к сборнику: *Divine Hiddenness: New Essays* / Ed. D. Howard-Snyder, P. K. Moser. N. Y.: Cambridge University Press, 2001.

Проблема сокрытости Бога является практической проблемой, поскольку она часто является движущим мотивом или по крайней мере важным фактором кризиса веры того или иного индивидуума. Разве Бог не обещал, что «ищущий да обрящет»? Почему же тогда Он не обнаруживает Себя со всей ясностью — по крайней мере всякому, кто честно и старательно пытается познать Его? Удивительным образом сокрытость Бога порой выступает в качестве лейтмотива Священного Писания, особенно Ветхого Завета, его наиболее известное развитие содержится в Книге Иова, но эта тема также рассеяна по Псалмам и по Писаниям пророков¹. Как и проблема ада, эта проблема крайне существенна для теизма.

Она тесно связана с проблемой зла, поскольку сокрытость Бога значительно увеличивает страдания того, кто уже погружен в них, — неспособность таких людей усмотреть Бога и понять Его цели усиливает их страдание, заставляя их думать, что для Бога эти страдания безразличны, что они бессмысленны или что Бог бросил их, не любит их и т. д. Особенно это относится к случаям ужасающего зла, которые мы обсуждали ранее. (Неудивительно, что проблема сокрытости Бога стала важной темой в еврейской теологической литературе после холокоста.)

Сокрытость Бога также усугубляет проблему зла, поскольку она, как представляется, подрывает общую стратегию теодицеи, требующую рассматривать отношение Бога к Своим созданиям по аналогии с отношением любящих родителей к своим детям. Часто утверждалось, что, подобно тому как любящие родители могут иногда подвергать своего ребенка некоему болезненному испытанию для его же собственного блага, чего ребенок, однако, не может понимать, так и Бог иногда допускает, чтобы мы страдали, по тем же самым причинам. Сокрытость Бога усложняет такой ответ, поскольку мы ожидаем, что любящие родители специально смягчат эти испытания, успокоят или как-то иначе продемонстрируют детям свою поддержку и любовь в момент такого испытания, особенно в том случае, когда родители знают, что это испытание предполагает страдания, чья конечная связь с каким-либо благом остается для ребенка непонятной. Поэтому естественно возникает вопрос: почему Бог не поступает точно так же со Своими созданиями в моменты их особенно сильных страданий? Конечно, многие люди рассказывают, что наиболее сильно чувствовали

¹ Примеры подобных текстов цитируются там же (Р. 2), в том числе Ис. 45:15, 59:2, Мих. 3:4; Пс. 9:22, 21:2–3, 29:8, 43:24–25, 87:14–15, 88:47, 103:27–29.

любовь и присутствие Бога именно в моменты испытаний, однако необходимо принять, что многие другие не разделяют их опыта. Вопрос снова тот же: почему Бог в подобных обстоятельствах *не всегда* обнаруживает Себя со всей ясностью?

Сокрытость Бога как проблема, относящаяся к сердцу теизма, и в самом деле весьма тревожна. Однако некоторые утверждают, что эта проблема лучше всего формулируется не в качестве загадочной черты самого теизма, а в качестве умозаключения в пользу атеизма (что не удивительно, если учесть связь между проблемой сокрытости Бога и проблемой зла). Простая версия этого умозаключения выглядит так:

1. Вселюбящий Бог, если бы Он существовал, открывал бы Себя всякому, кто действительно ищет Его.
2. Однако не всякий, кто действительно ищет Бога, находит Его.
3. Следовательно, Вселюбящего Бога не существует¹.

Обе посылки этого умозаключения можно, однако, подвергнуть критике. Некоторые теисты утверждают, что у Бога есть достаточные основания не открывать Себя всякому, кто Его ищет, причем были выдвинуты различные теории, пытающиеся объяснить эти основания. Например, возможно, сокрытость Бога является необходимым условием того, чтобы Бог мог требовать от нас свободного и исполненного любовью, а не вынужденного ответа, заключающегося в послушании и вере. Другие теисты настаивают на том, что на самом деле Бог *открывает* Себя всякому, кто настойчиво ищет Его; и затем они приводят некоторое объяснение, почему так не кажется. Общий подход во всех этих рассуждениях состоит в том, чтобы доказать, что незнание Бога всегда является виной, поэтому те, кому не удастся найти Бога, на самом деле вопреки видимости просто не ищут Его *со всей должной настойчивостью*.

Пора подвести итоги. Мы поняли, что проблема зла может формулироваться по-разному, причем ее наиболее сложные версии, видимо, берут начало в учениях самого ортодоксального теизма. Тем не менее

¹ Гораздо более сложную версию такого умозаключения, вызвавшую недавно много споров, см. в книге: *Schellenberg J. L. Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1993. Различные ответы на рассуждение Шелленберга содержатся в статьях издания: *Divine Hiddenness. New Essays* / Ed. by D. Howard-Snyder, P. K. Moser. Cambridge University Press, 2001.

незаметно, чтобы какая-либо из этих версий была непреодолимой. И логической, и вероятностной форме проблемы зла можно дать отпор, тогда как проблемы, порождаемые сокрытостью Бога и традиционным учением об аде, требуют не отказа от теизма, а, самое большее, переоценки некоторых теологических предпосылок. Проблема зла, несомненно, является весьма серьезной, особенно в ее практических ответвлениях, — кризис веры, который зачастую случается у тех, кто подвергается серьезным испытаниям и страданиям, требует мудрого духовного наставничества и совета, однако какое бы рациональное доказательство против теизма ни выдвигалось проблемой зла, оно все равно не кажется непреодолимым.

Глава VIII

ВЕРА И РАЗУМ

Современная религиозная ситуация значительно отличается от той, с которой люди сталкивались несколько столетий назад. В Европе до Реформации сама мысль, что ты имеешь дело со множеством религиозных верований, из которых надо выбирать, большинству людей была абсолютно чужда. Религиозные верования передавались из поколения в поколение. Конечно, у отдельных людей могли возникать вопросы и сомнения, люди также сталкивались с выбором при попытках интерпретации и применения того, что было передано им традицией, однако эти сомнения и акты выбора все равно предполагали определенную рамку, которая принималась в качестве само собой разумеющейся.

В современном мире многие люди находятся совсем в ином положении. Повседневные контакты, осуществляемые благодаря системе образования и, что еще более значимо, через средства массовой информации, познакомили нас с радикально иными религиозными возможностями. Например, христиане теперь имеют дело не только с собственными внутренними разногласиями, распространившимися в период Реформации, но и со многими иными мировыми религиями, а также с секулярным мировоззрением, которое вообще не предполагает явных религиозных верований. В результате многие люди несогласны сохранять свои верования только потому, что они были переданы им родителями или местной общиной. Многих мучает мысль, что их вера является просто провинциальной причудой или какой-то исторической случайностью; они хотят знать, есть ли у них основания считать свои верования действительно истинными.

По этой причине философия религии, сконструированная как критический диалог, в современном мире приобрела особое значение и особую роль. Однако такой диалог сам по себе сталкивается со значительным риском, поскольку его результатом может быть усиление сомнения и смущения. Сама эта книга могла бы послужить иллюстрацией продолжающегося среди философов спора о разумности веры в Бога, проблеме зла, возможности чудес, правильном анализе религиозного опыта и многих иных вопросах. Критическая масса вопросов возникает в момент, когда мы обращаемся к проблеме религиоз-

ной приверженности в плюралистическом мире. Может ли человек в мире, подобном нашему, безоговорочно связывать себя с определенным набором религиозных верований? *Должен* ли он так поступать? И разумны ли такие обязательства?

Этот первый вопрос в значительной степени является психологическим и социологическим, и ответ на него кажется положительным, — по крайней мере многим людям. Хотя в настоящее время может быть больше агностиков, чем раньше, подавляющее большинство людей по-прежнему придерживаются строго религиозных взглядов. Как и раньше, бывают случаи обращения, когда люди, ранее не имевшие никакой веры, начинают верить или когда люди определенной веры переходят в другую. В группу «людей с обязательствами» следует также включить ярых атеистов — наравне с теми, кто являются убежденными верующими. Термин «секулярный» применим к индивидуумам многих типов, начиная с людей, которые едва ли вообще задумывались о религии, и заканчивая «проповедующими атеистами», которые стремятся к тому, чтобы люди оставили свои «суеверия» и примкнули к атеистической догме.

Однако для философа наиболее интересным вопросом оказывается не тот, возможна ли в психологическом смысле религиозная приверженность, будь она позитивная или негативная, а тот, является ли подобная приверженность разумной и/или морально ответственной. Если говорить о последнем, в значительной части недавно появившейся атеистической литературы, особенно популяризаторской, утверждается, что религия является главной причиной многих, если не большинства, тяжелейших мировых бед современности: буквально всего, начиная с невежества, сексизма, бедности и распространения болезней (или воспрепятствования лечению) и заканчивая насилием, геноцидом и терроризмом. Рассуждая подобным образом, известнейший атеист Сэм Харрис заявляет, что «религия позволяет людям думать, будто их цели моральны, когда на самом деле они крайне безнравственны, то есть когда попытки достичь этих целей приводят к бессмысленным страданиям невинных людей»¹. В качестве образцовых примеров Харрис приводит террористическую атаку на Нью-Йорк и Вашингтон 9 сентября 2001 г., борьбу матери Терезы с контрацепцией и абортами, а также сопротивление евангелических христиан исследованиям в области стволовых клеток. Его взгляд, если вкратце, сводится к тому, что религиозная вера является фундаментально без-

¹ Harris S. Letter to a Christian Nation. N. Y.: Vintage Book, 2008. P. 25.

нравственной и потому должна быть отвергнута. Рассуждения такого типа иногда называют *прагматическим возражением* против религиозной веры.

Рассуждения Харриса, подобно многим иным популярным атеистическим рассуждениям, однако, могут пасть жертвой двух следующих ошибок. Первая заключается в общем заблуждении, предполагающем, что можно вывести утверждение «Х следует морально порицать» из утверждения «Во имя Х были совершены ужасные вещи», где Х означает некоторую идеологию или мировоззрение. Такое выведение очевидно ложно, поскольку, если бы оно было действительным, оно привело бы к осуждению любой крупной идеологии или мировоззрения, известных миру, включая и атеизм. Террористические атаки 9 сентября 2001 г. разоблачают нравственный статус теизма не в большей степени, чем осуществленные Сталиным массовые убийства — статус атеизма.

Второе распространенное заблуждение в подобных рассуждениях заключается в оценке нравственного статуса определенных религиозных взглядов отдельно от базовых верований, которые как раз и определяют их. Например, является ли борьба с абортами безнравственной, невозможно определить вне рассмотрения соответствующих философских и теологических верований тех, кто борется с ними, — в данном случае их представлений о том, как именно формируется человеческая личность. Харрис заявляет, что консервативные христиане, в общем, не слишком обеспокоены человеческим страданием, больше интересуясь реакцией Бога на те или иные человеческие действия¹. Однако такая позиция не принимает во внимание веру консервативных христиан, согласно которой величайшим благом для человека является вечное общение с Богом, поэтому все, что ставит под угрозу отношение личности к Богу, угрожает и итоговому счастью данной личности. Следовательно, христиане небезразличны к человеческому страданию, просто они придерживаются не тех же взглядов, что и атеисты, на то, какие именно виды человеческого страдания (и счастья) поставлены на карту и как именно можно действовать, чтобы противостоять им (или приближаться к ним).

Подобные прагматические рассуждения, направленные против теистической веры, необходимо поэтому признать неубедительными. Тем самым мы не хотим сказать, что не нужно или тем более нельзя принимать во внимание практические результаты определенной сис-

¹ См.: *Harris S. Op. cit.* P. 26.

темы верований при оценке их истинности. Нет никакого сомнения, что многие люди отвернулись от религиозных верований из-за того дурного поведения верующих, с которым они сталкивались, так же как многие были привлечены религиозной верой благодаря житиям святых. Отдельные индивидуумы могут найти подобные основания в личном плане весьма убедительными. Однако мы не видим причин надеяться на то, что такие прагматические рассуждения можно превратить в убедительное доказательство, с которым все бы могли согласиться. В оставшейся части этой главы мы сконцентрируемся на вопросе, является ли религиозная приверженность *разумной*, то есть можно ли ее рационально защищать, сначала рассмотрев этот вопрос в общем смысле, а затем обратившись к многообразию мировых религий с их конкурирующими претензиями на истину.

ВЕРА: СУБЪЕКТИВНОСТЬ В РЕЛИГИОЗНЫХ АРГУМЕНТАХ

Учащийся, вступающий в критический диалог, который мы назвали философией религии, сначала может надеяться на то, что рациональная рефлексия устранил плюрализм конкурирующих точек зрения. Однако подобная надежда, похоже, обречена на разочарование. Дело представляется скорее так, словно бы разногласия, встречающиеся среди обычных людей, проявлялись и среди философов.

Почему такие разногласия продолжают существовать? Несомненно, причин тому много. Первая достаточно важная причина состоит в том, что религиозные верования непосредственно определяют то, как человек должен жить, — эту причину мы рассмотрим позднее. Принять или отвергнуть религию — значит принять или отвергнуть весь способ жизни как таковой, а такие решения обязательно включают не только интеллект, но и эмоции. Неудивительно, что люди, не желающие жить подобно христианам и желающие, чтобы христианство было ложным, считают определенные аргументы, оправдывающие их неверие, убедительными.

Вторая причина разногласий среди философов религии связана с субъективной приверженностью, глубинными убеждениями, которые философы как люди привносят в свои трактовки отдельных умозаключений. В нашем разборе умозаключений за и против религиозной веры мы снова и снова сталкивались с этим фактором. В конечном счете является ли некоторое умозаключение действительным, зависит не только от его правильности, но и от истинности посылок. Во

многих случаях один человек сочтет ключевую посылку разумной или правдоподобной, тогда как другой решит, что она в лучшем случае сомнительна.

Например, онтологическое доказательство кажется действительным, если согласиться с разумностью утверждения, гласящего, что существование Бога возможно. Космологическое доказательство можно будет счесть действительным, если принять принцип достаточного основания и, в частности, если интерпретировать опыт удивления космосу как подтверждение случайности естественного мира. Телеологическое же доказательство можно будет счесть действительным, если проинтерпретировать некоторые явления естественного мира как примеры благотворного порядка. Нравственные доказательства можно будет посчитать убедительными, если приняты определенные взгляды на природу нравственности.

С другой стороны, доказательство несуществования Бога, опирающееся на наличие зла, требует понять, действительно ли нам известен хотя бы один случай зла в мире, который был бы абсолютно бессмысленным, и действительно ли основания верить в его бессмысленность перевешивают основания веры в благого Бога. Подобные комментарии можно отнести и к аргументам, касающимся возможности чудес, заявлений об откровении и анализа религиозного опыта.

При рассмотрении «объективных» аргументов за и против мы, как кажется, постоянно возвращаемся к личным, субъективным суждениям — к тому моменту, когда определенный индивид решает, что данное утверждение просто наделено абсолютной истиной. В результате некоторые пришли к выводу, что такая рациональная рефлексия малоценна. В конце концов, не все ли сводится к прыжку веры — к слепому решению, не поддерживаемому разумом?

Для начала мы должны отметить, что если уж говорить о прыжке веры, верующий не единственный, кто его совершает. Базовые убеждения, оформляющие выводы атеиста по данным вопросам, не менее субъективны. Атеизм доказывается правильными умозаключениями, которые имели бы бесспорно истинные посылки ничуть не в большей степени, чем теизм. Поэтому, как выясняется, метафора «прыжка веры» во многих отношениях обманчива. Она внушает образ человека, который делает произвольный выбор между «верить» или «не верить». Однако в обычных случаях не представляется возможным просто *решить* верить во что-то. Мы можем верить только в то, что кажется нам истинным, поскольку верить во что-то — это считать это что-то

истинным (или по крайней мере *вероятно истинным*). Как ни пытайся, нельзя просто благодаря волевому акту поверить в то, что СПИД не существует, независимо от того, сколь бы удобным ни было такое верование.

Несомненно то, что *вера* играет ключевую роль в суждениях о религиозных вопросах, которые мы в конечном счете выносим. Однако образ «прыжка веры» упускает тот факт, что вера, являющаяся и в самом деле ключевым пунктом, не является, вообще говоря, той верой, которую человек мог бы произвести сам мгновенным волевым актом. Вера, оформляющая суждения индивидуума, является скорее верой, которой данный индивидуум уже обладает. Эта вера состоит из базовых убеждений, установок и ценностей, на которые человек *направляет* рефлексию, задающуюся вопросом о жизнеспособности теизма.

Эта вера, конечно, не является неизменной. Она может развиваться и меняться. Как рациональная рефлексия, так и моменты решения играют важную роль в процессе развития или изменения веры. Однако, если следует говорить о вере в связи с суждениями о религиозных вопросах, важно рассматривать эту веру в качестве совокупности устойчивых характеристик всей личности в целом, а не в качестве мгновенного волевого акта.

ЭВИДЕНЦИАЛИСТСКАЯ КРИТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Существование противоречащих друг другу вер разных людей объясняет значительную долю разногласий в религии. Многих людей смущает, что вера играет настолько важную роль в религиозных суждениях. Даже если вера не считается произвольным, слепым прыжком, она, как представляется, все равно подрывает претензии верующих на то, будто они *знают* религиозные истины.

За этой тревогой просвечивает строгий эпистемологический фундаментализм¹, который мы в главе I назвали *нейтрализмом*. Многим людям кажется, что если чье-то суждение об истине некоторой совокупности религиозных верований частично обосновано религиозными убеждениями, которые не все разделяют, тогда такое суждение не

¹ The strong foundationalist epistemology — «строгий эпистемологический фундаментализм». Так обозначается эпистемологическая позиция, согласно которой истинное познание может основываться только на чувственном опыте или строго дедуктивном наблюдении. Эпистемологический фундаментализм не имеет ничего общего с религиозным. — *Примеч. ред.*

может быть объективно достоверным. Является ли приверженность в подобном случае разумной? Может ли такое верование приблизиться к знанию?

Эти вопросы поднимают фундаментальные эпистемологические проблемы, касающиеся природы знания и оправдания. Их подробное рассмотрение потребовало бы разработки отдельной эпистемологической теории¹. Здесь мы можем лишь дать набросок того подхода, который представляется наиболее разумным.

Напомним, что классический фундаменталистский идеал в эпистемологии — это «объективная достоверность»: фундаменталисту кажется, что наше знание должно покоиться на основании, которое настолько достоверно, что принимается всяким здравым и разумным человеком. Разумный человек — согласно оценке фундаменталиста — это тот, кто избегает решения в тех случаях, когда такое решение не может быть объективно гарантировано, проверено или доказано. Отсюда, видимо, следует, что разум и вера враждебны друг к другу. Тот, кто опирается на личные и связанные с верой установки, является неразумным, поскольку разум требует, чтобы человек отстранил от себя все предрассудки, непроверенные предпосылки и верования.

Этот фундаменталистский идеал встречается в разных формах. В его эмпиристской форме он требует, чтобы мы при определении собственных верований полагались только на эмпирически верифицируемые факты. В своей рационалистической форме он желает, чтобы мы начали с базовых посылок, которые самоочевидны для разума. Во всех своих классических формах эпистемологический фундаментализм является попыткой устранения субъективности — и риска — из процесса познания. Если говорить словами Джона Дьюи, это «поиск достоверности», однако он стремится не просто к достоверности, а к объективной достоверности, в которой индивидуум как таковой не принимает никаких рискованных обязательств и решений.

В XX в. этот подход к познанию, избегающий риска, был принят У. К. Клиффордом, утверждавшим, что верить в нечто выходящее за пределы того, что подтверждено надлежащими доказательствами, — не только бесчестно в интеллектуальном отношении, но и абсолютно *безнравственно*. Для иллюстрации своей мысли Клиффорд приводит

¹ Хорошим введением в эту тему является вышедшая в нашей серии книга: Wood W. J. *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*. Downer's Grove, Ill; Inter-Varsity Press, 1998. Более углубленное исследование см. в книге: *Plantinga A. Warranted Christian Belief*. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 2000.

пример владельца судна, у которого есть сомнения, действительно ли этот корабль, готовый отправиться в путь вместе с эмигрантами, способен преодолеть море. Владелец судна, однако, заглушает свои сомнения и убеждает самого себя — невзирая на отсутствие каких бы то ни было доказательств, — что судно достигнет пункта назначения. Что мы должны сказать о таком человеке, когда его корабль пойдет ко дну, а вместе с ним и все пассажиры? Клиффорд утверждает, что такого человека следует считать виновным в смерти пассажиров: «Пусть даже он искренне верил в надежность своего судна; однако искренность его убеждения ничем ему не поможет, поскольку у него не было права верить при тех доказательствах, которые были ему представлены»¹. Такое суждение, по мысли Клиффорда, можно обобщить следующим (печально) известным заявлением: «Никто, нигде и никогда не должен верить во что бы то ни было при отсутствии достаточных доказательств»².

Тезис Клиффорда является скорее крайней версией позиции, называемойся *эвиденциализмом*. Его аргумент обычно понимается в качестве критики религиозной веры, которая, как предполагается, не поддержана в достаточной мере доказательствами и данными или по крайней мере не поддержана теми данными, которые имеет в виду Клиффорд. Если учесть, что верующие не могут доказать существование Бога — например посредством действительного доказательства или же посредством прямой, сенсорной верификации, доступной каждому, — их вера в Бога является иррациональной, даже безнравственной. Будем называть такой аргумент эвиденциалистской критикой религиозной веры.

В той неограниченной форме, которая задана Клиффордом, эвиденциализм является абсолютно неправдоподобным: легко представить случаи, в которых индивидуум, несомненно, не является безнравственным, хотя он и имеет некоторое необоснованное верование, нарушая тем самым определенные рациональные или гносеологические стандарты. (Представим просто человека, который верит, не имея на то достаточного основания, что у него на голове ровно десять тысяч волос.) Однако тезис Клиффорда с его кванторами всеобщности («никто», «нигде», «никогда») не может допустить ни одного исключе-

¹ Clifford W. K. The Ethics of Belief, перепечатано в сборнике: Philosophy of Religion, Selected Readings / Ed. W. L. Rowe, W. J. Wainwright. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 456.

² Ibid. P. 460.

ния. Сегодня большинство эвиденциалистов придерживаются более умеренной позиции, опуская этическую оценку и утверждая, что верования являются рационально *неоправданными*, если они не поддерживаются достаточными доказательствами. Осуждение религиозной веры остается, однако, первым пунктом повестки многих эвиденциалистов. Например, Сэм Харрис гневно восклицает: «Хотя упрямая и бесосновательная вера рассматривается в качестве признака безумия или глупости во всех остальных областях нашей жизни, в нашем обществе вера в Бога по-прежнему обладает немалым престижем»¹.

РЕФОРМАТСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Как теисту отвечать на критику эвиденциалиста? Кроме уступок, возможны ответы двух типов. Прежде всего теист может сначала согласиться с эвиденциалистом, что верования оправданы лишь тогда, когда они подкреплены достаточными доказательствами, но затем заявить, что религиозные верования на самом деле вполне достаточно обоснованы. Если выбран этот путь, теист, скорее всего, начнет с критики того тезиса, будто доказательство «достаточно» для поддержки верования только в том случае, когда оно делает такое верование *непогрешимым* (то есть безусловно безошибочным). Теист может указать на то, что такой тезис влечет абсурдные следствия. (Даже наиболее обыденные верования, например вера, что сейчас вы читаете эту книгу, может не удовлетворить такому стандарту.) Затем он может перейти к прояснению понятия подтверждения и доказательства, указывая, что оно не ограничивается тем, что мы можем воспринять нашими пятью чувствами, охватывая также ту рациональную поддержку, которую могут предоставить, например, философские аргументы. После этого теист может попытаться воспользоваться ресурсами естественной теологии, религиозного опыта, особого откровения и т. д., чтобы найти достаточное подтверждение для религиозной веры.

Многие теисты, среди которых есть и эвиденциалисты, приняли подобный ответ на эвиденциалистскую критику. Однако доступна и иная стратегия. Можно не столько пытаться показать, что религиозная вера тоже имеет свои доказательства, сколько критиковать само положение, согласно которому рациональное оправдание верований

¹ *Harris S. Letter to a Christian Nation*. P. 67. Следует отметить, что эвиденциализму Харриса не всегда удается уйти от регресса к более крайней, этической версии эвиденциализма, защитником которой выступал Клиффорд.

требует поддержки некими данными и доказательствами. Эта версия ответа эвиденциализму получила широкое развитие в работах Элвина Плантинги¹⁸. Подход Плантинги называется «реформатской эпистемологией» — он следует традиции протестанта и реформатского теолога Джона Кальвина, считавшего, что вера в Бога может быть рационально оправдана независимо от каких бы то ни было аргументов или доказательств, потому что это *действительно базовая* вера (или она может быть таковой). Некоторое верование является *базовым* для определенного человека, если тот придерживается его не на основе какого-то другого своего верования; и оно является *действительно базовым*, если оно для него рационально оправдано, несмотря на отсутствие подтверждения со стороны других верований.

Позиция Плантинги сразу же провоцирует два вопроса. Во-первых, по какой причине считать какие-либо верования действительно базовыми? И во-вторых, даже если есть некоторые действительно базовые верования, почему мы должны относить к таким верованиям веру в Бога? Мы рассмотрим эти вопросы поочередно.

Чтобы понять, почему Плантинга считает некоторые верования действительно базовыми, мы должны вернуться к нашему обсуждению эпистемологического фундаментализма как подхода к знанию, который поддерживает и мотивирует эвиденциалистскую критику. Как мы уже отмечали ранее, классический фундаменталист считает объективную достоверность эпистемологическим идеалом. Рациональные, оправданные верования таковы, что в конечном счете они поддерживаются основополагающими верованиями, которые сами являются абсолютно достоверными или «несомненными», как выражался Декарт. Необходимо, однако, чтобы эти основополагающие верования были действительно базовыми — в противном случае мы столкнемся с проблемой регресса в бесконечность. Отношение подтверждения или эвиденциальное отношение — это отношение между верованиями: оно имеет место тогда, когда одно верование обеспечивает рациональной поддержкой другое верование. Но если каждое верование требует другого для собственной поддержки, тогда мы впадем в бесконечный регресс оправдания верований, который, видимо, приводит к тому выводу, что в конечном счете ни одно верование не является рационально оправданным. Однако это абсурд; несомненно,

¹ См.: *Plantinga A. Reason and Belief in God*, перепечатано в сборнике: *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* / Ed. J. F. Sennett. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 102–161.

многие наши верования *оправданны*. Следовательно, должны существовать некоторые действительно базовые верования.

Но на каком основании считать, что вера в Бога может относиться к этому множеству основополагающих, действительно базовых верований? Обычно к числу основополагающих верований относят самоочевидные, необходимые истины (например $2+2=4$), непогрешимые верования (например ощущение человеком собственного существования или собственной боли), а также мнения, что «очевидно для чувств» (например чувство, что в данный момент некто держит книгу). Однако, как указывает Плантинга, если эпистемологический фундаментализм постулирует, что действительно базовые верования ограничены этими тремя видами, он в конечном счете опровергнет сам себя¹.

Чтобы понять это, рассмотрим суждение вида: «Для любого высказывания p вера в то, что p является действительно базовым, может быть в том, и только том, случае, если p является либо самоочевидным, либо непогрешимым, либо очевидным для чувств». Назовем это суждение F . Проблема, если говорить кратко, состоит в том, что F не является ни самоочевидным, ни непогрешимым, ни очевидным для чувств. Следовательно, вера в F не является действительно базовой. Отсюда следует, что оправдание для веры в F есть только тогда, когда эта вера поддержана другими верованиями, которые *являются* действительно базовыми, то есть другими верованиями, которые оказываются либо самоочевидными, либо непогрешимыми, либо очевидными для чувств. Однако маловероятно, чтобы F поддерживалось какими-то подобными верованиями. Если же оно ими не поддерживается, значит, нет никакого оправдания верить в F , то есть в основное положение того эпистемологического фундаментализма, который мы описали. Отсюда следует, что так сконструированный фундаментализм является опровергающим самого себя: никто не может найти оправдания для веры в него.

Для преодоления этой проблемы фундаментализм должен расширить список признаков действительно базового верования, чтобы определение подобных признаков удовлетворяло своим собственным критериям, превращаясь таким образом в суждение, для веры в которое нашлось бы рациональное оправдание. (F , кроме того что является самоопровергающим, очевидно, оказывается чересчур узким и по другой причине: оно предполагает, что значительная доля наших

¹ Ibid. P. 135–138.

обычных верований является неоправданной — например обычные верования, связанные с памятью, скажем, вера в то, что на завтрак мы ели мюсли, — поскольку они не являются ни самоочевидными, ни непогрешимыми, ни очевидными для чувств.) Поэтому ясно, что фундаменталист должен быть более мягок при решении вопроса, какие верования считать действительно базовыми. Именно эта позиция и требуется Плантинге — теперь он ставит такой вопрос: «Почему же вера в Бога не может относиться к действительно базовым верованиям, как считали Кальвин и иные реформатские мыслители?»¹ Как утверждает Плантинга, чтобы эвиденциалистское возражение было успешным, его защитники «должны определить критерий действительной базовости, который свободен от автореференциальных затруднений, исключая при этом действительную базовость веры в Бога, причем у нас должно быть некоторое основание считать такой критерий истинным»². До сего момента никому не удалось выполнить все эти условия, поэтому эвиденциалистское возражение против религиозной веры проваливается.

В том виде, в каком ответ Плантинги был здесь изложен, он может показаться некоторым читателям достаточно поверхностным и, возможно, даже ошибочным. Даже если Плантинга прав в том, что ни одному эвиденциалисту не удалось задать критерий действительной базовости, который исключил бы веру в Бога, это само по себе не дает нам никаких оснований думать, что вера в Бога является и *в самом деле* действительно базовой. Считать иначе — значит совершать ошибку апелляции к незнанию. («Не было доказано, что *p* ложно, следовательно, *p* истинно».) Такой ответ, однако, искажает рассуждение Плантинги, которое стремится показать только то, что эвиденциалистское умозаключение недействительно, а не доказать, что вера в Бога является и в самом деле действительно базовой. Критик-эвиденциалист обвинил теиста в иррациональности, и потому именно критик должен доказывать свое обвинение. Плантинга просто показал, что выдвинутые эвиденциалистом против теизма аргументы являются недостаточными. Следовательно, его собственное рассуждение неосшибочно.

¹ Следует отметить, что сам термин «действительно базовые верования» появился недавно, поэтому утверждение о Кальвине и других мыслителях Реформации выглядит тут несколько анахроничным. Эти теологи утверждали, что вера в Бога рационально оправдана, независимо от доводов и доказательств естественной теологии.

² *Plantinga A. Reason and Belief in God. P. 138.*

Его ответ не является и поверхностным. В самом деле, есть веские причины считать, что вера в Бога относится к тем верованиям, которые являются действительно базовыми; такая позиция на самом деле с самого начала была частью реформатской традиции. Кальвин считал, что Бог, создавая нас, наделил нас *sensus divinitatis* («чувством Божественного»), то есть врожденной склонностью или способностью к непосредственной (невыводимой) вере в Бога. Он пишет:

«В человеческом уме уже благодаря простому естественному инстинкту присутствует мысль о Божественном. Этот тезис мы считаем совершенно бесспорным. Чтобы не позволить никому уклониться под предлогом неведения, Бог вложил во всех людей некоторое представление о Божественном величии... И как же глубоко это общее представление проникает в души всех людей, как же цепко оно держится за человеческие сердца! Поскольку с начала времен не было ни одной области, ни одного города, буквально ни одного дома, которые могли бы обойтись без религии, в этом уже заключается молчаливое признание чувства Божества, запечатленного в сердцах всех людей.

Действительно, так и извращенность нечестивцев, которые, сколь бы яростно они ни боролись, неспособны освободить себя от страха Божия, сама является кричащим свидетельством того, что убеждение, гласящее, что какой-то Бог все же есть, естественным образом вложено всем нам, глубоко укоренено в самой нашей сердцевине»¹.

С точки зрения Кальвина, *sensus divinitatis* дает объяснение, почему вера в Бога столь широко распространена. Тот факт, что некоторые люди все же сопротивляются вере в Бога, объясняется их греховностью. В том неестественном состоянии, в котором мы пребываем с момента грехопадения, наша естественная склонность верить в Бога может подавляться и часто действительно подавляется. Это одно из *нотических последствий греха*, причем, возможно, первое и самое главное — одно из разрушительных и пагубных воздействий греха на разум. Тем не менее предрасположенность к вере сохраняется в каждом человеке, и она активизируется общим опытом: Кальвин специально отмечает опыт удивления «устройству вселенной». Мы могли бы добавить к этому и опыт «восприятия» речи Бога, которую человек распознаёт, слушая сильную проповедь или читая Библию, а также ощущение, что Бог осуждает некоторые наши действия, которые, как мы сами знаем,

¹ Calvin J. Institutes of the Christian Religion 1.3 / Transl. F. L. Battled. Philadelphia: Westminster Press, 1960. P. 43–44, цитируется в книге: *Plantinga. Reason and Belief in God*. P. 141.

неправильны, как и многие иные формы опыта¹. Согласно Кальвину, подобные виды опыта дают возможность формирования оправданной веры в существование Бога; в действительности Кальвин считает, что они обеспечивают нас даже *знанием* о существовании Бога.

На этом защита Плантингой оправданной религиозной веры еще не заканчивается. Он продолжает отвечать на значимые возражения, среди которых: 1) подозрение, что если вера в Бога является действительно базовой, тогда *любое* верование может считаться действительно базовым («аргумент Великой тыквы»); 2) возражение, гласящее, что Плантинга сам не предлагает никакого альтернативного положительного критерия действительной базовости; 3) возражение, утверждающее, что вера в Бога является *безосновательной*, если она базовая; 4) возражение, согласно которому принимающие веру в Бога за базовую будут держаться за эту веру «во что бы то ни стало», то есть независимо от любого контрдоказательства, предложенного им, и 5) упрек в том, что его позиция сводится к фидеизму². Мы не будем повторять здесь все эти возражения, как и ответы Плантинги; заинтересованный читатель может обратиться к классическому эссе Плантинги «Разум и вера в Бога», которое доступно даже для начинающего изучать философию религии.

МЕСТО СУБЪЕКТИВНОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ ВЕРОВАНИЙ

Наше обсуждение ясно указывает на то, что претензии эвиденциалистов к религиозной вере едва ли можно удовлетворить. Но даже независимо от наших попыток удовлетворить их есть достаточные причины прийти к выводу, что классический фундаменталистский подход к знанию является ошибочным. Вопреки желаниям фундаменталистов представляется ясным, что подавляющее большинство наших повседневных верований покоится на интерпретативных суждениях, которые включают разные личные элементы. Идеал объективной достоверности, понимаемый в фундаменталистском смысле, оказывается в большинстве случаев чистым вымыслом. В повседневной жизни индивидуумы выносят бесчисленные суждения, которые сами они считают разумными, хотя они и не соответствуют стандартам классического фундаменталистского идеала.

¹ См.: *Plantinga*. Reason and Belief in God. P. 141–142, 154.

² См.: *Ibid*. P. 149–161.

В действительности свободный от риска подход, защищаемый Клиффордом (следует воздерживаться от формирования какого-либо верования всякий раз, когда нет достаточных доказательств для вынесения решения), обходится довольно дорого: как показал Уильям Джеймс, бывают обстоятельства, в которых принятие подобной установки сделает достижение истины невозможным¹. Могут быть такие истины, природа которых, по словам Джеймса, предполагает, что *«вера в факт способствует созданию самого этого факта»*².

Например, предположим, что какой-то человек принял решение уклоняться от веры в то, что он нравится тому или иному человеку, пока тот на самом деле не *докажет* этого своими действиями. Велика вероятность, что подобная установка на подозрение другим покажется отталкивающей. В результате, скорее всего, этого человека не будут особенно любить другие люди. Вера в факт («другие люди любят меня») может способствовать созданию этого факта. Пример Джеймса особенно хорошо подходит для религиозного знания, поскольку межличностное знание во многом сходно с религиозным знанием. Однако мы можем представить и иные ситуации. Взять, к примеру, недавние медицинские исследования, показывающие, что пациенты, верящие, что они полностью восстановятся после серьезной операции, действительно восстанавливаются с большей статистической вероятностью. Принцип Клиффорда, который в подобном случае привел бы к заключению, что такие пациенты, верящие в отсутствие доказательств своего полного будущего выздоровления, являются безнравственными, сам, по оценке Джеймса, оказывается «безумной логикой». Джеймс заключает:

«Таким образом, я, со своей стороны, не в состоянии понять, как я мог бы принять агностические правила поиска истины или же сознательно согласиться на удерживание моей собственной воли вне игры. Я неспособен на это по той простой причине, что *правило мышления, которое бы никогда не позволило мне признать определенные истины, даже когда они реально были бы даны, должно быть иррациональным правилом*³.

Значимость позиции Джеймса для религиозной веры очевидна. Возможно, дело в том, что христианская проповедь является той ис-

¹ См.: James W. The Will to Believe, перепечатано в сборнике: Philosophy of Religion / Ed. W. L. Rowe, W. J. Wainwright. N. Y., Oxford, 1998. P. 461–472.

² Ibid. P. 469.

³ Ibid. P. 471.

тиной, принятие которой требует исходного прыжка веры, и, возможно, этот исходный акт веры и есть то, что инициирует отношение с Богом, в конечном счете приводящее к опыту любви Бога, который подтверждает истину того, во что веришь. Именно так многие и понимали христианство.

Аргумент Джеймса задумывался, однако, не как аргумент в защиту христианства, а как способ утвердить общую мысль, что люди, которые, подобно Клиффорду, считают, будто они могут избежать риска, приняв высокомерный «научно-эвиденциалистский» критерий верований, в действительности ошибаются. Сторонники принципа Клиффорда избегают риска одного типа, а именно возможности приобретения ложных верований, но лишь ценой другого риска — возможностью упустить саму истину. Человек вправе принять подобный гносеологический подход, если он того пожелает, — Джеймс этого не отрицает, однако главный момент в том, что разум этого вовсе не требует. Усвоение принципа Клиффорда само по себе является неким упражнением в вере — вере в то, что любая возможная истина, теряемая в результате такого усвоения, перевешивается тем благом, что этот принцип позволяет избежать ложных верований. Вера и сопровождающий ее риск неустранимы для конечного и ограниченного в эпистемологическом плане человеческого существа.

Интересно отметить, что такие философы науки, как Томас Кун и Стивен Тулмин, доказывали (как мы уже кратко обсуждали в главе I), что принятые на веру убеждения играют положительную роль даже в науках¹⁸. В период образования индивидуум становится частью научного сообщества, которое определяется общими ценностями, установками и базовыми предпосылками его членов. Эти общие убеждения воплощены не только в теориях, но также в жизни и практике сообщества, к тому же они приобретаются не только благодаря открытому процессу обучения, но и в результате того, что индивидуум начинает разделять формы жизни, характерные для данного сообщества.

Значит, классический фундаменталистский идеал «объективной достоверности» не кажется ни реалистическим, ни желательным даже для иных, нерелигиозных сфер жизни. Поэтому нет достаточных причин навязывать его религии, где именно вера наверняка должна сыграть свою роль в человеческой жизни, если у нее вообще есть такая роль.

¹ См.: *Kuhn Th. S. The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (русский перевод: *Кун Т. Структура научных революций*. М.: АСТ, 2009); *Toulmin S. Foresight and Understanding*. N. Y.: Harper & Row, 1963.

ИНТЕРПРЕТАТИВНЫЕ СУЖДЕНИЯ И ПРИРОДА «СУММАРНОГО ДОВОДА»

После того как классический фундаменталистский идеал, провалившийся во многих пунктах, отвергнут, нам, видимо, открыт путь для развития такого взгляда на разум, который позволит рассматривать веру и разум в качестве потенциальных союзников, а не конкурентов. Однако, прежде чем пытаться выстроить такой взгляд, попробуем сначала понять, почему эпистемологический фундаментализм сначала показался столь многим людям привлекательным. Вероятно, самой главной и первоочередной причиной является опасение, что отказ от идеала объективной достоверности откроет ворота для суеверия и бессмыслицы. Фундаменталисты считают, что у нас есть выбор только между объективной достоверностью и слепым прыжком веры, причем последний означает, что «проходит все».

На фундаменталистский идеал можно посмотреть как на поиск «алгоритма» решения религиозных вопросов. Алгоритм — это процедура действия в математике, которая при правильном выполнении гарантированно приводит к решению определенной задачи. Идеалом является процедура с конечным числом шагов, которую может выполнить любой. Мы могли бы спросить, нужен ли нам вообще религиозный алгоритм. Однако, ввиду наших актуальных целей, сначала нужно подвергнуть критике саму эту ложную дизъюнкцию: *либо* алгоритм, *либо* иррациональный прыжок. Между двумя этими крайностями существует достаточно большое пространство, причем разумные суждения могут выноситься во множестве сфер человеческой жизни, где отсутствуют алгоритмические процедуры решения. Ключевым элементом для подобных сфер является понятие *интерпретативного суждения*.

В работе «Оправдание религиозной веры» Бэйзил Митчелл приводит много примеров разума, действующего в неалгоритмических областях¹. Одна из таких областей — изучение истории. Историки часто не соглашаются друг с другом относительно причин какого-то определенного события или его значения. Хотя конкурирующие историки могут соглашаться по многим фактам, часто они расходятся в вопросе, как интерпретировать эти факты и как оценивать их значение.

¹ См.: *Mitchell B. The Justification of Religious Belief. N. Y.: Oxford University Press, 1981.* Более полное описание излагаемых нами далее вопросов см. Р. 45–57.

Другой замечательный пример относится к области литературной критики. Исследователи литературы часто не согласны друг с другом в вопросах значения определенного стихотворения. Следует ли какую-то строчку считать иронией, сатирой или же откровенной похвалой?

В обеих этих областях «объективные» факторы играют достаточно важную роль. Конкурирующие историки ищут факты, которые поддерживают их собственные теории, они также интерпретируют факты в соответствии с их общими теориями. Конкурирующие критики ищут те свойства стихотворения, которые поддерживают их интерпретацию, а также иные данные, например некоторые свидетельства о взглядах автора. В конечном счете может случиться так, что подобные разногласия нельзя будет разрешить объективно к удовлетворению всех сторон. Однако это не значит, что разум не играет никакой роли в таких вопросах. Мы все же можем различить разумные интерпретации и нелепые. Признавая роль интерпретации и отсутствие алгоритма, мы вовсе не открываем ворота потоку бессмыслицы.

Эти примеры показательны для философии религии, поскольку *интерпретация* играет ключевую роль в защите или в критике религиозных верований. Защитник космологического доказательства интерпретирует опыт удивления космическому порядку иначе, чем его противник. Защитник нравственного доказательства интерпретирует нравственность не так, как его противник. Религиозный человек, воспринимаящий Бога *через* проповедь, песню или религиозный текст, интерпретирует свой опыт совсем не так, как нерелигиозный человек.

В самом деле, весьма вероятно, что и сами опыты разнятся, поскольку, говоря об интерпретации, мы имеем в виду не только и даже не главным образом сознательно выстроенный процесс, следующий за опытом, а те интерпретативные моменты, которые уже наличествуют в опыте. Обычно мы не просто видим или слышим; мы видим нечто *как* нечто и слышим нечто *как* нечто.

Заслуживающая особого внимания черта интерпретации состоит в том, что интерпретативные суждения предполагают друг друга. Это часто называют «герменевтическим кругом», поскольку кажется, что интерпретативные, или герменевтические, аргументы носят круговой характер. Чтение отдельной части текста, например, сильно зависит от общего понимания главной темы текста. Однако как можно достигнуть понимания целого без понимания отдельных частей?

Этот круг разрешается нами каждый раз, когда мы читаем книгу или стихотворение. Как нам это удается? Сначала мы просто начина-

ем читать и погружаемся в текст, опираясь на то, что можно назвать нашим «предпониманием». Опираясь на то или иное фоновое знание, которое у нас может быть, и на наш общий опыт и здравый смысл, мы начинаем с какого-то определенного места и формируем впечатление об общем содержании книги, а само это впечатление дает нам позицию, с которой можно интерпретировать то, что мы читаем потом. Однако первоначальная гипотеза — это не какие-то каменные скрижали. Она модифицируется и преобразуется, когда проверяется остальными частями текста на предмет собственной осмысленности. Такой «процесс проверки» становится еще более явным, когда человек сталкивается с конкурирующими прочтениями и изучает их.

Когда мы могли бы признать, что подобное интерпретативное суждение является разумным? Не тогда, когда оно является следствием беспредпосылочной, нейтральной позиции, поскольку такой «нейтральный» читатель не смог бы даже начать читать рассматриваемое произведение. Скорее, *интерпретативное суждение является разумным, когда оно может выдержать критическую проверку*. Разумная интерпретация — та, что объясняет факты, — предлагает новое понимание, проясняет значимые сюжеты, причем делает все это лучше, чем конкуренты. В этом процессе субъективные предпочтения, привносимые индивидуумом, являются далеко не просто неизбежным злом — они часть того, что делает возможным всю эту операцию в целом.

После проверки эти субъективные предпочтения перестают быть просто субъективными. Поскольку использованные для их проверки критерии являются *не* произвольными, а неявно признанными в качестве правильных всеми заинтересованными сторонами. Подобными критериями выступают следующие показатели. 1. *Логическая непротиворечивость*. Не противоречит ли система верований сама себе? 2. *Связность*. Связность — это не просто логическая непротиворечивость, то есть простое отсутствие противоречия. Связность — это положительная гармония, точное соединение верований в некоторое органическое целое. 3. *Соответствие фактам*. Объясняет ли данная система верований все факты? Насколько хорошо она их объясняет? 4. *Интеллектуальная плодотворность*. Способствует ли данная система верований новым открытиям и прозрениям, предлагает ли она новые объясняющие схемы, привлекает ли наше внимание к неотмеченным сторонам опыта?

Аргументы за или против религиозных верований будут по необходимости апеллировать к подобным критериям. Поскольку такие

критерии часто должны применяться к системе верований как целому, представляется, что оправдание определенной совокупности религиозных верований может состоять скорее не из одного-единственного аргумента, а из того, что Бэйзил Митчелл назвал «суммарным доводом».

В качестве иллюстрации суммарного довода он использует гипотетический случай с двумя исследователями значительного понижения уровня почвы¹. Один считает, что пещера является результатом некоего осмысленного действия, а другой — нет. Несколько позже они обнаруживают примеры других подобных пещер. Первый человек считает, что в отношении между разными пещерами он обнаруживает определенную схему; а для второго исследователя это просто обычные, ничем не связанные пещеры. Позже в одной из пещер они находят некие рукописи, неясные и непонятные. Первый исследователь восклицает, что у него теперь есть документ, каким-то образом демонстрирующий план и функцию пещер. Для второго исследователя документ остается загадочным, ему неясно и то, что он имеет какое-то отношение к изучаемым им пещерам.

Митчелл излагает эту историю как притчу о споре между верующим и неверующим. Большая пещера соответствует опыту конечности и случайности, который порождает космологическое доказательство. Меньшие пещеры соответствуют рассуждениям, которые питают, например, телеологическое и нравственное доказательство, а также свидетельствам со стороны религиозного опыта. Документ, найденный в пещере, соответствует особым откровениям, через которые Бог, видимо, более точно высказал смысл вещей. Доводы, которые собирается привести верующий, не основаны ни на одном из этих моментов, взятых по отдельности. Каждая часть доказательств требует определенной интерпретации, и сила общего довода зависит от того, насколько удачно он может интерпретировать каждую часть, как и от его способности продемонстрировать наличие осмысленного, гармоничного соотношения частей.

Следовательно, теист считает странным само существование случайной вселенной и удивляется тому, что она все-таки существует. Еще более странным он считает то, что во вселенной обнаруживаются многие примеры благотворного порядка и что в ней присутствует как нравственный, так и физический порядок. Когда к этим аргументам он добавляет всевозможные случаи религиозного опыта, в результате которого люди заявляют, будто ощущают присутствие Бога, теизм

¹ См.: *Mitchell B. The Justification of Religious Belief.* P. 39–45.

становится по меньшей мере правдоподобной гипотезой, разумной интерпретацией опыта. Столкнувшись с хорошо подтвержденными случаями особого откровения, которое сопровождалось чудесами и которое бросает свет на его собственную жизнь, наделяя его глубоким пониманием его собственных фундаментальных слабостей и подлинных нужд, такой человек может вполне разумно стать сторонником живой религии.

Атеист, конечно, тоже может выдвинуть суммарный довод. Но и его довод будет по своей природе интерпретативным. В обоих случаях у индивидуума нет никаких оснований приписывать вопросу религиозной веры некий неизбежный иррационализм. Поскольку доводы могут быть критически проверены, а по ним могут выноситься разумные суждения. Возможно, достижение общего согласия в религии даже менее вероятно, чем в таких областях, как литературная критика, причины чего мы вскоре обсудим. Однако суждение, отражающее личную *веру* выносящего данное суждение человека, все равно может быть разумным суждением, если только этот индивидуум готов подвергать свои убеждения проверке.

МОЖЕТ ЛИ ВЕРА БЫТЬ ДОСТОВЕРНОЙ?

Примем, что для определенной совокупности религиозных верований можно выстроить суммарный довод, опирающийся в определенных пунктах на интерпретативные суждения. Такой довод давал бы рациональное основание для веры, если мы готовы допустить существование рациональности неалгоритмического типа. На это скептик мог бы все равно возразить, что подобный довод никогда не оправдал бы подлинную религиозную веру. Один из признаков подлинной религиозной приверженности состоит в том, что она носит безусловный, решающий характер. Подобная приверженность является полной и абсолютной. Однако доказательства, поддерживающие религиозную веру, не могут быть исчерпывающими, что как раз и требовалось бы для оправдания абсолютной достоверности. Для скептика это означает, что разумная приверженность религиозной вере всегда должна быть по своей природе пробной. В подтверждение этого он мог бы процитировать наше собственное, сделанное в предыдущем разделе заявление, что открытость критической проверке и пересмотру в свете новых доказательств существенна для возможной разумности религиозной приверженности.

Здесь позиция скептика предполагает то, что некоторые называли *этикой верования*. Хотя ранее мы не использовали этот термин, выражаемая им идея уже знакома нам по обсуждению Клиффорда. В данном случае этический принцип заключается в том, что твердость верования всегда должна быть пропорциональна качеству имеющихся доказательств данного верования. (Будем называть это *принципом пропорциональности*.) Даже если мы допускаем разумность верования, основываемого на подтверждении, не являющемся алгоритмическим, степень веры должна, по мысли скептика, отражать степень подтвержденности верования.

Чтобы ответить на этот упрек скептика, мы должны более тщательно проанализировать природу религиозной веры и верования в целом. Г. Г. Прайс в своем классическом исследовании «Верование» различает два главных типа теорий верования¹. Согласно одной позиции, которую мы будем называть «позицией ментального согласия», верование — это ментальный акт, событие, в момент которого сознание рассматривает определенное высказывание и соглашается с ним. По второй теории, которую мы будем называть «поведенческо-диспозициональной теорией», верование — это склонность, установка или диспозиция действовать и вести себя определенным образом в определенных условиях. Следовательно, если человек верит, что он проживает в штате Миннесота, это не значит, что он постоянно сознательно рассматривает подобное высказывание. Скорее верование состоит в гипотетических или диспозициональных фактах, относящихся к его поведению, например: если его спросят, в каком штате он живет, он ответит: в Миннесоте; если он заказывает билет в обе стороны, местом отправления и местом прибытия будет Миннесота и т. д.

Прайс приходит к выводу, что ни одна из этих позиций сама по себе недостаточна. «Позиция ментального согласия» не учитывает то, как верования выражают себя в действии, и не может объяснить тот факт, что человек может продолжать верить во что-то, что в настоящий момент он, однако, сознательно не обдумывает. «Поведенческо-диспозициональный взгляд» отрицает реальность ментальных актов согласия и с трудом избегает круга в определении того, из каких актов и диспозиций состоит верование. В конечном счете необходимо будет сказать, что человек А, который верит в высказывание *p*, выполнит те акты, что выполнит человек, который верит в *p*. Прайс заключает, что

¹ Price H. H. Belief. N. Y.: Humanities Press, 1969. Прайс называет две эти теории «процессуальным анализом» и «диспозициональным анализом».

лучше всего работает комбинированная теория — то есть та, что признаёт «диспозиционный» характер верования, однако считает верования не только склонностями к выполнению определенных видимых действий, но и реализацией тех ментальных действий, которые Прайс называет «одобрениями».

Вывод Прайса оказывается хорошим отправным пунктом для понимания религиозной веры. Истинная религиозная вера не может быть сведена *просто* к определенному поведению. Верить в то, что Бог достоин поклонения, не значит просто выполнять акты такого поклонения. Скорее верующий поклоняется Богу, *поскольку* он верит в то, что Бог достоин поклонения. Он в своем сознании соглашается с высказываниями вида «Бог реален», «Бог свят», «Бог хочет, чтобы я любил Его и покорялся Ему». С другой стороны, подлинная религиозная вера не заключается просто и в ментальных актах одобрения. Например, в христианской религии истинная вера должна изменить саму жизнь верующего. *Вера без дел мертва*, — говорит апостол Иаков, и просто соглашаться с существованием Бога — значит делать не больше, чем бесы, которые интеллектуально тоже признают его (ср.: Иак 2. 14–26).

Это не значит, что верующий не соглашается с определенными высказываниями. Скорее дело в том, что в силу самой природы этих высказываний человек, который просто интеллектуально соглашается с ними, показывает, что в некоем значимом смысле он в них на самом деле не верит. Религиозные верования даже в большей степени, чем верования вообще, имеют по своей сущности роль *предписания*. Можно сказать, что само их существо заключается в том, что они превосходят простое интеллектуальное согласие. Если они подлинны, они выражаются в действии.

Эта характеристика религиозных верований крайне важна для проблемы, заданной принципом пропорциональности, отстаиваемым некоторыми людьми в качестве части этики верования. Если бы религиозные верования заключались только в ментальных актах согласия, тогда имело бы смысл сказать, что подобные верования должны быть пропорциональны доказательствам и подтверждениям и потому не должны обладать «безусловным» характером, пока подтверждающие их доказательства не будут абсолютно исчерпывающими. Если же религиозные верования заключаются главным образом в расположенности выполнять определенные действия и если религиозные высказывания, с которыми человек в своем сознании соглашается, ограни-

чивают всю его жизнь определенными предписаниями, тогда принцип пропорциональности может оказаться неверным. Причина в том, что многие действия не предполагают степеней, они имеют абсолютный характер — в том смысле что человек либо выполняет это действие, либо не выполняет. И требовать от всех подобных действий, чтобы их разумность была доказана абсолютно исчерпывающими доказательствами, — значит предъявлять завышенные претензии.

Более того, многие действия, если уж они вообще выполняются, следует выполнять с энтузиазмом и с полной отдачей. Предположим, человек страдает от депрессии и собирается пройти некий курс поведенческой терапии. Если он действительно соглашается с данной терапевтической программой, с его стороны было бы разумно участвовать в ней с полной отдачей, даже если у него нет доказательства, что она ему поможет. Он знает, что уклончивое, половинчатое участие не даст терапевтической программе проявить весь свой потенциал. В этом смысле полное согласие и абсолютная приверженность, ни в коей мере не исключая честную проверку рискованной приверженности, является как раз условием подобной проверки.

Еще более прозрачной иллюстрацией может быть выбор мужа. Женщина, рассматривающая предложения разных мужчин, не располагает алгоритмом определения «правильного» выбора. Но *если* она решает выйти замуж, с ее стороны было бы крайне глупо не позволять себе полностью отдаться замужеству на том основании, что имеющиеся у нее доказательства, что данный брак будет успешным, не являются исчерпывающими.

Случай религиозной веры представляется сходным. Например, в христианстве Иисус Христос обращается к потенциальным последователям с определенными заявлениями и требованиями. Заявляя, что Он Сын Божий, Он требует, чтобы ради него люди пожертвовали любым конечным благом. Он требовал, чтобы богатый юноша отказался от всего своего добра и последовал за Ним (ср.: Лк 18. 18–23). Этому молодому богачу надо было решить, действительно ли он верит, что у Христа есть власть требовать от него это, и если есть, желает ли он подчиниться. Представим другого богатого юношу, который желал бы подчиниться в том случае, если бы его убедили, что Иисус на самом деле является Мессией. Предположим, что он изучил аргументы за и против и решил, что у него есть веские основания верить. Если он затем поверил в Иисуса, ему следовало в этот момент полностью положить на Его слова. С его стороны было бы неразумно решить отдать

лишь часть своих богатств на том основании, что у него не было абсолютного доказательства того, что Иисус на самом деле является Мессией. Подобная частичная покорность остается строптивостью.

Более того, поскольку большинство религий дают прогноз глубочайших переживаний верующего, полная приверженность может сделать возможной особую проверку некоторых заявлений данной религии — подобно тому как полное согласие с терапевтической программой является существенным условием проверки действенности этой программы. Если бы тот богатый юноша решил следовать за Иисусом, результат был бы значимым. Приобрел бы он благодаря таким действиям чувство внутреннего умиротворения, понимание смысла мира, ощущение того, что ему простили его бывшие проступки? Вероятно, половинчатая, шаткая вера не смогла бы обеспечить значимую проверку христианства, заявляющего, что оно может дать людям все эти вещи.

В общем, религиозная вера по самой своей природе является частью образа жизни. Посвящение себя подобному образу жизни представляется делом, которое должно быть сделано по принципу «все или ничего», то есть безусловно, если вообще за него браться, даже если *доказательства* надежности этого дела могут быть разными.

Этот факт согласуется с некоторыми другими, широко признанными качествами религиозной веры. Одно из них заключается в том, что религиозная вера не является только или даже преимущественно следствием рационального расчета. Например, христиане настаивают, что подлинная вера является ответом на действие Бога по отношению к данному индивидууму, а не тем, что человек может просто развить самостоятельно, по своему плану. Это имеет смысл, если рассматривать веру в качестве целостного способа жизни, а не просто актов ментального согласия. Страсть, питающая такие экзистенциальные убеждения и придающая им безусловный характер, не является простым интеллектуальным верованием или же результатом изучения некоторых доказательств. И наоборот, человек, отвергающий религиозную веру, поступает так на основании, которое не является просто рациональным. Если религиозная вера предъявляет претензии на всю нашу жизнь, неудивительно, что многие должны ощущать обременительность этих претензий, причем такое ощущение влияет на то, как они относятся к доказательствам и свидетельствам. Это помогает объяснить отсутствие согласия относительно религиозных вопросов среди обычных людей и среди критических философов. Однако, если

вера или ее отсутствие не просто продукт рациональной рефлексии, это еще не означает, что человек не может обдумывать вопрос разумности той или иной религиозной приверженности или что такая рефлексия является незначимой.

Наш аргумент, гласящий, что можно вполне разумно придерживаться верования, для которого есть весомые, но не абсолютно убедительные доказательства, конечно, не предполагает, что необходимо сохранять абсолютно все религиозные верования. Большинство верующих принимают некоторые из верований на пробу, признавая, что их значение для веры не настолько велико, как остальных верований. За веру христианина в то, что он был искуплен жизнью Иисуса Христа, Его смертью и воскресением, лучше держаться крепче, чем за любую частную теорию, пытающуюся показать, как именно было осуществлено это искупление.

ВЕРА И СОМНЕНИЕ: МОЖЕТ ЛИ РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА ПРОВЕРЯТЬСЯ?

Если допускать, что вера, основанная на неполных доказательствах, по своему характеру может все-таки быть «полной» или окончательной, тогда, видимо, возникает противоположная проблема. Ранее мы утверждали, что разумная вера должна быть открыта для первичной проверки. Но может ли человек, полностью отдающий себя определенной вере, по-настоящему и честно оценивать ее?

Можно, видимо, сказать, что для проверки собственной веры необходимо быть способным сомневаться в ней; а сомнение представляется несовместимым с твердой верой. Однако существуют разные виды сомнения. Будем различать *логическое сомнение* и *экзистенциальное сомнение*. Логическое сомнение — это стремление при помощи честного анализа новых данных и сравнения собственных доводов с другими суммарными доводами изучить воображаемую возможность ошибочности собственных убеждений. Экзистенциальное сомнение — это особое беспокойство, вызванное тем, что собственная позиция человека представляется в значительной мере ущербной или даже ложной.

Для религиозной жизни определенный объем экзистенциального сомнения представляется допустимым и даже нормальным. Великие святые в большинстве случаев это не какие-то самоуверенные люди, свободные от сомнения, а, напротив, те, кто способен справиться с

собственными сомнениями и решительно действовать вопреки им¹. Человек, желающий пожертвовать жизнью ради своей веры, уже обладает верой, которая ничем не уступает настоящей твердой вере, даже если временами он борется с экзистенциальным сомнением. Мы должны вспомнить, что религиозные верования исходно являются установками к действию. Чтобы проверить, действительно ли данный человек является верующим, бессмысленно оценивать, действительно ли он всегда и безо всяких сомнений соглашается в своем сознании с религиозными суждениями. Истинная проверка оценивает, действительно ли данный человек желает *поступать* по своей вере.

Поэтому ясно, что определенный объем экзистенциального сомнения может сосуществовать со строгой религиозной верой. Но если экзистенциальное сомнение становится слишком сильным или слишком часто возникающим, вера может увянуть или даже вовсе исчезнуть. Однако, какое бы напряжение ни возникало между верой и экзистенциальным сомнением, нет никакого необходимого напряжения между верой и логическим сомнением. Верованию, предполагающему, что вещи существуют таким-то образом, внутренне присуще понимание того, как они могли бы существовать иначе. Если человек по-настоящему убежден, что его верование истинно, он не будет уклоняться от изучения конкурирующих взглядов. В той мере, в какой он уверен и твердо стоит на своем, он будет приветствовать испытания. Вера, избегающая критических вопросов, — это вера, которой не хватает уверенности, которая *не* уверена по-настоящему в том, что ей дана истина. Сколь бы парадоксально это ни прозвучало, уверенность в собственных убеждениях может подтолкнуть к их серьезной проверке. Признание логической возможности заблуждения не является основанием для веры в то, что ты на самом деле ошибаешься. Подобным образом, воображаемая возможность принятия конкурирующей позиции, задаваемая сравнением собственной позиции с чужой, не означает, что ты действительно экзистенциально сомневаешься в собственных верованиях.

Это не означает, что верующие будут или должны постоянно искать возражения на собственную веру. Вера, в конце концов, должна про-

¹Хорошим примером может быть мать Тереза, если сослаться на некоторые из ее (недавно опубликованных) личных писем, в которых постоянно проявляются сомнение и внутренние распри, сопровождавшие всю ее жизнь и служение (см.: Mother Teresa: Come Be My Light — The Private Writings of the «Saint of Calcutta» / Ed. B. Kolodiejchuk. N. Y.: Doubleday, 2007).

живаться. Если мы все свое время тратим на критическое обдумывание нашей веры, у нас может не хватить времени на то, чтобы жить по вере. Религиозная вера частично проверяется самим ходом жизни, основанной на этой вере. Тем не менее верующие, если у них есть соответствующие интеллектуальные способности и возможности, вполне могут тратить некоторое время на обдумывание своей веры и ее разумности.

Окончательный вывод: большая часть предшествующего обсуждения исходила из неявной посылки, гласящей, что разумная вера должна основываться на доказательствах. Если реформатские эпистемологи правы и вера является действительно базовой, дело может обстоять несколько иначе. Однако даже действительно базовые верования могут подрываться «несовместимыми верованиями», и поэтому даже реформатский эпистемолог может признать важность критической проверки и оценки доказательств.

ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?

В предыдущем обсуждении термин «вера» понимался в разных смыслах. Мы использовали его для обозначения предпосылок, убеждений и установок, которые верующий *подвергает* оценке при рассмотрении аргументов за и против религиозной веры. Также мы использовали его для обозначения приверженности, которая в определенных случаях является *результатом* подобной рефлексии. С другой стороны, мы использовали термин «вера» для обозначения субъективных предпочтений людей вообще и для обозначения определенной приверженности, которая присуща христианину. Что же такое вера?

Вера есть все это вместе, хотя это не означает, что нет существенных различий между разными видами веры. В некотором смысле у каждого человека есть «вера», у каждого есть глубоко укоренившиеся допущения, убеждения и установки, которые окрашивают и выбор человеком доказательств, и способ их интерпретации. Это та вера, которую подвергают проверке. Поскольку же верования отражаются в действиях, а люди должны делать выбор, каждый также обладает верой в смысле приверженности, которая может быть оформлена рациональной рефлексией, а может оставаться вне ее досягаемости.

На протяжении жизни какого-то конкретного человека в том, что можно назвать верующим измерением жизни, выделяются два отдельных момента. Вера, которую мы *подвергаем* рефлексии, включает в себя предшествующие убеждения, а приверженность, ставшая *результатом*

татом такой рефлексии, оказывается верой, которую мы подвергнем будущей рефлексии. Веру можно вполне обоснованно представлять и как такое предшествующее убеждение, и как приверженность. Но это движение — от предшествующего убеждения через рациональную рефлексию к приверженности — нельзя понимать как просто последовательность отдельных событий, поскольку обладание убеждениями, обдумывание их и приверженность проникают друг в друга, сплетаясь весьма сложным образом в единое целое.

Эта общая структура веры — как личной приверженности, которая и оформляет рефлексию, и оформляется ею, — разделяется и верующим, и неверующим. Оба обладают верой в обоих указанных смыслах. Однако это не означает, что религиозная вера не имеет никаких отличительных черт. Само ее содержание составляет огромное отличие. Особые виды установок, убеждений и приверженностей, пропитывающих жизнь подлинного христианина, радикально отличаются от установок, убеждений и приверженностей, которыми пропитана жизнь стойкого, здравомыслящего неверующего.

Кроме того, это содержание может соответствовать не менее важным различиям в самом отношении человека к этому содержанию. Как мы уже упоминали ранее, религиозные верования по своему существу обладают ролью предписания; в них нельзя по-настоящему верить, если вера остается умственной и никак не изменяет жизнь верующего. Более того, как мы уже отмечали, особый характер религиозной веры требует от данного индивидуума полной самоотдачи. Верующий не может рассматривать свою веру просто в качестве гипотезы, которую он поддерживает лишь в какой-то степени. Эта приверженность, если она задает истинную веру, должна быть окончательной и полной. Верующий утверждает, что эта приверженность не является просто «еще одним вариантом»; это убеждение, которого он твердо держится, убеждение, которое одновременно проистекает из усвоенной им экзистенциальной приверженности и поддерживает ее.

Верно, что в определенном смысле «у каждого своя вера». Однако существует особый вид веры, который именно религиозен. Но даже этот вид предполагает множество вариантов. Различные религии порождают разные типы религиозной веры. Поэтому существует особый христианский вид веры, хотя задача подробного описания этой веры выходит за пределы общего проекта философии религии. Существование этого множества видов веры снова поднимает, однако, вопрос приверженности: как именно сделать выбор?

МОЖЕТ ЛИ ОПРЕДЕЛЕННАЯ РЕЛИГИЯ БЫТЬ ИСТИННОЙ?

Плюрализм, с которым сталкивается верующий в наши дни, на-более драматично проявляет себя в существовании конкурирующих религий. Даже если мы отбросим всевозможные виды секулярного гуманизма, у нас все еще остаются христианство, иудаизм, ислам, индуизм, буддизм — развитые религии с миллионами сторонников. Разумно ли связывать себя с какой-то одной из этих религий? Может ли одна религия обладать окончательной истиной?

Все большее число людей ощущают, что ответ на этот вопрос отрицателен, причем по крайней мере по двум причинам. Во-первых, существует беспокойство относительно терпимости и самонадеянности. Не слишком ли самонадеянно заявлять, будто наша собственная религия обладает окончательной истиной? Не является ли такое заявление проявлением нетерпимости? Миссионерская деятельность и прозелитизм должны уступить место диалогу и взаимоуважению, как полагают многие религиозные мыслители. Во-вторых, мысль, будто одна из религий обладает окончательной истиной, кажется провинциальной. Ведь Бог наверняка не ограничил Свое откровение определенной географической областью или этнической группой.

Те, кто считают истинность всех религий по меньшей мере возможной и кого можно назвать «религиозными плюралистами», обычно используют одну из двух разных стратегий. Мы рассмотрим каждую из них. Первый подход гласит, что мы должны перестать думать о религиозных истинах в пропозициональных терминах и признать, что, говоря религиозно, только жизни самих людей являются истинными или ложными¹. Один из сторонников этого взгляда рассказывает, как он встретился с каким-то мусульманином в Гималаях². Этот человек продавал фрукты при помощи крайне примитивных весов. Не было способа проверить их точность, однако честность продавца подтверждалась стихом из Корана: «Аллах смотрит за всем на свете!»³

¹ См., например: *Smith W. C. A Human View of Truth // Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims / Ed. J. Hick. Philadelphia: Westminster Press, 1974. P. 20–44.*

² См.: *Smith W. C. Questions of Religious Truth. P. 89–90, цитируется в статье: Hick J. The Outcome: Dialogue into Truth // Truth and Dialogue in World Religions. P. 146.*

³ В данной форме указанный стих в Коране не встречается. Там часто говорится о всеведении Аллаха, Который видит все и знает, что делают люди. См., например, сура 2, аяты 96, 110, 233, 237; сура 49, аяты 18 и др. — *Примеч. ред.*

Идея, насколько можно понять, состоит в том, что этот стих из Корана «стал истинным» в личной жизни данного человека¹.

Если эта позиция верна, тогда мы не должны спрашивать, какая религия истинна. Все они могут быть истинными в том смысле, что все они способствуют «истинным жизням». Согласно этой позиции, заблуждением является рассмотрение религий в качестве конкурирующих теорий.

Эта первая версия религиозного плюрализма содержит глубокие идеи, однако они несколько спутанны. Можно с полным правом подчеркивать, что религиозная истина должна быть принята лично. В определенном смысле слова «истинный» вполне можно говорить, что чья-то жизнь является «истинной»². Более того, нет необходимой связи между объективной истиной определенного суждения и «истинной» жизни того человека, который принимает его. Можно представить ситуацию, когда человек верит в объективно правильные религиозные истины, однако на личном уровне все равно живет «ложно», поскольку сам он не принял эту истину. Кроме того, человек, который верит в объективно ложные суждения, все же может обладать некоторой «истинной» в своей жизни, поскольку он может оказаться лучше, чем его верования, особенно если эти его верования больше определены «интеллектуальным согласием», а не личным подвижничеством. Все это, однако, не значит, что религии не выдвигают конкурирующих утверждений об истине. Вполне возможно, что какая-то одна религия является объективно истинной — в том смысле, что большая часть ее пропозициональных утверждений является истинной, тогда как утверждения ее конкурентов ложны. Также нельзя сказать, что объективная истина неважна. Если неверно то, что «Аллах смотрит за всем на свете», тогда в определенном и вполне значимом смысле продавец

¹ Подобным образом Смит говорит о христианстве, что «оно не является истинным абсолютно, безлично, статично, скорее, оно может *стать* истинным, если мы с вами примем его и усвоим, и только в этой мере оно может стать истинным» (*Smith W. Questions of Religious Truth. P. 68, цитируется в статье: Hick J. Truth and Dialogue in World Religions. P. 145*).

² Христианам особенно не следует забывать о такой возможности, поскольку, как указывается в Библии, Иисус Христос называет Самого Себя, а не только Свое учение «истинной» (ср.: Ин 14. 6). Идея истины как жизни была развита датским философом XIX в. Сёренем Кьеркегором; см. его работу «Упражнения в христианстве»: *Kierkegaard S. Practice in Christianity / Ed. and transl. H. H. Hong, and E. H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991, особенно P. 201–209*.

фруктов с Гималаев обманут. Случись ему открыть объективную истину этого суждения, это может повлиять на «истину» его жизни.

Подобным образом, бессмысленно говорить, что христианство не имеет объективного истинностного статуса. Если человек верит, что Иисус есть Сын Божий, ему чрезвычайно *важно* усвоить, как выражается Смит, эту истину. Однако если Иисус *не* является на самом деле Сыном Божиим, тогда усвоение такой истины является ошибкой. Трудно понять, как такое суждение могло бы стать истинным для некоего индивидуума только благодаря принятию и усвоению им этой истины. Верующий в Иисуса не верит, что он обладает силой сделать Иисуса Сыном Божиим или же отменить этот статус Иисуса просто своей верой. Скорее, он верит, что, поскольку Иисус на самом деле Сын Божий, он должен верить в Него и действовать по этой вере.

Вторая стратегия устранения конфликта между религиями идет от Джона Хика. Его подход отличается от первого, поскольку он допускает, что религии выдвигают объективные суждения об истине и что эти заявления, по крайней мере внешне, кажутся конфликтующими. Однако Хик предполагает, что различия могут и впрямь оказаться чисто внешними. Его основная мысль состоит в том, что Бог «в Себе» является бесконечной реальностью и «как таковой превосходит возможности человеческого разума»¹. Возможно, как говорится в популярной индуистской притче, внешне конфликтующие взгляды на Бога, развитые различными религиями, подобны внешне конфликтующим описаниям слона, созданным группой слепцов. Все религии предлагают «образы Божественного, и каждый из них выражает определенный аспект или группу аспектов, но ни один из них сам по себе не может полностью и точно соответствовать бесконечной природе абсолютной реальности»². Внешние различия обусловлены расходящимися интерпретациями, налагаемыми людьми на их опыт Божественного, а сами эти интерпретации обусловлены культурными и историческими обстоятельствами, определившими этот опыт³. На этом основании Хик призывает к новому диалогу между мировыми религиями, который должен устранить эти мнимые разногласия.

Подход Хика весьма привлекателен. Представляется вполне вероятным, что в религиозном опыте различных культур всегда можно найти некоторые верные мысли о Боге, и Хик прав в том, что призы-

¹ Hick J. *God and the Universe of Faiths*. N. Y.: St. Martin's Press, 1973. P. 139.

² Ibid. P. 140.

³ См.: Ibid. P. 146.

вадет к диалогу между мировыми религиями, поскольку такой диалог, если проводить его должным образом и с уважением, видимо, даст положительные результаты. Человек, принадлежащий к определенной вере, не должен смотреть на другие веры как на абсолютную ложь. В самом деле, существует много пунктов сходства между великими теистическими религиями.

Однако сомнительно, чтобы разногласия между мировыми религиями можно было устранить с той легкостью, на которую надеется Хик. Во-первых, предложение Хика подразумевает, что мы должны в конечном счете занять по отношению к Богу скептическую позицию. На самом деле мы не знаем, что такое Бог, поскольку Бог, как таковой, «превосходит возможности человеческого разума». Тогда в каком смысле человеческие образы являются верными образами *Бога*? Является ли какой-либо образ более верным, чем другие? Если можно с равной правотой думать о Боге, с одной стороны, как о личности, которая способна отвечать на молитвы и осуществлять чудеса, а с другой стороны, как о некоей безличной реальности, у которой нет ни воли, ни самосознания, тогда какой именно взгляд на Бога является правильным? Сам термин «Бог» становится здесь настолько туманным, что может потерять всякий смысл.

Во-вторых, предложение Хика на деле оказывается не совсем тем, чем оно кажется. На первый взгляд он, похоже, говорит, что все религии могут быть истинными. Но как тогда быть с «взаимоисключающими» заявлениями, которые выдвигаются различными религиями? Например, мусульмане утверждают, что Мухаммед является высшим пророком Бога, обладающим окончательным авторитетом, а Корану следует отдать предпочтение перед всеми остальными откровениями. Трудно понять, как это заявление мусульман можно примирить с христианскими позициями. Ортодоксальное христианство, с другой стороны, говорит, что только Иисус есть Сын Божий и что спасение приходит только через Него. Как такое заявление примирить с ортодоксальными индуистскими или буддистскими позициями, которые могли бы допустить, что Иисус является *еще одним* пророком Бога или *еще одним* путем для спасения, но никогда не могли бы согласиться с христианскими положениями? Очевидно, существует определенное число тезисов, выдвигаемых различными мировыми религиями, которые несовместимы с тезисами других религий. В оставшейся части этой главы мы в качестве иллюстрации этой общей проблемы рассмотрим христианские представления об Иисусе Христе.

Ответ Хика на проблему примирения христианских взглядов на Иисуса Христа с тем, что говорят иные религии, весьма показателен. Он утверждает, что христиане должны просто отвергнуть традиционную веру в учение о воплощении. Тогда оказывается, что не все религии в том виде, в каком они существуют, совместимы друг с другом. Скорее, Хик предлагает христианам изменить свою веру так, чтобы сделать ее совместимой с другими верами.

Если человек является христианином, тогда его желание изменить подобным образом собственную веру будет зависеть от того, какие у него есть основания для этой веры. Каково его основание для веры в то, что только Иисус является Богом? Традиционно христиане придерживались этого убеждения, подтверждаемого Библией, которую они принимали за особое авторитетное откровение Самого Бога.

Предложение Хика возвращает нас обратно к основному вопросу о способах познания религиозной истины. Если особое авторитетное откровение невозможно или если оно на самом деле никогда не давалось, тогда позиция, напоминающая позицию Хика, может оказаться вполне правдоподобной. Она является естественным развитием либерального взгляда на откровение (мы упоминали его в главе V)¹. Если, однако, мы решим, что естественное знание о Боге, которым располагает человечество, недостаточно и искажено грехом и что потребуются особое откровение от Бога, пожелай мы и вправду познать Его, тогда предложение Хика покажется нам сомнительным. Хик, подобно Пелагию, считает, что человеческий род уже наделен базовой способностью, позволяющей познать Бога и примириться с Ним². Если же мы

¹ Здесь мы утверждаем, что позиция Хика логически предполагает некий вариант либерального взгляда на откровение, а не то, что сам Хик поддерживает подобный взгляд. В своей книге «Философия религии» Хик защищает определенную версию непропозиционального взгляда на откровение. Независимо от того, менял ли он с тех пор свои взгляды или нет, главный момент заключается в том, что позиция Хика по отношению к мировым религиям, видимо, исключает возможность наличия у определенной религии откровения, которое своим особым авторитетом превосходило бы иные откровения. Тогда единственным путем познания Бога оказывается общий религиозный опыт человечества, а различие между общим и частным откровением стирается. А это, похоже, как раз и является главным пунктом либерального взгляда на откровение.

² Пелагианство — это взгляд, согласно которому люди обладают способностью изменить себя и приобрести веру, которой достаточно для спасения, независимо от какой-либо особой помощи со стороны Бога. Традиционно пелагианство считается ересью.

решим, что эта предпосылка сомнительна, тогда и само предложение Хика не сможет нас убедить.

Важно признать, что человека, решившего верить в Библию как в особое авторитетное откровение, никто не принуждает отвергнуть разум. Вопрос, может ли некое откровение быть авторитетным и, если да, было ли людям дано такое откровение, может обсуждаться рационально. Можно представить ситуацию, когда разум признает, что его способность познать Бога, оставаясь в пределах своей природы, чрезвычайно ограничена, потому он может понять пользу и ценность особого откровения. Более того, разум может и должен оценивать кандидатов, претендующих на роль такого откровения.

Если кто-то исповедует религию, которая исключает все остальные, следует ли из этого, что такой человек нетерпим или самонадеян? Мы так не считаем. Истинная терпимость и уважение требуют признания действительных различий. Подлинный диалог также начинается с открытого допущения различий и желания уважать подлинные разногласия.

Существуют ли ситуации, в которых верующий (или неверующий) должен изменить свои верования или обратиться к какому-то иному мировоззрению? Если процесс рациональной проверки собственной веры, описанный ранее в этой главе, не должен оставаться простым развлечением, тогда это, конечно, вполне реальная возможность.

Верующий, убежденный в том, что его вера истинна, вовсе не обязательно окажется самонадеянным. Он может, не отказываясь от своих убеждений, допускать собственную склонность к ошибкам и оценивать точку зрения других людей. Если он христианин и придерживается своей веры на основе особого откровения, он не может быть самонадеянным. Ведь он признаёт, что его знания о Боге не являются продуктом его собственного ума, но на самом деле их возможность была задана тем, что он признал свою собственную слабость. И если он ощущает потребность разделить свою веру с другими, это не знак самодовольной гордости или стремления к власти, а скорее результат скромного желания того, чтобы и другие познали истину.

ЛИТЕРАТУРА¹

Общие введения

Peterson, Michael, Hasker W., Reichenbach B. and Basinger D. Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. New York and Oxford: Oxford University Press, 2008.

Rowe W. L. Philosophy of Religion: an Introduction. Belmont, Calif.: Thompson / Wadsworth, 2007.

Антологии

Peterson, Michael, Hasker W., Reichenbach B. and Basinger D. Philosophy of Religion: Selected Readings. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rowe W. L. and Wainwright W. J. Philosophy of Religion: Selected Readings. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1998.

О понятии Бога

Morris T. V. Our Idea of God: an Introduction to Philosophical Theology. Vancouver, B.C.: Regant College Publishing, 1998.

Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford: Oxford University Press, 1993.

О теистических доказательствах и религиозном опыте

Alston W. R. Perceiving God: The Epistemology of the Religious Experience. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

Mavrodes G. Belief in God. 1970 (Reprint: Lanham, Md.: University Press of America, 1981).

Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Clarendon, 2004.

Чудеса и особое откровение

Brown C. Miracles and the Critical Mind. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

¹ Выше в сносках содержится много указаний на дополнительную литературу. Здесь же приводятся те книги, которые авторы считают особенно полезными для изучения предмета. В большинстве этих книг содержится обширная библиография. — *Примеч. ред.*

Lewis C. S. Miracles: A Preliminary Study. N. Y.: Macmillan, 1947.

Swinburne R. The Concept of Miracle. London: Macmillan, 1970.

Проблема зла

Adams M. M. Evils and the Goodness of God. Ithaca; N. Y.; London: Cornell University Press, 1999.

The Problem of Evil / Ed. R. M. Adams and M. M. Adams. N. Y.: Oxford University Press, 1990.

Plantinga A. God, Freedom, and Evil. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Вера, разум и приверженность

Mitchell B. The Justification of Religious Belief. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Faith and Rationality: Reason and Belief in God / Ed. A. Plantinga and N. Wolterstorff. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.

Plantinga A. Warranted Christian Belief. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 2000.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий 7, 44
Авраам, ветхозаветный патриарх 116, 119
Адамс Мэрилин Маккорд 175–178, 152–153
Адамс Роберт 175–176
Айер А. Дж. 50
Аквинат — см.: Фома Аквинский
Альтицер Томас Дж. Дж. 139
Ансельм Кентерберийский 61–63
Аристотель 66
- Барт Карл 21, 65
Бойд Грегори А. 48
Бозций 42–43, 46
Брюс Ф. Ф. 179
Бультман Рудольф 139, 141
- Ван Тил Корнелиус 21
Викстра Стивен 172
- Гаунило 62–63
Гитлер Адольф 90
Гулд Стивен Джей 144–145, 147
- Данте Алигьери 181
Дарвин Чарльз 81
Декарт Рене 27, 29, 61, 196
Деннетт Дэниэл 152, 154
Джеймс Уильям 140, 201–202
Докинз Ричард 144–146, 152, 154
Дунс Скот 66
- Дьюи Джон 193
Дюркгейм Эмиль 148–149
- Иаков, апостол 209
Иисус Христос 54, 120, 122–123, 137, 156–157, 175, 178, 210–212, 217–220
Иов, ветхозаветный праведник 184
Исаия, пророк 101
- Кальвин Жан 44, 122, 196, 198–200
Камю Альбер 75
Кант Иммануил 62, 88, 121
Квинн П. Л. 58
Кларк Гордон 21
Кларк Сэмуэль 66–67
Клиффорд У. К. 193–195, 201, 203, 208
Конт Огюст 145–146, 148
Крэйг У. Л. 67
Кун Томас 27, 202
Кьеркегор Сёрен 21, 217
- Лейбниц Готтфрид 61, 66, 67
Льюис Клайв Стейплз 88, 115, 133, 180
Лютер Мартин 22, 122
- Мавродес Джордж 109
Макинтайр Аласдер 106
Макки Дж. Л. 161–162, 165–169
Малькольм Норман 61, 63

- Мария Пресв. Дева 103
 Маркс Карл 148–150, 154–157
 Митчелл Бэйзил 203, 206
 Моисей, пророк 116, 119
 Молина Луис 46
 Мур Дж. Э. 174
 Мухаммед, пророк 219
- Нагель Томас 152
 Нильсен Кай 52
 Ницше Фридрих 149, 155–157
 Новелл-Смит Патрик 134
- Оккам Уильям 42
 Ориген 177
 Отто Рудольф 101
- Пинок Кларк 179
 Планк Макс 83
 Плантинга Элвин 12, 61, 64, 142,
 166–169, 196–198, 200
 Платон 66, 87
 Прайс Г. Г. 208–209
 Пэйли Уильям 77, 78
- Райт Н. Т. 179
 Рамануджи 101
 Робинсон Джон 139
- Сартр Жан-Поль 75, 91
 Смит У. К. 217–218
 Сократ 23
- Стамп Элеонор 180
 Стотт Джон 179
 Суинберн Ричард 66, 77, 78, 86–87,
 135, 180
- Теннант Ф. Р. 11, 77
 Тереза из Калькутты 188, 213
 Тулмин Стивен 202
 Тэйлор Ричард 66, 67, 77, 78
- Уолс Джерри 180
 Уоррен Джеймс 23
 Уэстфал Меролд 149, 155, 156
- Фома Аквинский 66, 67, 77, 79, 80,
 98
 Фрейд Зигмунд 148–152, 154, 155–
 157
- Харрис Сэм 188–189, 195
 Хартшорн Чарльз 61
 Хаскер У. 67
 Хик Джон 129, 134, 163, 218–221
 Христос – см. Иисус Христос
- Шелленберг Дж. Л. 185
- Эванс Ч. Стивен 11–12, 56
 Эдвардс Джонатан 44
- Юм Дэвид 28, 78, 81, 85–86, 126–
 133, 149

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ ПСТГУ «БИБЛЕЙСКИЕ И ПАТРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Организованный в рамках научной и издательской программы ПСТГУ проект «Библейские и патрологические исследования», руководителем и главным редактором которого является А. Р. Фокин, доцент кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ, старший научный сотрудник Института философии РАН, призван способствовать возрождению и развитию традиции библейских и патрологических исследований в России, что является важнейшей задачей современного православного научного сообщества. Проект осуществляется в тесном взаимодействии с Центром библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви.

Цели проекта:

Содействие развитию церковной науки.

Поддержка научной деятельности молодых православных ученых.

Изучение, перевод и издание на русском языке:

- святоотеческих творений,
- новых российских исследований в области библеистики и патрологии,
- современных западных исследований в области библеистики и патрологии,
- трудов современных православных богословов.

Координация деятельности библейско-патрологических центров.

Книги проекта:

Игнасио Ортис де Урбина. Сирийская патрология.

Ч. Стивен Эванс и Р. Захари Мэнис. Философия религии: размышление о вере.

Книги, готовящиеся к печати:

Свт. Фотий Константинопольский. Антилатинские сочинения. Пер. с греч., предисловие и комментарии Д. Е. Афиногенова.

Блаженный Авегустин. Трактаты о вере и символе веры. Пер. с латинского И. В. Прольчиной.

У. Райт. Краткий очерк истории сирийской литературы. Издание исправленное и дополненное.

Научное издание

**Ч. Стивен Эванс,
Р. Захари Мэнис**

**ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ:
РАЗМЫШЛЕНИЕ О ВЕРЕ**

Художник Е. В. Комарова

Верстка М. С. Ананко

Корректор О. В. Хвостова

Переведено и издано с разрешения Inter Varsity Press,
адрес: P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

Подписано в печать 02.03.2011. Формат 60 x 90/₁₆
Бумага офсетная. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23, корп. 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru



За время своего существования университет развернул подготовку по многим государственным направлениям и специальностям. В его стенах можно получить высшее богословское, гуманитарное, педагогическое образование. Свято-Тихоновский гуманитарный университет готовит специалистов в области православного богословия и истории Церкви, преподавателей Закона Божия, богословских и церковно-исторических дисциплин, миссионеров, катехизаторов, лекторов. Высокий уровень гуманитарного и педагогического образования (признанный государством) позволяет получать профессиональную квалификацию в области истории, русского языка и литературы, иностранных языков. Выпускник университета может стать учителем начальной школы, преподавателем православной гимназии или средней школы, специалистом по переводу святоотеческого наследия и произведений церковных писателей христианского Востока. Желаящие послужить Церкви через приобретение творческой профессии могут стать специалистами в области христианского искусства, иконописцами, монументалистами, реставраторами, мастерами церковного шитья, регентами, певчими, преподавателями церковно-певческих школ.

Вечернее отделение университета было сформировано на основе вечерних Богословско-катехизаторских курсов, успешно работавших в течение двух лет на общественных началах. Дневное отделение начало свою работу с сентября 1992 г., заочное (экстернат) – с октября 1993 г. На всех факультетах университета есть подготовительные отделения.

Обучение на богословском и миссионерском факультетах построено по принципу соединения традиционного богословского образования с гуманитарным. Учебный план включает все основные богословские дисциплины. В то же время преподаются всемирная и русская история, читается большой курс истории зарубежной и русской философии. Большое внимание уделяется древним и новым иностранным языкам, на изучение языков у студентов младших курсов уходит до 40 % учебного времени. Иностранный язык изучают все студенты гуманитарных факультетов. Изучение церковнославянского языка обязательно для всех студентов очного и заочного отделений. Всего в университете на разных отделениях преподается 12 языков.

Лекционные и семинарские занятия проходят в МГУ, в зданиях университета на Новокузнецкой улице, на территории Николо-Кузнецкого храма, Троицкого храма на Пятницкой улице, на Иловайской улице и на Поклонной горе. Некоторые занятия проходят в помещениях при храмах Воскресения в Кадашах и свт. Николая в Кленниках (не считая занятий в художественных мастерских и индивидуальных занятий на факультете церковного пения). Университет имеет шесть иконописных мастерских, две мастерских мозаики и фрески, три мастерских церковного шитья, одну мастерскую по реставрации икон. Библиотечный фонд составляет 54 000 единиц.

Студенты университета проходят практику по своей специальности.

Обучение на старших курсах предполагает участие в научной работе. Значительное место в научной жизни университета занимает исследовательская работа по истории Русской Православной Церкви XX века. По результатам этих исследований опубликовано несколько книг, в том числе сборник документов «Акты Святейшего Патриарха Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943», справочно-биографическое издание «За Христа пострадавшие», «Следственное дело Патриарха Тихона».

Ежегодно университет принимает участие в нескольких десятках конференций, как всероссийских, так и международных. Широкую известность приобрела университетская Ежегодная Богословская конференция, в которой принимают участие преподаватели и сотрудники Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, а также других духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и братских Православных Церквей, представители академических институтов, университетов, архивов, библиотек, специалисты по церковному искусству.

Актовый день Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по традиции проводится 18 ноября — в день избрания св. Патриарха Тихона на Патриарший престол. В этот день в университетском храме Живоначальной Троицы на Пятницкой улице совершается архиерейская служба, на Торжественном акте в стенах МГУ им. М. В. Ломоносова выступают гости ПСТГУ, вручаются дипломы выпускникам.

Широкие международные связи университета позволяют лучшим студентам проходить стажировку в зарубежных учебных заведениях.



Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет создан по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в 1992 году и удостоился чести носить имя святого Патриарха Всероссийского Тихона. Университет имеет государственную аккредитацию по пяти образовательным направлениям – Теологии, Религиоведению, Педагогике, Филологии и Истории, а также по специальностям – Историко-архивоведение, Искусствоведение, Методика начального образования, Социальная педагогика, Дирижирование, Живопись, Декоративно-прикладное искусство.

Впервые за последние 80 лет духовная школа Русской Православной Церкви может выдавать государственные дипломы своим выпускникам, что открывает широкие возможности для работы православных специалистов в государственных учреждениях.

Студенты обучаются на факультетах:

- Богословском,
- Миссионерском,
- Церковного пения,
- Церковных художеств,
- Историческом,
- Филологическом,
- Педагогическом,
- Социальных наук,
- Экономики и права,
- Информатики и прикладной математики,
- Дополнительного образования.

Университет является первым в истории России высшим учебным заведением, обеспечивающим богословское образование для мирян (до настоящего времени богословские дисциплины изучались только в духовных школах, имеющих целью подготовку клириков). Студенты всех факультетов получают базовое богословское и гуманитарное образование. Список богословских предметов и их содержание соответствуют программам, принятым в высших духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви. Изучаются также основные гуманитарные дисциплины: всемирная и русская история, зарубежная и русская философия, современные и древние языки. Богослужбную практику студенты проходят в храмах университета.

«Вестник ПСТГУ»

является корпоративным научным изданием, в котором публикуются результаты научных исследований профессорско-преподавательского состава и аспирантов Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, материалы научных конференций, организуемых университетом, рецензии.

Редакция принимает к рассмотрению статьи и рецензии российских и зарубежных исследователей.

«Вестнику» предшествовал издаваемый с 1997 г. «Богословский сборник», в котором печатались статьи по богословию, библейской филологии, религиозной философии и церковной истории. В связи с расширением тематики научных исследований университета возникла необходимость в периодическом издании более широкого профиля.

В 2003 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II вышел первый номер «Вестника», куда входили разделы *филология, история и педагогика*. С 2005 г. «Вестник» издается в нескольких сериях: «Богословие. Философия» (I), «История. История Русской Православной Церкви» (II).

В 2006 г. отдельными сериями стали выходить «Филология» (III) и «Педагогика. Психология» (IV). С 2007 г. добавляется серия «Музыкальное искусство христианского мира» (V). Более подробная информация размещена на сайте ПСТГУ:

<http://pstgu.ru/scientific/periodicals/bulletin/>

Вышла в свет книга

Игнасио Ортис де Урбина

СИРИЙСКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

Книга Игнасио Ортиса де Урбины, известного католического специалиста по сирийской патрологии, представляет собой полный хронологический обзор сирийской христианской литературы со II по XIII в., включающий сочинения как православных, так и несторианских и монофизитских церковных писателей, исторические и агиографические сочинения, сирийские переводы Священного Писания и греческих Отцов Церкви; содержит характеристику основных богословских направлений и изложение вероучения главных представителей сирийской Церкви. Книга снабжена необходимыми комментариями, уточнениями и дополнениями церковно-исторического и библиографического характера, а также указателями личных имен, сочинений и географических названий, этнонимов и языков. Для светских и духовных школ, где изучается святоотеческое наследие, а также для широкого круга читателей, интересующихся вопросами богословия, патрологии и церковной истории.

Книга известного современного американского христианского философа Чарльза Стивена Эванса, профессора философии и гуманитарных наук Бэйлорского Университета (США), написанная в соавторстве с его учеником Захари Мэнисом, доцентом философии Юго-Западного баптистского Университета (США), представляет собой аналитически выверенное и одновременно доступное для широкого круга читателей введение в научную дисциплину, популярную в последние десятилетия в англо-американском мире, — философию религии, которая по существу совпадает с рациональной или философской теологией и христианской апологетикой.

В книге представлены основные методы философского исследования базовых теистических верований, рассматриваются основные аргументы в пользу существования Бога, современные подходы к анализу проблемы религиозного опыта, откровения и чудес, зла и теодицеи, веры и знания, религии и науки.