

## **СЕРИЯ «БОГОСЛОВИЕ И НАУКА»**

Серия посвящена диалогу между богословием и наукой и включает книги по основным проблемам этого диалога: научной и богословской методологии, богословию и философии науки, взаимоотношению религиозной веры, богословского и научного познания, биоэтике, космологии, теориям эволюции и возникновения жизни, истории взаимоотношений ученых и религиозных деятелей и т.д.

# An Introduction to the Philosophy of Religion

MICHAEL J. MURRAY

*Franklin and Marshall College*

and

MICHAEL C. REA

*University of Notre Dame*

CAMBRIDGE  
UNIVERSITY PRESS

Б О Г О С Л О В И Е И Н А У К А

Майкл МЮРРЕЙ  
Майкл РЕЙ

ВВЕДЕНИЕ  
В ФИЛОСОФИЮ  
РЕЛИГИИ



МОСКВА

ББК 86.37

М98

УДК 225

**Майкл Мюррей, Майкл Рей.**

Введение в философию религии. Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука».) М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2010. xiv + 410 с.



Книга издана при поддержке  
*John Templeton Foundation (USA)*

В книге представлены все важнейшие аспекты философии религии, включая логику божественных атрибутов, бессмертие, чудо, доводы теизма и атеизма, соотношение веры и разума, религии и этики, человеческой свободы и божественного проявления, науки и религии. Кроме того, она рассматривает ряд важных тем, часто игнорируемых в подобной литературе, таких как атеистический «аргумент от божественной сокрытости», согласованность учений о Троице и о воплощении, а также связь между религией и политикой. Книга станет ценным сопровождением для университетских курсов.

*Перевод Алексея Васильева*

*Обложка: Дмитрий Купреев  
Верстка: Светлана Опарина*

Перевод книги Майкла Мюррея и Майкла Рея «Введение в философию религии» публикуется с согласия издательства *Cambridge University Press*.

*This translation of the book *An Introduction to the Philosophy of Religion* by Michael J. Murray and Michael C. Rea is published by arrangement with Cambridge University Press.*

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

ISBN 978-5-89647-247-6

© Cambridge University Press, 2008

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316;  
[standrews@standrews.ru](mailto:standrews@standrews.ru), [www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)

## **Содержание**

Предисловие к русскому изданию .....	vii
Введение .....	ix
<b>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ПРИРОДА БОГА.....</b>	<b>1</b>
<i>Глава 1. Атрибуты Бога: независимость, благость и могущество .....</i>	<i>3</i>
<i>Глава 2. Атрибуты Бога: вечность, знание и пророчество.....</i>	<i>50</i>
<i>Глава 3. Бог триединый и воплощенный .....</i>	<i>93</i>
<b>ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ УБЕЖДЕНИЙ.....</b>	<b>131</b>
<i>Глава 4. Вера и рациональность.....</i>	<i>133</i>
<i>Глава 5. Аргументы в пользу теизма .....</i>	<i>178</i>
<i>Глава 6. Аргументы против теизма .....</i>	<i>226</i>
<b>ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. НАУКА, МОРаль И БЕССМЕРТИЕ.....</b>	<b>273</b>
<i>Глава 7. Религия и наука.....</i>	<i>275</i>
<i>Глава 8. Религия, мораль и политика .....</i>	<i>324</i>
<i>Глава 9. Душа, тело и бессмертие .....</i>	<i>369</i>

## Предисловие к русскому изданию

В течение более двадцати лет Общество христианских философов, базирующееся в США, является инициатором философского диалога и взаимообмена философскими и религиозными традициями по всему миру. В некоторых случаях в этот обмен включаются также традиции, достаточно отличные от той христианско-теистической традиции, к которой относят себя участники Общества. В иных случаях целью подобных обменов было сведение воедино тех — исходящих из христианских богословских традиций — течений философской мысли, которые, отличаясь равной степенью внутреннего богатства, не связаны друг с другом сущностно.

Именно такая мотивация побудила членов Общества начать поиск возможностей интеллектуального обмена с философами и богословами в России. На это имелись две особые причины. С одной стороны, последние исследования в области христианской философии религии проходили большей частью в изоляции от богатой и глубокой богословской традиции Русской православной церкви. Поэтому мы надеялись, что подобный взаимообмен сведет вместе относящихся к разным традициям христианских философов ради взаимного богословского обогащения. С другой стороны, политические и идеологические различия между Россией и Западом воздвигли культурный и интеллектуальный барьер, также затрудняющий более широкое общение между российскими и англо-американскими философами. Посему мы надеялись и на то, что этот взаимообмен как-то свяжет последние направления развития этих разных традиций. В результате имел место целый ряд с каждым разом все более плодотворных философских встреч, обогативших и принимавших в них участие ученых, и возникшие на этой основе научные исследования.

Мы очень надеемся, что русский перевод этой книги — как введение в современную англо-американскую философию ре-

лигии – послужит очередным инструментом, способствующим наведению мостов. Целью этой книги было и остается перевести состояние современной англо-американской аналитической философии религии в такой формат, который обеспечил бы широкий доступ к данной области. Многим нашим профессиональным российским читателям представленный здесь материал не покажется чем-то новым. Но – в некоторых моментах – этот материал выяснит важные направления тех современных научных исследований в философии религии, которые не так легко доступны для читателей, не владеющих английским. Кроме всего прочего, мы уповаляем на то, что эта книга станет неплохим источником для студентов, изучающих философию религии и заинтересованных в общем обзоре этой области.

Мы глубоко признательны издательству ББИ, которое взялось за перевод и издание данного тома, и очень надеемся предвосхитить возможность будущего вовлечения наших российских коллег в регулярный и значимый для всех сторон философский диалог.

*Майкл Мюррей,  
Фрэнклин и Маршалл Колледж*

*Майкл Рей,  
Университет Нотр-Дам  
Май, 2010*

## Введение

Всякий, кто обратится в крупную университетскую библиотеку в поисках книг по философии религии, сочтет, пожалуй, эту область философии совершенно новой — ведь, казалось бы, вполне очевидно, что философия религии возникла около середины XX века и пережила стремительный расцвет в последующий период. Но подобное впечатление было бы обманчивым. Философское осмысление религиозной тематики остается важнейшим элементом философии со времен ее зарождения вплоть до наших дней. В западной философской традиции это объясняется, по крайней мере, отчасти тем обстоятельством, что большинство философов Запада либо сами были теистами, либо творили в такой интеллектуальной атмосфере, где теистические предпосылки являлись господствующими. Но хотя философия религии сама по себе не есть нечто новое, новой представляется попытка выделить ряд вопросов из числа тех, которыми задаются философи, ведя речь о религии, и рассмотреть их вместе под одной рубрикой. Именно этим и занимаются современные философи религии, такую цель ставят перед собой и авторы настоящей книги.

Иные из проблем, которые поднимают рассуждающие о религии философи, вызывали глубочайший интерес во все времена: существует ли Бог? как Он мог допустить зло? зависит ли каким-либо образом мораль от Бога? — и так далее. Другие вопросы приобретают большую или меньшую значимость сообразно развитию самой философии, а также изменениям культуры, в рамках которой осуществляется данный вид философской рефлексии. В настоящей книге мы попытаемся гармонически сочетать анализ центральных, вечных тем с обсуждением вопросов, едва обозначившихся на нашем горизонте. Таким образом, наш текст призван открыть студенту доступ к давней традиции философского осмысления религии и в то же время познакомить

его с нынешним состоянием этой дисциплины, равно как и с возможными направлениями ее развития.

Открывает книгу раздел о природе и атрибутах Бога. Далее мы переходим к рассмотрению проблемы разумности веры в подобного Бога, а также к анализу целого ряда вопросов, связанных с тем, как философы, принадлежавшие к важнейшим религиозным традициям, ядром которых являлась вера в такого рода Бога, судили (или должны были судить) о науке, морали, политике, душе и бессмертии. Читатель заметит, что в фокусе нашего внимания неизменно остается теистическая вера — иначе говоря, вера в Бога, характерная для традиции западного монотеизма. Тому, кто не знаком с особенностями развития современной философии религии англоязычного мира в последние несколько десятилетий, такой акцент может показаться странным и даже ничем не обоснованным, а потому здесь следует сказать несколько слов в его оправдание.

Религиозные верования и ритуалы возникли и широко распространились практически в каждой из известных нам человеческих культур, а сверхъестественные сущности, в этих верованиях фигурирующие (если они там вообще присутствуют), отличаются чрезвычайным разнообразием. В некоторых религиях наличие сверхъестественных существ вовсе не предполагается — либо потому, что вещи, служащие объектом религиозного поклонения, заботы или страха, являются частью самого естественного порядка, либо по той причине, что Бог отождествляется с порядком природы в его целостности; последнее воззрение известно как пантеизм. Другие религиозные традиции исходят из того, что Бог представляет собой единство более обширное, объемлющее как тело — физический космос, так и божественную душу, глубочайшим образом связанную с этим космическим телом. Такое представление принято называть панентеизмом. Кроме того, история религии знает великое множество различных вариантов политеизма. И все же для западного мира более характерны религии, утверждающие бы-

тие многих сверхъестественных существ (в их числе – ангелов и демонов), из которых лишь одно мыслится как Бог, т.е. как всесовершенное или верховное существо – именно оно творит всё сущее и управляет им. А ведь есть еще и другие разновидности религии. В свете сказанного нам представляется, что любая попытка дать (в установленных для нашего текста рамках) исчерпывающее или всеобъемлющее введение в философскую проблематику, связанную с понятием божества, обернулась бы недопустимо поверхностным характером изложения.

А значит, лучший выход из подобной ситуации – каким-то образом сузить наш фокус. Поскольку же важнейшая задача данной книги – предложить читателю по-настоящему основательное и презентативное введение в область философии религии, какой она стала в англоязычных странах в результате полуторавекового процесса своего развития; и поскольку в самой этой области явно преобладают вопросы, возникающие в связи с проблематикой теизма вообще и особыми доктринами трех основных теистических религий (иудаизм, христианство, ислам), этими вопросами по преимуществу мы и решили ограничить сферу наших интересов.

Некоторые, возможно, сочтут такой выбор неудачным, полагая, что незападным, нетеистическим религиозным традициям следовало бы уделить больше внимания, и если вы с этим согласитесь, то будете правы. В самом деле, эти традиции требуют более серьезного осмыслиения и, надо сказать, философская разработка данной проблематики на философских кафедрах англоязычного мира находится сейчас на подъеме. Но жесткие рамки текста делают для нас невозможным тот глубокий и тщательный анализ, какого эти традиции заслуживают. Заметьте, однако, что на протяжении всей книги мы будем время от времени упоминать и о немонотеистических религиозных альтернативах – там, где они имеют прямое отношение к обсуждаемым проблемам. К примеру, приверженцы монотеизма нередко пытались доказать его истинность, утверждая, что это единственno

возможный способ разумно объяснить ряд важных очевидных фактов, а также широко распространенных убеждений. Порой создается впечатление, что эти монотеисты допускают только две альтернативы — монотеизм и атеистический натурализм. Однако во многих случаях, как мы увидим в дальнейшем, другие религиозные традиции способны объяснить или истолковать те же факты и убеждения с таким же, если не с большим успехом. В подобных случаях мы будем обращаться к соответствующим альтернативам, поскольку их анализ поможет нам адекватнее оценить утверждения теистов.

Каким же образом следует нам подходить к вопросам, намеченным для обсуждения? Здесь нужно сказать несколько слов о междисциплинарных различиях. Действительно, отдельные дисциплины предоставляют нам целый ряд подходов, которыми можно воспользоваться при анализе связанных с природой Бога проблем. Можно, к примеру, держаться строго богословских установок. Некоторые богословы ставят своей целью разработку богословских систем, всецело основанных на материале того, что в соответствующих религиозных традициях принимается за откровение. Так, исламские богословы, и в особенности приверженцы ашаритской традиции, пытаются составить понятие о Боге, сводя воедино отдельные Его характеристики и описания из Корана. Богословие подобного типа называют богооткровенным, или священным, богословием. Другие богословы ищут то знание о Боге, которое можно логически вывести из различных фактов реального мира. Пытаясь доказать, что Бог существует и обладает определенными качествами или свойствами, они ссылаются на то, что мир имел начало, или что его существование случайно и лишено внутренней необходимости, или что в нем обнаруживаются явственные следы промысла. Такого рода аргументация составляет естественное богословие.

С другой стороны, к проблематике природы Бога можно подходить изнутри таких дисциплин, как религия и религиоведение. Обычно специалисты в этих областях стремятся истол-

ковать идею Бога через анализ ее развития и функционирования в различных человеческих сообществах, принадлежащих к определенной религиозной традиции. Таким образом они могут исследовать и прояснить возникновение оригинального ведического богословия в индуизме XIII века или появление различий между западным и восточным христианством. Иные обращаются к еще более детальному анализу, ставя перед собой задачу описать концепции Бога, созданные отдельными крупными богословами, например Августином или Жаном Кальвином, или же, напротив, расширяя свой угол зрения, стремятся проследить общий ход развития богословской мысли за какой-то долгий исторический период. Работающие в этой области исследователи изучают также взаимосвязь различных представлений о Боге и их воздействие на образ жизни и поведение приверженцев соответствующих религиозных традиций.

Философы же, трактуя вопросы религии или богословия, имеют в виду собственные цели и проблемы. Сама философия как отрасль знания включает в себя немало частных дисциплин, и некоторые из них стремятся использовать методы и инструменты философского анализа, чтобы ставить чисто философские вопросы о других дисциплинах. Так, в рамках философии существуют философия искусства, философия науки, философия права, философия психологии и так далее. Есть среди них и философия религии. В чем же отличие вопросов, интересующих философов психологии, философов искусства или философов религии, от тех, которые волнуют самих психологов, художников или богословов? Обращаясь к такого рода философской работе, философы, как правило, занимаются одним из двух видов деятельности, которые можно определить как «прояснение понятий» и «анализ правомерности высказываний». Объектом этих двух операций служат методы, исходные предпосылки и конечные результаты соответствующих дисциплин, а заключаются они в постановке следующих двух вопросов: что конкретно хотят сказать представители данной дисциплины, когда

делают свои утверждения, и почему они считают эти утверждения истинными? Конечно, в известном смысле каждая дисциплина задается подобными вопросами в пределах собственной области. Но когда эти вопросы ставят философы, то они, как правило, обращают их на такие утверждения и привычные методы, которые считаются основополагающими или, возможно, представляют собой не более чем принятые в рамках данной дисциплины допущения. Так, если приверженцы религиозных традиций склонны обычно заранее принимать известную часть своей доктрины, например учение о Боге, как истину, то философ религии хочет разобраться, каков точный смысл употребляемого ими слова «Бог», не противоречат ли те или иные его значения друг другу и следует ли нам вообще с самого начала признавать реальность Бога. Эти и другие с ними связанные вопросы и станут темой нашей книги.

В заключение мы хотели бы выразить благодарность за комментарии к первоначальным черновым вариантам отдельных глав Роберту Ауди, Джону Брауэру, Фреду Кроссану, Тому Флинту, Сэму Окстейну, Дэну Спику и Лие Швайц. В особенности мы признательны Майклу Бергманну за обстоятельные замечания и советы, касавшиеся ряда глав предпоследней рукописной версии. В главу 3 вошел материал статьи Jeffrey Brower and Michael Rea, *Understanding the Trinity* (*Logos* 8 (2005): 145-157); а глава 6 включает материал работы Michael Murray, *Theodicy*, готовится к публикации в составе Thomas Flint and Michael Rea (eds.), *The Oxford Handbook for Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Благодарим издателей за разрешение воспользоваться этими материалами.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРИРОДА  
БОГА

## ГЛАВА 1

# Атрибуты Бога: независимость, благость и могущество

**В**ведении мы попытались разъяснить и обосновать наше решение посвятить настоящую книгу преимущественно западным монотеистическим религиозным традициям. По утверждению сторонников этих традиций, они обладают, пусть и не в самом строгом смысле слова, неким общим, единым понятием о Боге; а одной из важнейших целей теистической философии религии всегда была задача анализа данного понятия и прояснения ряда его наиболее сложных и проблематичных аспектов. В этой и двух последующих главах мы также возьмемся за решение этой задачи, уделив особое внимание тем атрибутам Бога, которые традиционно считаются самыми важными, а также наиболее любопытными в философском отношении.

Но прежде чем обращаться к вопросу об атрибутах Бога, стоит сказать несколько слов о том, что мы подразумеваем, ведя речь о понятии «Бог» как о чем-то определенном, и каким образом собираемся раскрывать содержание данного понятия.

### 1.1. Понятие «Бог»

Богословы западной традиции давали понятию «Бог» самые разные толкования. Для одних понятие «Бог» — это просто понятие высшей реальности, первобытия, источника и основы всего прочего; для других — это понятие максимально совершенного существа. Есть и такие, кто скажет: быть Богом — значит быть

единственным достойным поклонения существом; так что анализ понятия «Бог» потребовал бы от нас установить с полной ясностью, а что же это такое — «быть достойным поклонения». С другой стороны, кто-то может думать, что понятие «Бог» — это просто понятие того существа, каким бы оно ни было, которое в чьем-то излюбленном священном тексте оказалось представленным в роли верховного владыки всего сущего. И так далее. Каким же из этих понятий в таком случае занимаемся мы?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, следует дать ряд предварительных пояснений. Во-первых, заметьте, что существуют два разных способа употребления слова «Бог»: его можно использовать как имя собственное или как звание, титул. Проиллюстрируем это разграничение различием между именем «Рональд Рейган» и званием «президент Соединенных Штатов». Слова «Рональд Рейган» обозначают конкретного человека, и быть Рональдом Рейганом — это всего лишь быть тождественным с этим конкретным лицом. Вы не можете стать Рональдом Рейганом через избрание таковым, и никто другой, кроме человека, который действительно был Рональдом Рейганом, не мог быть и не сможет стать Рональдом Рейганом; и если бы вы знали об этом человеке только то, что звали его Рональд Рейган, то не смогли бы сделать отсюда никаких выводов относительно того, что это был за человек или какие должности он занимал. Просто называя Рональда Рейгана по имени, мы решительно ничего не говорим о том, что собой представлял Рональд Рейган в действительности. Конечно, термин «президент Соединенных Штатов» также может употребляться (и часто употребляется) для указания на вполне определенную личность — но он не всегда используется подобным образом. Например, утверждение «президент Соединенных Штатов является главнокомандующим американскими вооруженными силами» было бы совершенно истинным даже тогда, когда должность президента оставалась вакантной — т.е. даже в то время, когда такого лица, как президент Соединенных Штатов,

вообще не существовало. В противоположность тому что выражается словами «Рональд Рейган», быть президентом означает занимать определенную должность, а не быть тождественным с каким-то конкретным индивидом. На пост президента могут избрать; другие люди, а не только нынешний президент, уже были или еще станут президентами; и если бы вы знали о ком-либо лишь то, что он (или она) является президентом Соединенных Штатов, то смогли бы не так уж мало отсюда вывести: например, что данное лицо старше 35 лет, что он (или она) имеет американское гражданство, является главнокомандующим американскими вооруженными силами и так далее. Именуя человека по его званию, мы тем самым — по крайней мере, иногда — сообщаем о нем довольно много.

Сходным образом, когда слово «Бог» употребляется в качестве имени, оно служит простым указанием на конкретную личность и ничего не говорит о том, что же собой представляет эта личность. Быть Богом — значит быть этой личностью и не более того, а чтобы выяснить, какова она, что она собой представляет, нам потребуется приобрести сведения об этой конкретной личности. И напротив, если и когда слово «Бог» используется как звание, мы можем многое узнать о том, что такое Бог, через простой анализ нашего представления о тех функциях, которые связываются с термином «Бог».

А значит, по аналогии с указанным несходством в способах употребления термина «Бог», нужно проводить различие и между двумя методами, с помощью которых монотеистические традиции наполняли конкретным смыслом и развивали свое понятие о Боге. Следуя давней традиции, их можно назвать апостериорным и априорным. Апостериорный подход начинает с фактических данных, которые, по мнению определенных людей, ставят их в прямое соприкосновение с личностью, обозначаемой именем «Бог», — их источником могут быть богооткровенные тексты, религиозный опыт, медиумы или пророки и тому подобное, — а затем строит понятие «Бог» из этого материала

(точно так же, как и вы могли бы создать собственное представление о Рональде Рейгане на основе сведений, почерпнутых из письменных биографий, видеозаписей его выступлений, интервью и так далее). Ведя речь о Боге Библии или о Боге, который говорит с ними в мистическом опыте, или о Боге Авраама или Магомета, люди подразумевают конкретную личность, с которой они вступают в прямое или опосредованное соприкосновение названными здесь способами. Они также используют термин «Бог» и связанные с ним выражения (вроде «Бог такого-то») как имена собственные.

Второй, или априорный, подход имеет своей отправной точкой какой-то основной признак, особенность или свойство, присущее, как полагают люди, всякому кто (или всему что) может считаться Богом. Сторонники такого подхода склонны рассуждать следующим образом: «чтобы нечто могло считаться Богом, оно должно быть творцом всего сущего», или «чтобы нечто могло считаться Богом, оно должно быть достойным поклонения», или «чтобы нечто было Богом, оно должно являть собой основу морали» и так далее. Те, кто трактует понятие «Бог» именно так, начинают с убеждения: чтобы нечто могло «считаться» Богом, оно должно исполнять определенную роль или соответствовать некоему описанию. После чего они задаются вопросом: каким должно быть существо, способное данную роль исполнить?

Есть некоторые основания думать, что не все пути из этих разных исходных пунктов приведут нас к одной и той же сущности. И буддист «Чистой земли», и протестант-харизматик могут утверждать, что неоднократно познавали Бога через собственный религиозный опыт. Но ведь представления о Будде Амиде и об Иисусе Христе совершенно не совпадают и, похоже, не относятся к одному и тому же объекту. Вдобавок, человек, видящий в Боге прежде всего величайшее из возможных существ, вполне способен прийти к понятию Бога, весьма отличному от того, которое составит другой, руководствующийся в своих по-

исках представлением, что Бог есть существо, выступающее в роли фундамента моральных принципов.

В западной теистической традиции понятие «Бог» возникло из тесного взаимодействия этих двух методов. И во многих отношениях такой двойной подход оказывается вполне целесообразным. Есть смысл считать слово «Бог» именем собственным, поскольку теисты действительно полагают, что существует некая особая, единственная в своем роде сущность или личность, которая им известна — из религиозного опыта, из откровения, через пророков и так далее. Но верно и то, что откровение или разум порой характеризуют Бога как сущность, исполняющую определенную роль. А потому, когда иудейские священные книги изображают Бога как творца, или когда кто-нибудь обращается к аргументу от «первопричины» для доказательства того, что мир был создан чем-то от него, мира, отличным, у нас есть основания думать, что в конечном счете эти два подхода приводят или, по крайней мере, могут привести к описанию одной и той же вещи.

Западные теистические традиции укрепляют связь между этими двумя подходами, поскольку, признавая, что термин «Бог» часто используется в функции как имени собственного, так и звания, они в то же время, как правило, соглашаются, что (в отличие от ситуации с постом президента) какая бы личность ни занимала «должность Бога», она не может ее не занимать. Употреблять термин «президент Соединенных Штатов» в качестве имени было бы странно (хотя это и возможно: представьте лишь, что вы назвали «президентом Соединенных Штатов» свою собаку или своего ребенка). Причина в том, что в обычном словоупотреблении данный термин связывается с ролью, исполняемой в разное время разными людьми. Но если бы он соединялся с функцией, которую может выполнять лишь тот, кто фактически ее выполняет, то было бы вполне естественно употреблять этот термин как имя. Предположим, к примеру, что вам сообщают: Павел — галактический император и, более того, Павел

(как это ни странно) занимает эту должность с необходимостью. В таком случае слово «Павел» выступает в функции имени собственного, но и звание «галактический император» также могло бы использоваться подобным образом. Иначе говоря, поскольку Павел занимает должность галактического императора с необходимостью — так как невозможно быть Павлом, не будучи галактическим императором, и наоборот, термин «галактический император» может употребляться, по нашему выбору, либо как имя, либо как звание. То же, по мнению многих теистов, верно и в отношении термина «Бог».

Это важный момент, так как он помогает понять, почему нам свойственно колебаться между априорным и апостериорным способами конкретизации нашего представления о Боге (хотя мы ничуть не колеблемся между этими подходами, конструируя понятия, связанные с такими терминами, как «Рональд Рейган» или «президент Соединенных Штатов»). И если бы кто-нибудь попросил нас рассказать о галактическом императоре, то мы могли бы сделать это очень просто, изложив всю доступную нам информацию о Павле — из выпусков новостей, телескопических наблюдений, появлений Павла в СМИ, личной переписки, чего угодно. В данном случае мы создаем наше понятие «галактический император» апостериорным путем. Но мы могли бы сделать это, и поведя речь о роли галактического императора, разъяснив, что она подразумевает и какого рода существа вправе или не вправе ее исполнять (забыв на минуту, что Павел занимает свою должность с необходимостью). Действуя подобным образом, мы представили бы нечто вроде априорного анализа понятия «галактический император». И опять же, это справедливо и в случае с понятием «Бог».

Итак, если мы решим идти к понятию «Бог» этими двумя путями, то какое же понятие перед нами возникнет? Во-первых, мы могли бы отметить то обстоятельство, что почти все теистические традиции согласны между собой в следующих фундаментальных утверждениях о Боге:

- (У1) Бог ничем не сотворен, сам же является источником или основанием бытия всего, кроме Бога.
- (У2) Бог правит всем, что не есть Бог.
- (У3) Бог – существо всесовершенное.

Эти три неоспоримых теистами положения соответствуют трем отправным пунктам для выработки более глубокого и детализированного понятия о божестве. Условно назовем их креационистским богословием, провиденциальным богословием и богословием совершенного существа. Согласно креационистскому богословию, Бог не является созданным или причинно обусловленным, но сам есть причина или создатель всего остального. Можем ли мы, представляя Бога подобным образом, узнать о Нем что-нибудь еще? Да, можем. Во-первых, мы узнаем, что Бог – это существо, обладающее способностью быть причиной. Если же сотворенная вселенная обнаруживает признаки того, что ее причиной был мыслящий деятель, то нам ясно, что Бог есть существо, наделенное интеллектом или разумностью. Обратившись в главе 5 к разбору различных аргументов в пользу бытия Бога, мы увидим, что некоторые богословы утверждают, что, помыслив Бога в качестве творца, можно и в самом деле узнать гораздо больше о его природе.

Сходным образом из богословия промысла мы можем заключить, что Бог является величайшей среди всех существующих вещей, поскольку Он правит и руководит ими. Если вселенная обнаруживает устойчивые признаки божественной промыслительной деятельности – либо потому, что Бог должен постоянно поддерживать существование мира, либо потому, что у нас есть основания предполагать чудесное вмешательство Бога в бытие мира, – то из этой поддерживающей деятельности или из характера предполагаемых чудес мы могли бы сделать новые выводы о природе Бога. Эти потенциальные источники знания о Боге мы рассмотрим в главах 5 и 7, когда займемся вопросом о чудесах.

## 1.2. Богословие совершенного существа

Важнейшая концептуальная основа монотеистического представления о Боге имеет своим источником третий из наших отправных пунктов – богословие совершенного существа. Последнее играет важную роль во всех трех главных теистических традициях Запада: иудаизме, христианстве, исламе. В философии же корни богословия совершенного существа восходят, по крайней мере, к Платону, который отождествляет Бога с высшей реальностью, именуемой у него «Благом», и к Аристотелю, который характеризует Бога как «наилучшую сущность». Сочетание этих традиций оказало мощное воздействие на творчество ряда крупнейших богословов каждой из них: Филона Александрийского и Маймонида в иудаизме, Аль-Кинди и Авиценны в исламе, Ансельма и св. Фомы Аквинского в христианстве.

Хотя богословие совершенного существа имеет весьма долгую историю, как ясно выраженная интеллектуальная проблема оно впервые было осознано в трудах философа XI века Ансельма Кентерберийского. Именно Ансельм ясно и недвусмысленно охарактеризовал Бога как «то, большее чего невозможно что-либо помыслить». Согласно интерпретациям современных богословов совершенного существа, Ансельм здесь утверждает, что Бог есть величайшее из возможных существ (BBC), т.е. индивидуум, являющий максимальное совершенство. Нельзя сказать, чтобы подобная концепция божества давала нам много конкретного материала. Но она действительно дает нам правило или рецепт для выработки более конкретного представления о Боге. Богословие совершенного существа есть, таким образом, попытка раскрыть содержание понятия «Бог» с помощью данного рецепта.

Прежде чем обратиться к более детальному исследованию необходимых выводов из богословия совершенного существа, нам нужно сжато охарактеризовать его суть. Ядро этого богословия составляет следующее утверждение:

(BBC) Нечто есть Бог лишь при том условии, что оно обладает величайшей из возможных совокупностью возвеличивающих свойств<sup>1</sup>.

Понятие BBC ставит перед нами два ключевых вопроса: что такое «возвеличивающие свойства» и каким образом можно с точностью определить величайшую из возможных совокупность этих свойств. Рассмотрим эти проблемы по порядку.

Что такое возвеличивающие свойства? Простейший ответ: возвеличивающие свойства суть такие свойства, которые делают нечто великим. Но это сразу же ставит нас перед новыми проблемами. Во-первых, некоторые свойства являются возвеличивающими в одних ситуациях, но не являются в других. Высокий рост — возвеличивающее свойство для баскетболиста, но отнюдь не для жокея на скачках. Значит ли это, что понятие «возвеличивающее свойство» имеет смысл лишь по отношению к определенного рода ситуациям: что, к примеру, нам следует вести речь только о свойствах, которые являются возвеличивающими для жокея или возвеличивающими для баскетболиста, а не о возвеличивающих свойствах вообще?

Томас Моррис доказывает, что, хотя некоторые возвеличивающие свойства следует считать цennыми лишь по отношению к определенного рода вещам, другие возвеличивающие свойства хороши в безотносительном смысле. С этой точки зрения существуют два обширных типа ценностей или благ: подлинные, внутренне присущие — и внешние, зависящие от обстоятельств. Объект или свойство является внешней ценностью, если этот объект или свойство способствует порождению чего-то другого, также являющегося ценностью. Например, быть высоким — благо для баскетболиста, поскольку это позволяет ему бросать мяч без помех, делать подборы и т. д. В высоком росте нет ничего такого, что было бы благом само по себе. Бросать без помех —

---

<sup>1</sup> Thomas Morris. *The Concept of God*. New York: Oxford University Press. 1987:35.

благо, но также не более чем внешнее благо: это благо, поскольку позволяет игроку заработать больше очков, что в свою очередь позволяет его команде выигрывать, что в свою очередь позволяет ему зарабатывать на жизнь и так далее.

Однако некоторые блага могут быть не (только) внешними. В каком-то своем аспекте вещи, хорошие во внешнем смысле, должны представлять собой благо потому, что они порождают нечто, являющееся благом по своей внутренней сущности. Зарабатывать на жизнь – хорошо, так как это помогает мне быть счастливым. А почему быть счастливым – это хорошо? Очевидно, ответа на этот вопрос не существует: быть счастливым хорошо не потому, что это позволяет нам добиться чего-то другого; счастье есть благо само по себе, как таковое. Именно так. Подобного рода блага и являются благами внутренними.

Моррис избегает обвинения в том, что понятие «возвеличивающее свойство», используемое в богословии совершенного существа, противоречиво, утверждая, что обладание ими есть действительное, внутреннее благо для любого существа. А значит, мы можем говорить, что Бог есть личность или же что Он обладает мудростью, знанием, каузальной способностью, моральным совершенством и так далее не потому, что иметь эти качества хорошо ради чего-то другого, а просто потому, что обладание ими есть благо само по себе.

Вторая проблема, возникающая при анализе возвеличивающих свойств, такова: процесс определения того, какие именно свойства следует считать возвеличивающими, представляется не свободным от субъективных или культурных пристрастий. Существуют ли по-настоящему объективные критерии для отнесения того или иного свойства к подлинно благим или возвеличивающим? Сторонники богословия совершенного существа отвечают: подобные суждения требуют обращения к нашим глубинным интуициям о ценностях. Интуиции, в самом общем и приблизительном смысле слова, представляют собой суждения, основанные не на языковых конвенциях или иных фактах, но

скорее на том, что мы (даже если другие с нами не согласны) воспринимаем как явным, а порой и необходимым образом истинное. Здесь важно подчеркнуть, что философские интуиции отличаются от простых догадок, озарений или «чутья нутром» – скорее это убеждения, относящиеся к тому, что кажется нам самоочевидным или необходимым. Убеждения вроде «два объекта не могут занимать в точности одно и то же место в пространстве одновременно» или «ни одно человеческое существо не способно выжить, будучи превращено в камень» являются примерами убеждений, опирающихся на интуицию. Если же кто-то спросит, почему вы держитесь этих убеждений, ответить вам будет совсем непросто.

Следовательно, убеждения, основанные на интуициях, являются фундаментальными, базисными; они помогают нам судить о вероятной истинности других утверждений. Некоторые наши интуиции имеют своим предметом категорию ценности. Мы, например, полагаем (опираясь, как правило, на интуицию), что человеческие существа обладают внутренне им присущим достоинством, что пытать людей ради забавы – безнравственно, а помогать им в нужде – хорошо, и так далее. Подобно прочим интуитивным верованиям, эти убеждения фундаментальны, не основаны на и не выведены из каких-либо объективных фактов; и опять же, мы используем их для оценки правильности других убеждений, в том числе абстрактных моральных теорий и принципов. Сторонники богословия совершенного существа доказывают, что при анализе нашего понятия о Боге мы имеем точно такое же право ссылаться на интуиции, как и при построении теорий морали.

И все же при обращении к ценностным интуициям требуется известная осмотрительность. Во-первых, нужно ясно сознавать, что ссылки на интуиции, ценности и тому подобное не являются абсолютными и окончательными и могут подвергаться корректировке. Дальнейшее исследование может показать: то, чему мы прежде верили, полагаясь на интуицию, в действительности лож-

но. Во-вторых, при расширении нашего понятия о Боге ссылки на ценностные интуиции не способны дать нам ничего нового и не ведут нас далее самих себя. Это верно отчасти потому, что Бог может обладать качествами, не имеющими отношения к вопросу о Его величии. Например, если Бог существует и если современная наука точна в своих оценках возраста космоса, то среди свойств Бога есть и такое — Он сотворил космос приблизительно 14 миллиардов лет тому назад. Но данное свойство невозможно вывести по правилу, предлагаемому богословием совершенного существа, так как (насколько мы можем судить) обладать этим свойством ничуть не лучше, чем не иметь его. По мнению христиан, Бог существует как Троица, состоящая из трех лиц, имеющих одну сущность. Можно ли вывести это из богословия совершенного существа? Едва ли (хотя, как мы увидим в главе 3, некоторые думают иначе).

Кроме того, в самой основе наших интуитивных суждений, относящихся к данной области, могут обнаружиться глубокие и, пожалуй даже, неустранимые расхождения. Например, в рамках богословия совершенного существа заметно, как правило, противоречие между теми, кто мыслит совершенство в терминах качеств существ, и другими богословами, трактующими совершенство через качества личностей. Совершенство, представляемое в терминах простых существ, побуждает богословов совершенного существа описывать Бога через такие атрибуты, как вневременность, неизменность, каузальная независимость и тому подобное. Там же, где в представлении о совершенстве на первый план выходит личность, богословы совершенного существа склонны ставить в фокус своего внимания атрибуты характерным образом личностные: знание, мудрость, могущество, благость, милосердие, движимое любовью и заботой пророчество и так далее. Но ведь отнюдь не самоочевидно, что богословие совершенного существа и богословие совершенной личности приводят к одинаковым результатам. Может ли любящее, заботливое, пророчащее существо и в самом деле оставаться неиз-

менным? Способно ли существо, наделенное знанием и силой, пребывать вне времени и быть свободным от причинной зависимости? Вопросы непростые. Внутреннее напряжение между этими двумя способами мыслить совершенство вполне очевидно в монотеистической традиции. Так, в исламе мутазилиты склонны описывать Бога с помощью категорий совершенного существа, тогда как их оппоненты представляют божественное совершенство в личностных терминах, сообразно тому, как Бог дан через откровение в Коране. Подобное различие можно обнаружить, например, и между римско-католическими и протестантскими теологами Средних веков и эпохи Реформации.

Требует разъяснения и другая черта ВВС, а именно утверждение, что Бог есть существо, которое обладает максимально возможной совокупностью возвеличивающих качеств. Здесь сразу же возникает вопрос: а почему бы просто не определить Бога как существо, обладающее всеми возвеличивающими свойствами? Ответ на него таков: может оказаться, что не все возвеличивающие качества совместимы. Составляющие совокупность свойства совместимы, если данное существо способно обладать ими одновременно. Невозможно состоять в браке и при этом оставаться холостяком, а значит, эти два свойства несовместимы. Есть ли несовместимые пары или группы также и среди возвеличивающих свойств? Конечно, с парами вроде всеведение–благость или всеведение–вечность проблем как будто не должно возникнуть. Но, как мы еще убедимся, некоторые утверждают, что другие пары способны доставить нам куда больше хлопот. Существует, скажем, противоречие (по крайней мере, на первый взгляд) между всемогуществом и совершенной благостью. Всемогущее существо, очевидно, способно совершить все, что только является возможным. Всеальное же существо, надо полагать, никогда не сможет сделать что-либо дурное в моральном отношении. Значит ли это, что всемогущество и совершенная благость несовместимы? Подробнее мы рассмотрим этот вопрос ниже, а пока достаточно будет отметить, что подобные противоречия

могут возникать и что если они возникают, то ни одно существование не способно обладать всеми возвеличивающими качествами. Таким образом, величайшее из возможных существ должно обладать всеми свойствами, которые составляют наибольшую из возможных совокупность совместимых между собой возвеличивающих свойств.

Но тут возникает новое затруднение. Допустим, что под именем «величайшая из возможных совокупность возвеличивающих свойств» мы хотим объединить несколько групп возвеличивающих свойств, и оказывается, что некоторые пары возвеличивающих свойств несовместимы. Есть ли у нас основания думать, что существо, обладающее, скажем, всемогуществом, всеведением и великой, но не совершенной благостью, в целом лучше существа, обладающего, скажем, всеведением, совершенной благостью и великим, но не максимальным могуществом? Если нет, то, по крайней мере, два комплекта свойств равно заслуживают определения «величайшей из возможных совокупности возвеличивающих свойств». Впрочем, выяснение того, является ли данное затруднение реальным, нам придется отложить до более обстоятельного анализа так называемых возвеличивающих свойств, их совместимости и относительной ценности групп свойств, подобных только что описанным.

Этих предварительных замечаний о понятии Бога и о различных способах раскрытия его смысла будет достаточно. В оставшейся части настоящей главы и в двух последующих мы обратимся к исследованию понятия «Бог», каким оно предстает в западной монотеистической традиции, и уделим особое внимание тем атрибутам, которые считаются самыми важными и в тоже время наиболее интересными в философском отношении.

### **1.3. Самосущее бытие и необходимость**

Ансельм доказывал, что все существующее подпадает под одну из следующих трех категорий:

- (а) вещи, объяснимые через другое,
- (б) вещи, объяснимые из самих себя,
- (в) вещи, ни из чего не объяснимые.

Согласно Ансельму, ничто не может входить в категорию (в), ибо для всего существующего должна быть какая-то причина того, почему оно существует, а не остается вне существования. У нас еще будет возможность рассмотреть данное утверждение ниже, в ходе анализа космологического доказательства бытия Бога. Пока же просто отметим, что этот принцип превосходно согласуется с нашим обычным способом мыслить вещи и объяснять их себе.

Если Ансельм прав, то Бог постигим либо из самого себя, либо через иное. Классические теисты единогласно утверждают первое. Причина в том, что вещи, объяснимые через иное, зависят от других вещей по своему существованию, что делает их существование преходящим. Большого каньона не существовало бы, если бы на нашей планете не существовало воды в жидким состоянии, притом в достаточном количестве, чтобы создать реки, и достаточно долго, чтобы привести во многих местах к размыванию почвы и т.д. При отсутствии любого из этих условий не было бы Большого каньона. Такой способ существования, оставляющий вещь во власти стольких случайностей, надо полагать, значительно умаляет ее величие. Этот божественный атрибут принято называть в английском языке термином *aseity* («существование из себя»), от латинского «*a se*» — «от (из) себя».

Вначале возникает впечатление, что идея «объяснимости из самого себя» граничит с нелепостью, ведь, как можно подумать, одна вещь, А, объясняет существование другой вещи, В, лишь в том случае, если А является причиной В. Но чтобы стать причиной В, А должна существовать до В. Отсюда следует, что ни одна вещь не способна объяснить себя самое, так как для этого ей нужно было бы предсуществовать себе самой, что явным образом невозможно. Более того, даже если отвлечься от про-

блемы предсуществования, трудно понять, как нечто могло бы стать причиной самого себя.

К счастью, это не единственный способ функционирования данного объяснительного механизма. Есть немало случаев, когда одна вещь объясняет другую, будучи ее причиной и не предшествуя ей во времени. Тот факт, что треугольник есть замкнутая фигура с тремя сторонами, очевидно, способен нам объяснить, почему треугольник имеет три угла. То обстоятельство, что вы читаете книгу, по-видимому, объясняет истинность утверждения «вы читаете книгу». Но это, разумеется, не означает, будто сначала вы читаете книгу и только потом становится истинным, что вы ее читаете; и будто тот факт, что треугольник есть замкнутая фигура с тремя сторонами, является причиной появления у него трех углов, прежде не существовавших.

Можно ли мыслить Бога как симультанное или некаузальное объяснение существования самого Бога? Классические теисты предлагают две подобные трактовки божественной *aseitas*. Согласно первому толкованию, Бог служит объяснением собственного существования потому, что атрибут существования есть неотъемлемая часть самой сущности или природы Бога. Для контарста возьмем, к примеру, сущность эльфа – т.е. сущность, которую имело бы нечто, будучи эльфом. Если есть на свете такая вещь, как сущность эльфа, то она относится к такого рода вещам, которые могут быть, а могут и не быть осуществлены, реализованы в конкретном носителе данной сущности: возможно, индивиды с такой сущностью в мире есть, а возможно, их нет. Иначе говоря, свойство быть реализованной, осуществленной не является частью данной сущности. Не исключено, что сущность эльфа существует, а вот самих эльфов нет и в помине. С божественной же сущностью, согласно первой из этих интерпретаций *aseitas* Бога, дело обстоит иначе. Она существует, притом необходимым образом, если и только если существует нечто, этой сущностью обладающее. Сторонники такого взгляда обычно делают еще один шаг и утверждают: Бог тождествен

своей сущности. А значит, не может быть более одной вещи с божественной сущностью, а отсюда с необходимостью следует, что божественная сущность существует, если и только если существует Бог. Если все это верно, то следующие суждения являются логически эквивалентными (т.е. из истинности Б 1 логически вытекает истинность Б 2, и наоборот):

(Б1) Бог существует.

(Б2) Божественная сущность существует.

Теперь нам уже гораздо легче понять, в каком смысле Бог объясним из самого себя. Если вы спросите: «Почему существует Леголас?», то (метафизическим) ответом будет что-нибудь вроде: «Потому что существует сущность эльфа, а...» – и далее пойдет история о том, как сущность эльфа воплотилась в конкретной личности Леголаса. Но если вы спросите: «А почему существует Бог?», то полным метафизическими ответом будет: «Потому что существует сущность Бога», и не более. Но это, как мы убедились, логически равнозначно высказыванию «Потому что существует Бог».

Заметьте также, что если сущности, какими бы они ни были, являются, как многие склонны думать, необходимыми реальностями, то в таком случае божественная сущность либо невозможна, либо существует с необходимостью. Утверждать, что нечто есть (или было бы, если бы существовало) необходимая реальность, это все равно что сказать, что оно существует и, кроме того, не может не существовать.

Следовательно, если сущности суть необходимые реальности, то божественная сущность способна существовать лишь в том случае, если она действительно существует и, далее, не может не существовать.

А если это верно, то первая трактовка *aseitas* Бога подразумевает, что Бог либо невозможен, либо существует с необходимостью. Ибо из истинности Б1 логически следует истинность Б2, и наоборот, так что если Б2 невозможно, то и Б1 невозможно, а если Б2 необходимо истинно, то и Б1 необходимо истинно.

Похоже на то, что в принципе можно заключать от простой возможности существования Бога к необходимости — а значит, и действительности — Его существования. К этому способу доказательства бытия Бога мы вернемся ниже, в главе 5.

Второе толкование строится с помощью аналогии. Томас Моррис и Кристофер Менцель предлагают нам вообразить «машину материализации» размером в радиочасы, обладающую способностью создавать из ничего материальные объекты и поддерживать их существование до тех пор, пока она сама существует и включена. Использовать это волшебное устройство можно для замены еды в холодильнике, севших батареек, разбитой посуды — да чего угодно. Но если машина сломается или кто-то ее выключит, то и все вещи, ею произведенные, мгновенно перестанут существовать.

Такую машину, что и говорить, будут использовать вовсю, и со временем ее детали, несомненно, начнут изнашиваться. А теперь представьте, что мы пускаем в ход саму же машину для производства ее запчастей. Если повторить эту операцию достаточное число раз, то в конце концов наступит момент, когда все детали машины окажутся замененными на другие, произведенные нами с ее же помощью. Теперь можно спросить: если все ее части уже заменены подобным образом, то что же служит объяснением существования машины? Ответ будет таким: сама машина — она и объясняет собственное существование. Она является источником как своих собственных частей, так и своего собственного непрерывного существования.

В нашей истории машина была создана некогда какой-то другой реальностью и лишь впоследствии постепенно составилась из частей собственного изготовления. Но мы, по-видимому, можем с таким же успехом вообразить машину, которая есть и всегда была причиной своих собственных частей в описанном выше смысле. Если же мы способны, без логического противоречия вообразить подобную машину, то вполне можем представить себе и нечто вечно самосущее — объяснимое из самого

себя и ни от чего, кроме себя самого, не зависящее. Данная модель, таким образом, дает нам еще один способ интерпретации *aseitas* Бога.

## 1.4. Всемогущество: абсолютная сила

Для всех теистических концепций Бога важнейшим является представление о том, что Бог обладает максимальной силой, или всемогуществом. Эта громадная мощь вытекает, как принято думать, не только из того факта, что сила сама по себе есть совершенство, но и из главенствующего, наивысшего места, занимаемого Богом среди существующих вещей. Божье могущество есть причина и объяснение того, почему Бог творит всё сущее, сохраняет его существование и дарует сотворенным вещам их ограниченные способности. Такого рода могущество подразумевает, что под полным контролем Бога находится то, какие вещи существуют, и то, что они совершают (хотя, конечно, отсюда не следует само собой, будто Бог непосредственно определяет все, что совершает каждая вещь или каждое существо).

### 1.4.1. Парадокс камня

На это некоторые возражают, что сама идея всемогущества, или максимально возможной силы, лишена всякого смысла. Сторонники подобного взгляда утверждают, что внутреннюю противоречивость понятия всемогущества можно доказать через анализ вытекающих из него парадоксов. Самый известный из них — парадокс камня. Многие из нас слышали лукавый вопрос: «А может ли Господь сотворить булыжник такой величины, что сам окажется не в состоянии его поднять?» и считали это не более чем дурацкой заумью философов. Но за этим по видимости глупым вопросом скрывается парадокс, который грозит разрушить логические основы самого понятия «всемогущество».

Данный вопрос заставляет нас обратить внимание на то, что ни один ответ на него нельзя счесть удовлетворительным. Ут-

верждая, что Бог не может сотворить подобного рода булыжник, мы тем самым ясно указываем нечто такое, чего Бог не способен сделать, а значит, отрицаем Его всемогущество. Но если мы скажем, что Бог способен создать такой булыжник, то признаем потенциальную ограниченность Его могущества, поскольку Бог мог бы создать булыжник, который обнаружил бы эту ограниченность, — а именно ограниченность Его способности поднимать тяжести. Суть в том, что как бы мы ни ответили, всемогущество оказывается подорванным, а это, как предполагается, и доказывает, что с самим понятием «всемогущество» не все в порядке.

Некоторые отвечают: источник данного парадокса — внутренне противоречивое понятие, которое незаметным образом в него привносят, хотя никакого отношения к Богу оно иметь не может. Эта контрабандная алогичность касается булыжника. В самом деле, что это за булыжник? Нам, очевидно, следует ответить: это булыжник, обладающий такой огромной массой (т.е. настолько большой), что его не может поднять существо, способное поднять любую массу (т.е. его не поднимет Бог). Но возможен ли такой булыжник? Похоже, нет. Ведь если Бог в силах поднять булыжник любой массы, то не существует массы настолько громадной, чтобы превзойти способность всемогущего существа поднимать тяжести. Так что этот гипотетический булыжник в реальности невозможен.

Но и этот ответ можно счесть неубедительным. В конце концов, мы можем, по крайней мере, представить себе булыжник, который невозможно поднять не потому, что его масса превосходит способность Бога поднимать тяжести, но потому, что он обладает свойством быть «сущностно неподъемным», или «по самой своей природе неподвижным». Если же в понятии булыжника с таким свойством нет противоречия, то Бог мог бы его сотворить, но не смог бы поднять. Но даже если это верно, следует отметить: способность, которой, по нашему предположению, Бог лишен, есть способность сама по себе невозможная. Ведь если булыжник обладает свойством быть сущностно неподвиж-

ным, то иметь способность его поднять будет для Бога столь же невозможным, сколь невозможно для Него иметь способность создать треугольник с 4 сторонами. А коль скоро ни то, ни другое не является логически возможным, то понятие способности совершать эти действия внутренне противоречиво и не доказывает ограниченности божественного могущества.

Наконец, некоторые утверждали, что в основе этого парадокса лежит двусмысленность. Чтобы убедиться в этом, нам следует по отдельности рассмотреть две способности Бога – творить и поднимать сотворенное. Может ли Бог создать булыжник настолько большой, что не сумеет его поднять? Для отрицательного ответа могут быть два основания. Во-первых, Бог обладает неограниченной способностью поднимать тяжести, но его способность творить ограничена, т.е. Бог не может создать такой булыжник прежде всего потому, что не может создавать очень большие булыжники вообще. При таком ответе неспособность Бога в самом деле означает недостаток могущества.

Но в оправдание отрицательного ответа мы могли бы указать и на то, что если способность Бога поднимать тяжести беспредельна и если Его способность творить булыжники также не ограничена, то ни один из камней, которые Он в силах создать, не превзойдет Его способность поднимать тяжести. Это вовсе не свидетельствует о каком-либо недостатке могущества у Бога, поскольку, при таком ответе, обе Его способности – и творить, и поднимать – мыслятся совершенно неограниченными. В результате, если мы дадим отрицательный ответ и истолкуем его подобным образом, то в понятии всемогущества не останется ничего парадоксального.

#### *1.4.2. Определение всемогущества*

Анализируя парадокс камня, мы, однако, как это легко заметить, избегали любых дефиниций или характеристик всемогущества. Дать такую дефиницию – задача более трудная, чем это может кому-то показаться на первый взгляд. Конечно, мы

могли бы сказать, что всемогущество — это просто способность «делать все, что угодно», «совершать любые вещи». Но подобное утверждение слишком неопределенно, а потому не имеет особой ценности. Критики этой простой характеристики тут же заметят, что если оставить ее в неизменном виде, то обнаружится целый ряд «вещей», которые Бог сделать не способен. Например, в предыдущем разделе мы сочли не требующим доказательств, что Бог не способен приводить в движение вещи, неподвижные по самой своей природе, или создавать женатых холостяков и круглые квадраты, или же лишать существования вещи, существующие с необходимостью. Такие вещи нельзя сделать потому, что они невозможны логически. Выражаясь с большей точностью, эти вещи невозможно сделать по той причине, что описание задачи, явным образом невыполнимой, не способно служить описанием какой-либо задачи вообще. Вести речь о создании холостяка — значит говорить о создании того, кто, помимо всего прочего, является неженатым. Создать же холостяка женатого означало бы создать неженатого человека, который женат, а это явным образом нелепо.

Некоторые философы и богословы отвергали мнение о том, что Бог не способен совершать логически невозможное. Кажется, в их лагерь попадает и философ XVII века Рене Декарт, а потому это воззрение часто называют картезианским понятием о всемогуществе. Одним из важнейших его мотивов, особенно в массовом сознании, является благочестивое убеждение в том, что Бог ничем не ограничен — даже законами логики. Но большинство современных философов и богословов отвергает картезианский взгляд; в оправдание же своего неприятия они в частности указывают на то, что в действительности вовсе не законы логики служат здесь подлинными ограничениями. Створение женатого холостяка не является задачей, которую Бог не способен выполнить из-за каких-то логических препятствий. Скорее, это такая задача, которую невозможно выполнить вообще. А поскольку в данном вопросе мы склоняемся к (почти) единодуш-

ному мнению современников, то в остальной части настоящего раздела оставим картезианскую позицию без внимания.

Следовательно, более точная дефиниция всемогущества должна быть, очевидно, такой: всемогущество есть способность совершать все то, то логически возможно совершить. Но даже это, более осторожное, определение может устроить не всех. В 1912 году «Титаник» столкнулся с айсбергом и затонул в ледяных водах Северной Атлантики. Хотя это событие действительно произошло, оно могло и не произойти. Если бы айсберг оказался в другом месте, если бы капитан избрал другой курс, если бы корпус был чуть покрепче, то корабль избежал бы своей трагической судьбы. А значит, ситуация «Титаник не затонул» логически возможна. Может ли Бог создать такое положение вещей? Конечно, Бог мог бы сделать это в прошлом, но произвести это теперь Он больше не способен. Слишком поздно: корабль уже отправился в плавание и затонул. Следовательно, мы могли бы заключить: даже из того, что само по себе логически возможно, Бог способен совершить не всё. (С другой стороны, можно усомниться, действительно ли речь здесь идет о логически возможном положении вещей. Ибо, скажут нам, задача, строго говоря, не в том, чтобы сделать так, чтобы «Титаник» не затонул, а скорее в том, чтобы – хотя фактически «Титаник» уже затонул – сделать так, чтобы одновременно истинным было и то, что «Титаник» не затонул. Но подобная формулировка задачи, по-видимому, демонстрирует ее внутреннюю противоречивость. Впрочем, детальный анализ этого возражения увел бы нас слишком далеко в сторону.)

Есть и другие логически возможные вещи, сделать которые Бог, судя по всему, не в силах. К примеру, Бог не может совершать то, что делают другие существа, Богом не являющиеся. Рассмотрим такой логически возможный случай:

(T) Тони Блэр пробегает милю за шесть минут.

Хотя Бог и мог бы (воплотившись, конечно) пробежать милю за шесть минут, Бог не может сделать T, поскольку T описывает

то, что делает не Бог, а Тони Блэр. А Бог не может делать то, чего Бог не делает.

Но, пожалуй, это похоже на словесный трюк. Ведь мы способны представить себе, как на это предполагаемое ограничение Божьего могущества кто-нибудь возразит: хотя Бог, возможно, и не в состоянии совершить Т, зато Он способен стать причиной Т, сотворив такой мир, где Тони Блэр пробегает милю за шесть минут. А это ведет нас к переосмыслению понятия божественного могущества — уже не в терминах того, что Бог может совершить, но в терминах того, что Бог может вызвать, причинить или сделать действительным:

(Всемог.) В является всемогущим, если и только если В способен сделать действительным любое логически возможное положение вещей.

Такая дефиниция всемогущества избавляет нас от затруднений, связанных с неспособностью Бога «совершать» действия, выполняемые не Богом.

К несчастью, и это определение нельзя признать удовлетворительным. Если существуют creation, обладающие подлинной свободой выбора, т.е. способностью выбирать между несколькими линиями поведения, то обнаружится немало логически возможных состояний, которые Бог не в силах сделать действительными, и нетрудно понять, почему. Сегодня утром в кафе Сэлли оказалась перед выбором — пить кофе или не пить и решила не пить. В момент выбора перед ней, скажем так, лежали два возможных мира: мир с кофе и мир без кофе. Эти два разных мира оставались для нее тождественными вплоть до момента выбора, но в это мгновение разошлись. Полное описание мира, каким он был до момента выбора, мы назовем *M*. А теперь рассмотрим две возможности:

- (M1) *M* действителен, и тогда Сэлли свободно решает выпить кофе.
- (M2) *M* действителен, и тогда Сэлли свободно решает кофе не пить.

Если Сэлли была по-настоящему свободна, то каждое из этих высказываний могло быть истинным. Но, разумеется, лишь одно из них было истинным в действительности. Предположим, что, как это и случилось, истинным было (2). А теперь рассмотрим такой вопрос: что, если бы Бог пожелал сделать действительным М, но так, чтобы Сэлли выбрала кофе? В таком случае, очевидно, Ему бы не повезло. В ситуации М Сэлли не сделала свободного выбора в пользу кофе, и заставить ее поступить по-другому Бог мог бы только одним-единственным способом – поправ ее свободу.

Почему это важно? А потому что, согласно Всемог, всемогущество – это способность сделать действительным любое логически возможное положение вещей. Но ситуацию «М действительно существует, и тогда Сэлли свободно решает выпить кофе» Бог создать не способен. Таким образом, похоже, есть такие логически возможные положения вещей, сделать которые действительными не в состоянии даже всемогущее существо.

#### *1.4.3. Максимальная сила и божественная благость*

Пример Сэлли, если он вас убедил, показывает, что описание всемогущества в терминах количества или класса вещей, которые всемогущее существо способно совершить, причинить или вызвать, – это не самый перспективный путь поисков дефиниции для всемогущества. Чтобы помочь делу, мы могли бы попытаться охарактеризовать его в терминах максимальной силы, которой способно обладать возможное существо. Если Бог имеет столько силы, сколько это вообще возможно для какого-либо из существ, то Он обладает, по крайней мере, максимальной силой, если не всемогуществом. Таким образом, силу Бога можно описать так: В является максимально могущественным, если и только если не может быть другого существа, чье могущество превосходило бы могущество Бога.

Хотя данное определение удачнее предшествующих, некоторые утверждают, что такая трактовка противоречит другим

божественным атрибутам. Например, классические теисты убеждены, что Бог абсолютно совершенен в моральном отношении. Но что это значит — быть абсолютно совершенным морально? Среди прочего, это может означать следующее: никогда не действовать аморальным образом, иначе говоря, всегда соответствовать наивысшим нормам морального поведения. Если так, то Бог является абсолютно совершенным морально, если действия Бога всегда соответствуют моральным нормам, какими бы они ни были. Большинство классических теистов, однако, утверждает, что совершенная благость требует чего-то большего. Абсолютное моральное совершенство требует не просто того, чтобы Бог никогда фактически не опускался ниже моральной нормы, но скорее того, чтобы Он был вообще не способен опуститься ниже этого уровня. Такого рода необходимое моральное совершенство называют безгрешностью. Отрицание же безгрешности Бога означало бы, что Он действительно способен согрешить, пусть даже никогда этого не делает. Но существо, способное ко греху, представляется менее благим, нежели существо, чья благость исключает саму возможность совершения какого-либо зла. В итоге выходит, что величайшее из возможных существ должно быть безгрешным.

Теперь-то мы можем разглядеть проблему. Если Бог безгрешен, то есть вещи, которые Он не способен делать, — преступно убивать, лгать, нарушать обещания и так далее. А потому мы в силах, по крайней мере, представить себе существо, которое обладает всеми творческими и каузальными способностями, имеющимися у Бога, а вдобавок в состоянии совершать то, чего не может Бог, — преступно убивать, лгать, нарушать обещания... Если же такое существо возможно, то его способности превосходят способности Бога, а следовательно, Бога нельзя считать максимально могущественным.

Есть два способа избежать этого очевидного противоречия (кроме, конечно, отрицания у Бога либо совершенной благости, либо максимального могущества). Во-первых, можно просто не

согласиться с утверждением, будто совершенная благость предполагает безгрешность. Один из аргументов в пользу этого несогласия таков: есть разумные основания полагать, что хвалить (или, соответственно, порицать) кого-либо можно лишь в том случае, если данное лицо способно совершать как добрые, так и дурные поступки. Если же кто-то совершает дурные деяния с неизбежностью (настолько ему промыли мозги или, скажем, напичкали его наркотиками), то он не несет за них моральной ответственности, так как не в его власти было от них воздержаться. То же самое, надо думать, верно и в отношении похвальности: если какой-то хороший поступок вы совершили лишь потому, что находились под влиянием наркотиков, сделавшими совершение данного поступка неизбежным, то ни малейшей моральной ценности ваш поступок не имеет. Сходным образом, если Бог не способен совершать зло уже в силу своей безгрешности, то, похоже, и хвалить Его не за что. В итоге нам приходится отрицать безгрешность.

Многие, однако, склонны отвергать подобное решение. Многие – а пожалуй даже, большинство философов теистической традиции – считают, что следующее утверждение обладает сильнейшей интуитивной достоверностью:

(Безгр) Безгрешное существо морально выше (а значит, в большей степени заслуживает моральной похвалы), нежели существо, безгрешным не являющееся.

А потому, сталкиваясь с противоречием между этим утверждением и следующим тезисом:

(Похв) Существо может заслуживать моральной похвалы лишь в том случае, если обладает способностью грешить, т.е. лишь в том случае, если оно не является безгрешным,

многие философы, ради снятия данного противоречия, предпочитают, скорее, пожертвовать Похв, но не отказываться от

Безгр. Некоторые из этих философов доказывают, что моральные похвала и порицание оправданы лишь там, где есть свобода; однако свобода, по их мнению, совместима с различными видами детерминизма. Если они правы, то нет очевидных причин сомневаться в том, что с нашей стороны была бы отнюдь не бессмысленной моральная похвала существу, которое самой своей природой детерминировано творить добро неизменно и с необходимостью. Иные утверждают также, что представление о том, будто подлинная свобода требует как способности грешить, так и способности воздерживаться от греха, ошибочно. Напротив, истинная свобода как раз и заключается в способности делать добро. Чем в большей степени кто-либо способен так поступать — чем в большей мере свободен он от побуждений, влекущих в сторону от добра, — тем он свободнее и тем большей похвалы заслуживает. С этой точки зрения, существо, в буквальном смысле слова неспособное ко греху, было бы максимально свободным и заслуживающим наивысшей похвалы. Нет ли в этом чего-то интуитивно достоверного? Представим двух людей, А и В. А замышляет убийство, и тут его душу охватывают настоящие терзания, он переживает мучительную нравственную борьбу — совершать преступление или нет? — и в конце концов отказывается от своего плана. Между тем В считает убийство совершенно для себя немыслимым. Разве не думаем мы, что В, при прочих равных условиях, в большей мере заслуживает похвалы? И разве наша моральная оценка В не становится тем выше — а не ниже — чем яснее нам представляется, что В просто не мог совершить столь ужасного злодеяния? Если так, то у нас есть первые аргументы в пользу того вывода, что ошибочным является Похв, а не Безгр.

Это подводит нас ко второму способу избежать видимого противоречия между максимальным могуществом и совершенной благостью — через утверждение, что «способность совершать зло» в действительности вовсе не является «способностью». Мы можем составить фразу «способность совершать зло», но

этого факта самого по себе недостаточно для доказательства существования особой способности, которая соответствовала бы данному выражению. Вы обладаете способностью остановить такси и способностью подозревать официанта. Но их нельзя считать двумя отдельными способностями. В обоих случаях вы добиваетесь результата, применяя более фундаментальную способность – способность подавать знак рукой. Именно к этой способности и сводятся в конечном счете две другие.

А теперь рассмотрим вашу способность поднимать один из пальцев. Вы пользуетесь ею, когда даете сигнал играть вашей баскетбольной команде или предлагаете цену на аукционе. Ею вы воспользовались бы и для того, чтобы сделать некий оскорбительный жест. Но представим, что вы твердо решили никогда этот жест не делать. Более того, вообразим, что вы настолько благовоспитанный человек, что просто не в состоянии его сделать. Означает ли такая невозможность, что вы лишены какой-то способности? Есть веские причины думать, что не означает. Ведь способность показать данный жест – это лишь способность поднять палец и ничего более. А она у вас есть. Чего у вас нет, так это способности поднять палец таким образом, чтобы получился неприличный жест. А поскольку это нельзя считать отдельной, самостоятельной способностью, то об отсутствии у вас этой способности не может быть и речи. Если невозможность для Бога совершать зло истолковать подобным же образом, то окажется, что она вовсе не свидетельствует об отсутствии какой-либо способности.

#### *1.4.4. Творение, сохранение и пророчество*

Как бы ни определяли точные границы божественного могущества мы, классические теисты, всегда сходились во мнении, что могущество Бога достаточно велико, чтобы Он мог сотворить всё сущее и промыслительно управлять всем, отличным от Бога. Как же нам следует понимать эти атрибуты Бога – творца и владыки-промыслителя? Некоторые теисты полагают, что

творящая деятельность Бога состоит лишь в преобразовании уже существующих реальностей. Например, божественный Демиург Платона, совершая акт творения, различным образом упорядочивает то, что существовало ранее. Однако большинство теистов считает, что Бог творит и оформляет мир, вовсе не прибегая к каким-либо уже наличным материалам. Подобного рода творение обычно называют «творением ex nihilo». Строго говоря, богословы толкуют доктрину божественного творения ex nihilo в том смысле, что мир начал существовать в определенный момент конечного прошлого. И такой взгляд согласуется с наиболее основательными космологическими теориями современных ученых. Но так было не всегда. История науки и философии знает немало эпох, когда имеющиеся фактические данные, казалось бы, вполне убедительно свидетельствовали о том, что вселенная существует бесконечно долго. Следует ли из безначальности мироздания, что Бог не является его творцом?

Отнюдь нет. Ведь богословы не только видят в Боге порождающую причину вселенной, но и традиционно полагают, что Бог должен поддерживать существование вселенной в каждый данный момент. Декарт, к примеру, выдвинул замечательный аргумент в пользу этого утверждения, заявив, что поскольку ни одно мгновение существования вселенной не содержит в себе ничего такого, что могло бы объяснить или гарантировать ее существование в следующий момент времени, то гарантом этого должно быть что-то другое. А это другое, по Декарту, и есть Бог. Такой вид божественной деятельности, обычно именуемый божественным сохранением (от лат. «conservare» — «поддерживать» или «сохранять»), подразумевает, что пусть даже сама вселенная безначальна, творцом ее является Бог — в том смысле, что метафизически, или как основа для объяснения, Его бытие предшествует существованию вселенной. Ведь для того, чтобы мир продолжал существовать в каждый следующий момент, требуется существование и причинная деятельность Бога.

Большинство классических теистов считает, что Бог, помимо творения и сохранения, участвует также и в причинении всех без исключения событий, иначе говоря, в использовании Его созданиями каждой из присущих им каузальных способностей. Так, когда бильярдный шар попадает в шар-восьмерку, Бог оказывается в известном смысле причастным к тому обстоятельству, что данное столкновение приводит в движение шар-восьмерку. Такое применение могущества Бога, именуемое божественным содействием, предполагает, что Бог глубочайшим образом причастен не только к поддержанию существования мира, но и к деятельности сотворенных вещей. Почему теисты допускают реальность божественного содействия? Некоторые – потому, что, по их мнению, об этом сказано в канонических богооткровенных писаниях. Христианские мыслители Средневековья обычно ссылались на слова св. Павла – «в Боге мы живем, движемся и существуем» – как на доказательство такого рода божественной деятельности. «Существуем», согласно их толкованию, относится к творению, «живем» – к сохранению, а «движемся» – к божественному содействию.

Впрочем, в пользу предположения о подобного рода соучастии Бога в действиях сотворенных существ приводятся и три серьезных аргумента философского характера. Во-первых, по утверждению некоторых теистов, например Фомы Аквинского, именно через божественное содействие Бог получает возможность знать, что получится у созданий, когда те действуют. Поскольку Бог вносит каузальный вклад в деятельность сотворенных существ, то, зная собственные действия, Он может предугнать конечный результат. Во-вторых, другие теисты доказывают необходимость божественного содействия ссылкой на то, что без него создания могли бы пользоваться своими каузальными способностями совершенно независимо от божественного контроля. А такая возможность, полагают они, подрывает способность Бога промыслительно управлять всяким событием, происходящим в сотворенном мире. Наконец, некоторые ут-

верждают, что каждый каузальный акт означает, что одна субстанция причиняет возникновение чего-то нового (либо новой вещи, либо какого-то свойства в уже существующей вещи). Но поскольку единственным истинным источником или причиной бытия является Бог, то ни одна сотворенная вещь сама по себе не может быть истинной причиной чего-либо. Следовательно, Бог должен участвовать в каждом каузальном событии, которое имеет место в природе.

Подобные доводы, однако, порождают ряд серьезных трудностей. Рассмотрим первую из них. Если Бог способен знать, что сделает тварь, уже потому, что Он знает собственный вклад в ее, твари, действия, то отсюда следует, что содействия Бога достаточно для того, чтобы поступок твари состоялся. Но если содействующий вклад Бога оказывается достаточным в описанном выше смысле, то сотворенное существо уже не может иметь подлинной власти над своими действиями, ибо то, что совершил оно, определяется именно тем, что делает Бог. Этот аргумент доставляет особые хлопоты тогда, когда мы рассматриваем свободные действия сотворенных существ. Если действия тварей детерминированы каузальным соучастием Бога, то нелегко уразуметь, как эти действия можно считать по-настоящему свободными. Более того, этот аргумент предельно затрудняет объяснение реальности зла. Если Бог в силах помешать своим созданиям свободно выбирать зло — просто заставив их от зла воздержаться — то почему же Он этого не делает?

Второй довод ставит перед нами иную проблему. Если теисты, допускающие божественное содействие, делают это потому, что не желают признавать за сотворенными существами каких-либо независимых каузальных способностей, то они должны растолковать нам, каким образом каузальные усилия Бога и сотворенных существ совместно производят конечное следствие. Предположим, Бог и Его создания сотрудничают в причинении событий примерно так же, как две лошади, которые тащат телегу. В таком случае каждая из лошадей вкладывает в общее дело собственную

каузальную силу, а значит, они вместе порождают движение. Приняв это за модель божественного содействия, нам придется ответить на ряд серьезных вопросов. Например: является ли необходимым для получения конечного результата каузальный вклад каждого из действующих существ – или же причинного содействия одного из них было бы вполне достаточно? Если верно первое, то выходит, что Бог – это лишь частичная причина, а тварь вносит собственный реальный каузальный вклад совершенно независимо от какого-либо причинного содействия со стороны Бога. Возможно, мы и не обнаружим здесь особых проблем – пока не вспомним, что само понятие божественного содействия было введено нами ради отрицания за сотворенными существами способности к независимому каузальному участию в происходящих в мире событиях. Если же, напротив, достаточно одной из совместно действующих причин, то ясно, что такой причиной должен быть Бог. В конце концов, божественное содействие только потому и вводится, что каузального соучастия тварей самого по себе было бы недостаточно для производства следствий. Но если причинного вклада Бога достаточно, то несложно понять, каким же образом содействие Его созданий могло бы чем-либо помочь порождению соответствующих следствий. Такое создание похоже на маленького мальчика, который подталкивает сзади набирающую скорость машину. Ребенок мог бы вообразить, что это он и привел машину в движение, хотя это и не так.

По сходным основаниям проблематичным представляется и третий довод, а именно: объекты или события, производимые каким-либо видом каузальной деятельности тварей, получают свое существование или бытие непосредственно от Бога. Но если Бог именно в таком смысле является причиной существования следствий деятельности тварей, то, похоже, именно Бог, а не Его создания, и производит эти вещи и события. В итоге снова оказывается, что никакой реальной роли в процессе причинения сотворенные существа не играют.

Из-за этих трудностей некоторые теисты пришли к еще более радикальной трактовке действий Бога в мире. Если для нас важно, чтобы Бог играл роль в произведении следствий в нашем мире, а между тем ни одна модель божественного содействия не работает, то Бог должен быть единственной причиной всего происходящего в мире. Самым знаменитым защитником этого воззрения, известного как окказионализм, был французский философ XVII в. Николя Мальбранш. Согласно окказионалистам, хотя нам может казаться, будто движение шара-восьмерки вызвано его столкновением с бильярдным шаром, на самом деле их столкновение — лишь повод, пользуясь которым Бог, и только Он один, приводит в движение шар-восьмерку. С этой точки зрения законы природы представляют собой не описание действий каузальных сил, присущих сотворенным вещам, но скорее описание того, что совершают Бог, когда в мире происходят определенные события.

В свете проблем, порожденных понятием божественного содействия, окказионализм может показаться привлекательной альтернативой. Заметьте, однако, что он сталкивается с теми же затруднениями, что и теория божественного содействия. Два из них заслуживают особого внимания. Во-первых, если окказионалисты правы, то, очевидно, подлинно свободное действие становится для сотворенных существ немыслимым. Ведь когда тварь делает свободный выбор или совершает свободный акт воли, то именно тварь и должна быть в каком-то решающем смысле корнем и причиной соответствующего действия. Но если окказионализм истинен, то стать такой причиной сотворенное существо, судя по всему, совершенно не способно. Во-вторых, если окказионалисты правы, то непосредственной причиной каждого события во вселенной является Бог. А если так, то мы были бы вправе ожидать, что мир не заключает в себе зла. Конечно, с проблемой существования зла сталкиваются все варианты теизма, но большинство теистов, как мы увидим в главе 6, настойчиво утверждает, что Бог не порождает зло сам, но скорее

лишь попускает ему (имея на то веские основания). Представление о Боге как просто допускающем зло создает моральный буфер, который, однако, оказывается совершенно бесполезным, если видеть в Боге полную и прямую причину зла, что как раз и характерно для окказионализма. Бог таким образом превращается в «творца зла» — взгляд, почти единодушно отвергаемый теистами.

Вопрос о возможной истинности окказионализма нам пришлось рассмотреть, во-первых, по той причине, что величайшее из возможных существ должно, по-видимому, иметь какого-то рода прямое участие во всех происходящих в мире событиях, причем это должно быть нечто большее, чем простое сохранение уже существующего; а во-вторых, потому что модель участия через содействие столкнулась с серьезнейшими возражениями. Не исключено, что эти допущения ошибочны. Иначе говоря, не исключено, что от величайшего из возможных существ не требуется решительно ничего, кроме регулярной причинной связи с миром в качестве его творца и вседержителя. Подобную теорию принято называть деизмом. Насколько она убедительна?

Для ответа на этот вопрос нам следует вернуться назад и рассмотреть мотивы, побуждающие теистов думать, что каузальную причастность Бога мирозданию нельзя сводить к одному лишь творению и сохранению сотворенного. Первый мотив заключался в том, что подобного рода дополнительное каузальное участие необходимо Богу для того, чтобы знать, каким образом намерены или будут вести себя Его создания, а значит, и для того, чтобы осуществлять промыслительный контроль. Как мы уже видели (и еще конкретнее убедимся в главе 2), это утверждение является весьма спорным. Есть и другие модели божественного знания и промысла, отнюдь не предполагающие божественного содействия. Второй и третий мотивы подразумевали, что при отсутствии божественного содействия сформенные существа обрели бы нежелательную каузальную самостоятельность, так как могли бы либо действовать независимо от Бога, либо порождать

бытие (т.е. бытие вещей и событий как следствие их действий). Эти возражения, однако, не слишком убедительны. Во-первых, как явствует из нашего предшествующего анализа божественного могущества, если некоторые создания обладают свободой воли, то, похоже, их действия в любом случае должны характеризоваться сильнейшей степенью каузальной независимости. А во-вторых, хотя некоторые трактовки причинности предполагают, что причины способны порождать в своих следствиях новые элементы бытия, мнение это чрезвычайно спорное.

### **1.5. Благость**

Теисты считают, что Бог абсолютно и совершенно благ. Божественная благость, согласно обычному их представлению, означает гораздо больше, чем тот простой факт, что Бог никогда не творит морального зла (т.е. является безупречным или безгрешным) – хотя это, конечно, подразумевается. Кроме того, из божественной благости вытекают максимально возможные любовь и благоволение ко всем сотворенным вещам. По этой причине Бога считают не просто морально безупречным, но морально непревосходимым. Именно эта сторона божественной благости играет центральную роль в теистической концепции Бога как существа, достойного исключительного почитания. Для некоторых теистов достойность почитания является важнейшим божественным атрибутом – он указывает на уникальный статус Бога как существа, которое заслуживает нашей беспредельной преданности и поклонения. Источником богопочитания циники изображают порой неисправимую самовлюбленность божества. Согласно же классическому теизму, Бога следует почитать прежде всего не из страха и не потому, что такова божья воля, но скорее потому, что Бог благ и являет свою благость так, как это не делает и не способен сделать никто другой.

Мы уже рассмотрели несколько философских проблем, возникающих в связи с моральной безупречностью, или безгреш-

ностью Бога, когда речь заходит о ее совместности со всемогуществом, или максимальной силой. В последнее время внимание философов религии привлекает ряд аргументов, призванных доказать, что есть нечто сомнительное и в понятии моральной непревосходимости. Анализом этих аргументов мы теперь и займемся.

### *1.5.1. Первое противоречие*

С древнейших времен сторонники теистической традиции признают существование противоречий между доктринаами свободного творения мира Богом и представлением о Его моральной недосягаемости. Первое из них можно изложить в виде следующей цепи аргументов.

- 1.1. Бог всеведущ, а потому знает о всех возможных мирах, которые Он способен создать.
- 1.2. Бог совершенно и недосягаемо благ, а значит, с неизбежностью приходит к совершению наилучшего.
- 1.3. Свободные деятели могут пожелать совершить не наилучшее лишь в том случае, если они оказываются не в состоянии понять, что поистине является наилучшим, либо, по слабости своей воли, выбирают не то, что, как им известно, является наилучшим.
- 1.4. Ни неведение наилучшего, ни слабость воли для Бога невозможны.
- 1.5. Следовательно, Бог не может совершить ничего, кроме наилучшего.
- 1.6. Поскольку наш мир существует, то он является либо наилучшим миром, либо одним из миров, совокупность которых есть наилучшее.
- 1.7. Чтобы иметь свободу, необходимо обладать способностью делать нечто отличное от того, что фактически делаешь; а чтобы иметь морально значимую свободу, необходимо обладать способностью выбора между альтернативами различной моральной ценности.

- 1.8. Если наш мир – наилучший, то Бог не мог воздержаться от его сотворения, а значит, не был свободен, его творя.
- 1.9. Если наш мир – один из совокупности миров, составляющих наилучшее, то Бог не мог выбирать между мирами различной моральной ценности, и следовательно, в процессе творения не обладал морально значимой свободой.
- 1.10. Таким образом, при сотворении Бог не обладал либо свободой, либо морально значимой свободой.

Как мы видели выше, некоторые теисты считают, что Бог не является безгрешным, так как подобная неспособность ко греху была бы несовместима с моральной ответственностью. Теисты этого типа склонны отвергать посылку 1.4, поскольку Бог, по их утверждению, может быть подвержен слабости воли.

И все же большинство теистов возражает против других тезисов – 1.6 либо 1.7. Вначале обратимся к 1.7. Философы, как правило, по-разному отвечают на вопрос, требует ли свобода того, чтобы мы были в состоянии поступать не так, как в действительности поступаем. Однако многие теисты принимают эту посылку как необходимое условие свободы. Гораздо более спорным оказывается второе утверждение в 1.7, а именно что морально значимая свобода предполагает «способность выбора между альтернативами различной моральной ценности». Почему некоторые с этим соглашаются? По двум основаниям. Первое – это обсуждавшийся выше аргумент, согласно которому добрые деяния Бога могут обладать моральной ценностью лишь в том случае, если Бог способен с таким же успехом совершать и дурные дела. Мы уже проанализировали этот довод и не будем здесь к нему возвращаться.

Основание второе: если свободный деятель находится в таком положении, что может выбирать только между равнозначными альтернативами, то свободная воля, по-видимому, в значительной мере лишается значения и серьезного смысла.

Никто ведь не станет приписывать особую ценность свободе, позволяющей нам делать выбор между, скажем, тремя сотнями одинаковых банок томатного супа Кемпбелл.

Само по себе это звучит довольно убедительно. И все же такого рода аргументы оказываются недостаточными, если их хотят использовать в защиту посылки 1.7. Ведь в 1.7 говорится не о том, что наша морально значимая свобода уничтожается, если все наши альтернативы совершенно одинаковы (что было бы справедливым утверждением), но скорее о том, что происходит это тогда, когда альтернативы имеют равную моральную ценность (а это утверждение отнюдь не является самоочевидным). Более удачными были бы здесь следующие аналогии.

- (Случай 1) Вы располагаете средствами, которые могли бы пожертвовать на дела милосердия. К вам обращается несколько благотворительных учреждений, равно достойных вашего дара и одинаково в нем нуждающихся. Однако выбрать из них в качестве дарополучателя вы можете лишь одно.
- (Случай 2) Десять человек оказались в отчаянном положении; вы и только вы способны их спасти. Сделать это очень легко (вам нужно лишь нажать кнопку без всякого риска или расходов для вас самих), но помочь вы можете либо одному, либо вообще никому. Каждый из них в равной мере заслуживает вашей помощи. Вы выбираете одного.
- (Случай 3) Вы хотите усыновить ребенка из приюта для сирот. Вы в состоянии усыновить только одного, между тем все приютские дети одинаково нуждаются в помощи. Некоторые дети милее других, некоторые – одареннее, но вы делаете выбор, не обращая внимания на эти различия, и усыновляете ребенка, твердо решив любить его.

В каждом из этих случаев ваш выбор представляется делом важным, серьезным и осмысленным. А значит, если выбор Богом одного из миров сходен с вашим, то, очевидно, есть веские основания и его считать значимым и осмысленным.

Некоторые критики отметили также, что посылка 1.6 не исчерпывает всех возможностей. И действительно, по крайней мере, две возможности, притом важные, в ней не учтены. Чтобы понять первую, представьте, что вам является некий дух и сообщает, что вы вольны избрать один из трех «даров», которые ему угодно вам предложить. Во-первых, дух может в одно мгновение даровать вам способность свободно изъясняться на любом языке. Во-вторых, он готов сделать вас виртуозом в игре на любом музыкальном инструменте. И в-третьих, превратить вас в атлета мирового класса в любом виде спорта. Что бы выбрали вы? Возможно, предпочтеть один из этих вариантов для вас не составит труда. Однако для многих подобный выбор, несомненно, оказался бы нелегким делом. Как можем мы сравнивать такие несходные предметы выбора? Каждый из них сам по себе чрезвычайно хорош, но они настолько различаются между собой по своей природе, что нелегко понять, каким образом их можно вообще сопоставить. Такие блага, т.е. блага, которые представляются не поддающимися сравнению между собой, философы называют несоизмеримыми.

В свете сказанного нам следует внести изменения в посылку 1.6 и утверждать, что наш мир – это наилучший мир, либо один из миров, совокупность которых есть наилучшее, либо один из многих миров, являющийся наилучшим в своем роде и несоизмеримый с другими мирами, наилучшими в своем роде. Если это верно, то Бог может выбирать между мирами различной моральной ценности – в том смысле, что все они хороши и однако столь же несоизмеримы, как владение иностранным языком и квалификация борца сумо мирового класса. Если Бог при творении сталкивается именно с такого типа вариантами выбора, то они представляются в высшей степени содержательными и

осмысленными. Более того, их, по-видимому, следует считать морально значимыми, в особенности если, как полагают многие теисты, решение создать наш мир было сходно с решением в случае 3, т.е. с решением избрать (реализовав заранее известный ряд возможностей) и возлюбить (возникших в результате) обитателей этого конкретного мира.

Вторую из отсутствующих в посылке 1.6 альтернатив теисты признавали, по крайней мере, со времен св. Фомы Аквинского (XIII век). Согласно этому представлению, не существует ни единственного наилучшего мира, ни совокупности равно наилучших миров, ни совокупности несопоставимых миров, каждый из которых является наилучшим в своем роде. Как это возможно? Ответ таков: могущие быть сотворенными миры образуют бесконечный ряд миров постоянно возрастающей ценности. С какими же ограничениями столкнулся бы Бог, оказавшись перед таким выбором?

Немецкий философ XVII века Готфрид Лейбниц утверждал, что, встав перед подобным выбором, Бог был бы просто не способен его сделать, так как не существовало бы достаточного основания, чтобы предпочесть один мир другим. Однако большинство авторов отрицает необходимость достаточного основания для творящего выбора Бога, доказывая, что Бог вполне мог бы создать любой мир, превышающий некий минимально приемлемый уровень. Есть, к примеру, возможные миры, где сумма зла, недостаток добра либо несоразмерность между добром и злом таковы, что совершенно благой Бог не может избрать их к сотворению. Но даже если оставить в стороне подобные миры, Бог по-прежнему имеет выбор из множества миров, чья благость возрастает до бесконечности, а следовательно, избирая к сотворению один из них, по-прежнему обладает широчайшей свободой.

### *1.5.2. Второе противоречие*

В свете вышесказанного первое противоречие между божественной свободой и моральным совершенством представляется

разрешенным. И однако, решив одну проблему, мы тотчас сталкиваемся с другой. А именно: если Бог выбирает из бесконечного множества возрастающих по ценности миров, то какой бы мир Бог ни сотворил, остается другой, лучший, мир, который мог быть, но не был создан. Это не значит, что, создавая один из этих не максимально благих миров, Бог поступает неправильно или предосудительно. Но отсюда действительно следует возможность существования творца, способного создать мир лучший, нежели тот, который фактически создал Бог. Почему это нужно считать реальной проблемой? Дело в том, что если данное обстоятельство поставить в связь с одним весьма правдоподобным принципом, то придется сделать вывод, что какой бы мир Бог ни создал, Он не является и не может являться абсолютно недосягаемым по своей моральной природе. Принцип же это таков:

- (П) Если всеведущее и всемогущее существо В создает один мир, хотя могло бы создать другой, лучший, то вполне возможно бытие существа, морально превосходящего В.

Уильям Роу заключает отсюда: если наш мир – один из бесконечного ряда возрастающих по благости возможных миров, то Бога не существует, ведь творец нашего мира в таком случае может быть не абсолютно недосягаемым в моральном отношении – свойство, для Бога немыслимое. А значит, этот аргумент есть в конечном счете довод в пользу атеизма<sup>2</sup>.

Ключевым допущением в структуре данного аргумента является принцип (П). Что же нам следует о нем думать? Дэниел и Франсис Говард-Снайдер доказывали ложность этого принципа с помощью ряда мысленных экспериментов. Представим сначала двух творцов, Юпитера и Юноны, им нужно принять решение о создании одного из бесконечного множества возрастающих

---

<sup>2</sup> William Rowe. «The Problem of Divine Perfection and Freedom», in Eleonore Stump (ed.), *Reasoned Faith* (Ithaca, NY: Cornell University Press), 1993.

по совершенству миров. Поскольку ни один из этих миров не является наилучшим, Юпитер решает использовать генератор случайных чисел, который произвольно выберет один из них. Вообразим, что все они расположены в порядке возрастающего совершенства и получили соответствующие номера, начиная с 1. Юпитер включает описанное устройство, и оно выдает номер 777. А теперь представим, что и Юнона, оказавшись перед тем же выбором, решает пустить в ход тот же самый генератор. У Юноны выбор падает на мир 999. Если принцип (П) правilen, то нам следует заключить, что Юнона морально выше Юпитера, а это, разумеется, не так. Оба решили воспользоваться генератором случайных чисел, и тот произвольно выдал разные результаты. Почему же мы должны ставить одного творца выше другого<sup>3</sup>?

Способен ли Роу видоизменить (П) таким образом, чтобы его аргумент не утратил силу? Возможно. А чтобы понять, как именно, рассмотрим другой пример, предложенный Говард-Снайдерами, — случай Тора. Видя, чего добились со своим генератором Юпитер и Юнона, Тор решает испробовать другой метод. Он приходит к мысли, что если уж мы вознамерились сотворить мир, то останавливаться на номерах ниже 1000, как это сделали Юпитер с Юноной, было бы несолидно. В итоге он тоже решает использовать генератор, но так его регулирует, чтобы тот мог выбирать числа только выше 1000. Тор пускает в ход свою усовершенствованную машину и получает мир 3016. Превосходит ли Тор морально Юпитера и Юнону? Роу думает именно так. Хотя все трое воспользовались для творения генератором случайных чисел, Тор занимает особое положение, поскольку он не пожелал удовлетвориться теми результатами, которые вполне устроили Юнону и Юпитера.

---

<sup>3</sup> Daniel and Frances Howard-Snyder, «How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World», 11:2, p. 260–268.

Для Роу это достаточное основание ставить Тора выше в моральном смысле.

Пример Тора побуждает нас заменить принцип (П) следующим тезисом:

(П\*) Если всеведущее и всемогущее существо В творит мир, используя более низкий стандарт, чем могло бы использовать, то возможно бытие существа, морально превосходящего В (использующего более высокий стандарт).

И Юнона, и Юпитер использовали один стандарт (любой мир с номером 1 или выше), а значит, мы вправе считать их морально равноценными. Но поскольку Тор руководствовался более высокими критериями, чем любой из них, то его нужно ставить выше в моральном отношении. Теперь мы можем сформулировать аргумент, сходный с тем, который основывался на (П). Поскольку для любого данного стандарта можно указать другой, более высокий, то всякий стандарт, фактически используемый творцом, мог бы быть выше, чем он есть. Следовательно, любой творец, включая Бога, оказывается не абсолютно недостижаемым в моральном отношении.

По поводу этого, исходящего из (П\*), аргумента, следует сделать два замечания. Во-первых, если Роу прав, то данный аргумент доказывает, что если при творении приходится делать выбор из бесконечного числа миров возрастающего совершенства, то никакой творец не может быть абсолютно непревзойденным морально. Однако, могли бы возразить теисты, если обладать таким свойством для Бога логически невозможно, то данный аргумент не доказывает небытия Бога. Напротив, если Бог является величайшим из возможных существ, то этот аргумент доказывает лишь то, что такого свойства Бог не имеет (и иметь не может).

Кто-то подумает, что для полного опровержения критики Роу этого достаточно — и ошибется. Ведь проблема, подчеркивает

Роу, отнюдь не в том, что у Бога нет невозможного свойства быть абсолютно недосягаемым в моральном смысле, но скорее в том, что у Бога есть свойство моральной неабсолютности. А поскольку оно у Бога есть, то Бог не может быть величайшим из возможных существ.

Во-вторых, этот аргумент имеет силу лишь в том случае, если истинно ( $P^*$ ). Но так ли это? Конечно, есть некоторое правдоподобие в утверждении, что более высокие стандарты суть признак морального превосходства. А рассматривая пример Тора, трудно вначале не удивиться: если Юнона и Юпитер в моральном отношении стоят на одном уровне с Тором, то как же они могли довольствоваться столь ничтожными мирами, когда им был доступен выбор из бесконечного множества других, лучших, миров?

На самом же деле, как представляется, не нужно долго думать, чтобы найти довольно легкий ответ на этот вопрос. Возможно, Юнона и Юпитер делали выбор между мирами примерно так же, как вы, по нашему предположению, выбирали ребенка для усыновления в Случае 3: они обозрели спектр возможных созданий и решили, не принимая в расчет их «достоинства», даровать бытие одним, а не другим, сделав их предметом своей любви и заботы. А поскольку все миры, среди которых они производили отбор, являются морально допустимыми, то Юноне и Юпитеру нельзя ставить в моральную вину сделанный ими выбор (с чем соглашается даже Роу). А значит, в их выборе нет ничего дурного. Тогда почему же отсюда нужно делать вывод, что они сами могли бы быть морально лучше, если бы только, подобно Тору, создали нечто лучшее? Почему нам следует соглашаться, что сотворение чего-то лучшего делает лучше творящего? Разве не может совершенно благая личность создать (из любви, по эстетической склонности или даже по чисто произвольному выбору) нечто менее благое, чем она могла бы создать? На эти вопросы Роу не отвечает по сути; его главный аргумент в поддержку принципов вроде ( $P^*$ ) состоит лишь в предложении их рассмотр-

реть и признать самоочевидными. Но, разумеется, если ничего другого в пользу таких принципов привести нельзя, то теиста, не желающего с ними соглашаться, можно легко извинить. Ведь теист уже твердо убежден в божественном совершенстве, а потому коль скоро он увидит, что, если не существует наилучшего мира, то Бог должен сотворить нечто менее благое, чем Он мог бы сотворить, если Он вообще творит, то самым естественным ( и, на наш взгляд, разумным ) для теиста шагом было бы заключить, что принципы подобные ( П\* ) попросту ложны.

## **1.6. Заключение**

Как явствует из вышеизложенного, тема понятие «Бог» чрезвычайно увлекательна и богата философским содержанием. Приступая к ее философскому анализу, нам следует вначале определить, какая из концепций Бога является наиболее типичной, а затем рассмотреть разнообразные затруднения, возникающие в связи с теми божественными атрибутами, которые предполагает данная концепция. В фокусе нашего внимания находится концепция Бога, вытекающая из богословия совершенного существа. Согласно этой концепции, Бог, помимо всего прочего, является самосущим (или необходимо существующим), совершенно благим, творцом и провидящим мироправителем. Хотя на первый взгляд эти атрибуты кажутся простыми и понятными, более тщательное исследование сразу же открывает здесь любопытнейшие проблемы. Доказывают ли эти проблемы, что в самом понятии «Бог», характерном для богословия совершенного существа, есть внутреннее противоречие? Это отнюдь не очевидно. Не очевидно, однако, и то, что они ничего подобного не доказывают. Как мы уже убедились, решение этого вопроса требует от нас выработки собственной позиции по тем спорным пунктам, которые находятся ныне в центре дискуссий в данной области. А потому дискуссии на эти темы оказываются весьма острыми и продолжительными.

### Рекомендуемая литература

- Davis Stephen, *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids, Mich., Erdmans, 1983)
- MacDonald Scott (ed.), *Being and Goodness* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)
- Morris Thomas, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology* (Downers Grove, Il. University Press, 1994)
- Plantinga Alvin, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980)
- Rowe William, *Can God be Free?* (Oxford: Clarendon Press, 2004)
- Swinburne Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford university Press, 1979)
- Weirenga Edward, *The Nature of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989)

## ГЛАВА 2

### Атрибуты Бога: вечность, знание и провидение

**М**ногие находят утешение в мысли, что Богу известно, вплоть до мельчайших подробностей, всё, что таит в себе будущее. Бога нельзя захватить врасплох, а значит, мы можем быть уверены — что бы ни случилось, Бог предвидел это событие и отвел ему надлежащее место в своем высшем, всесовершенном замысле. Некоторым мысль о том, что Бог предвидит и все же допускает неисчислимое множество причин людских мук и несчастий, внушает в лучшем случае тревогу, а в худшем — нравственное отвращение. Однако многим другим вера в то, что Бог заранее знает постигающие нас бедствия и причиняющее нам зло, как раз и дает силы всё это претерпеть

Тем не менее вера в то, что Богу в полной мере и в мельчайших деталях известно будущее, какое бы утешение она ни приносила, порождает ряд сложных философских проблем. Мы, например, привыкли считать будущее открытым — а ведь это и означает, что будущие события не существуют и будущие факты не «предопределены» заранее. Действительно, во многих наших действиях и решениях, касающихся повседневной жизни, мы, очевидно, исходим из открытости будущего в описанном выше смысле. Сегодня вы мучительно размышляете о том, стоит ли соглашаться на предложенную вам работу или принимать предложение о браке. Но разве стали бы вы ломать себе над этим голову, если бы знали, что результат уже установлен и то, что вы сделаете или чего не сделаете, уже есть свершившийся факт?

Обдумывать, взвешивать выгоды и невыгоды в попытке определить наилучший образ действий, терзаться сомнениями в правильности нашего выбора — всё это, надо полагать, отражает убеждение в том, что будущее не является предопределенным. Но если будущее познаваемо — Богом или кем-либо еще, — то оно предопределено. Если Бог знает сегодня, что завтра вы отклоните брачное предложение, то этот ваш поступок предрешен уже сегодня. В самом деле, трудно удержаться от мысли, что поскольку Богу известно, как вы поступите, то вы попросту не способны поступить по-другому, а если так, то божественное предвидение, похоже, лишает вас свободы.

По этим и другим причинам многие богословы и теологи склонны отказаться от веры в божественное предзнание — однако и в этом случае их подстерегают затруднения. Сейчас вы читаете книгу. А значит, вчера было истинным, что сегодня вы будете читать книгу. Предположим, вчера кто-то сказал: «Завтра вы будете читать книгу». А коль скоро вы ее сейчас читаете, то сказанное вчера, конечно, не было ложным. Мысль же о том, что вчерашнее утверждение могло быть ни истинным, ни ложным, трудно принимать всерьез. Следовательно, оно было бы истинным. Таким образом, вчера было истинным, что сегодня вы будете читать книгу. Но если это было истинным вчера, то Бог, будучи всеведущим, должен был это знать. Отсюда, по-видимому, явствует, что коль скоро Бог всеведущ, то он знал вчера, что вы будете читать книгу сегодня — а это и означает, что Бог обладает предзнанием. Отрицая же Его предзнание, вам, несомненно, пришло бы отрицать и Его всеведение — задача не самая благодарная.

Вопрос о том, обладает ли Бог исчерпывающим, абсолютным, доходящим до мельчайших деталей знанием будущего, принадлежит к ключевым моментам в великом споре о природе божественного пророчества. Одна из причин того заключается, как мы увидим далее, в следующем: степень контроля, осуществляемого Богом над событиями нашего мира, может отчасти ограничивать

меру знания Бога о будущем, либо сама ограничиваться ею. А как известует из вышеизложенных соображений, вопрос божественного предзнанния теснейшим образом связан и с проблемой времени и отношения Бога к нему (существует ли будущее? является ли оно каким-либо образом предопределенным? налично ли оно для Бога здесь и теперь?), и с проблемой природы всеведения (что такое всеведение? можно ли быть всеведущим, не зная будущего?). Именно поэтому мы и решили обсудить вопросы о вечности, всеведении и пророчестве Бога в одной главе.

## **2.1. Прошлое, настоящее и будущее**

«Ученым людям, — говорит Путешественник во времени из *Машины времени* Г. Уэллса, — превосходно известно, что время — это лишь разновидность пространства». В книге Уэллса данным замечанием завершается короткая лекция в салоне, в которой Путешественник во времени доказывает, что реальность имеет не три, а четыре измерения, а так называемое временное измерение ничем в сущности не отличается от так называемых пространственных измерений. Смысл лекции заключается в том, чтобы подготовить друзей Путешественника во времени к знакомству с его великим изобретением — машиной, способной путешествовать вперед и назад во времени. Но что бы мы ни думали о возможности путешествий во времени, то, что рассказывает о времени герой Уэллса, заслуживает серьезного размышления.

Согласно Путешественнику во времени, а по сути — согласно некоторым из наших самых солидных научных теорий, всё, что когда-либо существовало или когда-либо будет существовать, действительно существует, — разумеется, не здесь и теперь, но на каком-то пространственно-временном расстоянии от здесь и теперь. А значит, динозавры существуют; станции на Марсе (если таковые появятся) существуют; существуют ваше рождение и ваша смерть, и реальность этих вещей ничуть не уступает и

ничем не отличается от той реальности, которой обладаете вы здесь и теперь. Другие времена, а также предметы и события, в них существующие, подобны дальним странам и венцам: они вполне реальны, и в принципе их можно посетить, если только обзавестись необходимым для этого аппаратом. Такое представление о времени называют этернализмом; это один из вариантов четырехмерности — теории, согласно которой реальность существует в виде четырехмерного единства<sup>4</sup>.

Главным соперником этернализма является презентизм — представление о том, что существуют только венцы, пребывающие в настоящем. Согласно презентизму, нет просто будущих или просто прошлых венцов. Динозавры действительно существовали, станции на Марсе (если таковые появятся) будут существовать, однако невозможно указать, в каком смысле они существуют теперь. Вчерашние грехи ушли в прошлое самым буквальным образом, а то, что может нам принести день завтрашний, ни в каком отношении не является фактически существующим.

Презентизм часто провозглашают представлением о времени с позиций здравого смысла — главным образом потому, что презентизм принимает обычную интуицию прошлого как более не существующего и будущего как в известном смысле открытого, а также связанную с ними интуицию хода времени как объективного, реального явления. Хотя некоторые этерналисты верят в ход времени (полагая, что свойство «пребывания в настоящем» есть нечто вроде прожектора, который движется вдоль времененного измерения, высвечивая одно время за другим и придавая

<sup>4</sup> К другим версиям четырехмерности принадлежат теория «расширяющегося массива реальности» [growing block], согласно которой существуют только прошлое и настоящее, а совокупная реальность просто продолжает расширяться по мере того, как начинают существовать новые времена, а уже существующие из настоящих превращаются в прошлые; и теория «сжимающегося массива» [shrinking block], согласно которой существуют только настоящее и будущее, а совокупная реальность постоянно сокращается по мере того, как времена перестают существовать.

им, пока они остаются освещенными, некий привилегированный статус), большинство этерналистов так не думает. Нет «движущегося теперь», и привычное нам субъективное переживание течения времени, перехода от одного момента к следующему – не более чем иллюзия. Точно так же этернализм делает невозможным представление о том, что прошлое уже исчезло, а будущее остается открытым и неопределенным. Казалось бы, это явно противоречит нашей интуиции и совершенно не согласуется с нашим обычным понятием о времени. Однако целое море беллетристики (преимущественно историй о путешествиях во времени), по-видимому, отражает восприятие других времен как чего-то подобного отдаленным местам, так что в пределах самого здравого смысла обнаруживаются, похоже, известные разногласия в вопросе о реальности других времен.

Здесь не место пространно обсуждать сравнительные достоинства этернализма и презентизма. Стоит, однако, заметить, что в поддержку обеих теорий свидетельствуют серьезные аргументы. В пользу презентизма говорят две только что упомянутые интуиции здравого смысла, а также то обстоятельство, что нам было бы нелегко понять, каким образом в мире могут происходить реальные изменения, если бы, как считает типичный этерналист, течения времени не существовало, а объекты и события не могли действительно возникать или исчезать. С другой стороны, ряд чрезвычайно основательных физических теорий (и в частности, общая и специальная теории относительности Эйнштейна) дают убедительные доводы в пользу этернализма. Кроме того, презентизм, как представляется, по крайней мере на первый взгляд, сталкивается с довольно серьезными затруднениями, которых этернализм с легкостью избегает.

Одна из таких проблем возникает в связи с той самой особенностью презентизма, которая делает его столь привлекательным, — признанием хода времени. Проблема эта заключается в следующем: трудно понять, что вообще может означать «ход времени». Время проходит лишь в том случае, если суждения

типа « $t$  есть настоящее» меняют свою истинностную характеристику. Но вполне естественно предполагать, что суждение  $p$  меняет свою истинностную характеристику лишь при условии, что есть время, в котором оно является истинным, и другое время, в котором оно становится ложным. Но если это верно, то время проходит лишь в том случае, если истинно нечто вроде следующего:

- (Проп) Существует время  $T_1$ , в котором « $t$  есть настоящее» истинно, и другое время,  $T_2$ , в котором данное суждение ложно.

Но что это за времена –  $T_1$  и  $T_2$ ? Кажется очевидным, что единственное время, «в котором»  $t$  есть настоящее, это само  $t$ . Если же это верно, то  $T_1$  должно быть просто  $t$ , а  $T_2$  должно быть любым другим временем. Однако проблема здесь заключается в том, что даже этерналист, не верящий в ход времени, может сказать, что  $t$  является настоящим, пребывая в самом себе, и не является настоящим в любом другом времени. А значит, нам, очевидно, приходится либо утверждать, что  $T_1$  и  $T_2$  относятся к другим временам, либо отрицать, что ход времени предполагает истинность чего-то вроде Проп. Выбрав первое, мы, похоже, попадаем в тупик, ибо что же это такое – «другие времена»? Избрав второе, мы оказываемся совершенно неспособными понять, что такое «ход времени». Таким образом, течение времени становится для нас непостижимым.

Другую проблему философы иногда называют проблемой «обоснования»: если ни прошлых, ни будущих вещей не существует, то нелегко понять, на чем основывается или чем объясняется истинность конкретных утверждений о прошлом. Истины, относящиеся к настоящему времени, интуитивно подтверждаются событиями, которые в настоящий момент происходят. Почему, к примеру, истинно, что вы сейчас читаете книгу? Просто потому, что имеет место определенное событие – чтение вами книги. Но что же делает истинным высказывания вроде «вчера за завтраком

Фред ел яблоки»? Этерналист вправе заявить, что подобное утверждение становится истинным через другое событие — поедание Фредом яблок за завтраком, а время этого события находится в пределах вчерашнего дня. Однако презентист этого сказать не может, ведь он не верит в прошлые события как таковые. Для презентиста просто не существует такой вещи, как событие посдания Фредом яблок на завтрак (если он не делает этого прямо сейчас). Презентист мог бы сказать, что утверждение «Вчера Фред ел на завтрак яблоки» истинно в силу того факта, что некое событие посдания яблок действительно имело место вчера. Но как нам понимать подобный факт? Ведь если такой факт и существует, то он, очевидно, не обоснован чем-либо, происходящим в мире, ибо, согласно презентизму, мир теперь не содержит события, предполагающего поедание Фредом яблок на завтрак.

Только что приведенные соображения (и той, и другой стороны) отнюдь не решают спорный вопрос окончательно, а список доводов «за» и «против», связанных с каждой из двух теорий, весьма далек от полноты. Данная полемика, однако, имеет прямое отношение к обсуждаемой нами проблеме, поскольку та или иная позиция в споре о реальности других времен (а также о реальности прошлых и будущих объектов и событий) определяет наши представления о божественном пророчестве и о знании Богом будущего. Если этернализм истинен, а Бог всеведущ, то трудно удержаться от мысли, что будущее известно Богу вплоть до мельчайших деталей. Поскольку всё будущее целиком находится, так сказать, прямо перед Ним, то едва ли всеведущее существо способно его не знать. С другой стороны, если правы презентисты, открывается возможность для отрицания того, что Бог знает будущее. Презентисты, конечно, не обязаны это отрицать. Они могут попытаться согласовать со своей теорией божественное знание будущего точно так же, как интерпретируют они знание Богом прошлого (например, предположив, что в любое данное время есть огромное количество грубых, темпорально жестко закрепленных фактов вроде «когда-то было

верно, что существуют динозавры» или «истинно, что завтра Фред будет есть на завтрак апельсины»). Однако в любом случае ясно, что отрицание божественного пророчества является более естественным выбором для презентистов, нежели для их оппонентов-этерналистов.

## 2.2. Вечный или бессмертный?

В теме «Бог и время» можно выделить два главных вопроса. Один из них звучит так: Бог вечен или бессмертен? Порой христиане поочередно говорят о своей надежде на жизнь бессмертную и о своей надежде на жизнь вечную, как если бы это было одно и то же. Такая манера выражаться вполне допустима, но отразившийся в ней способ употребления слов «вечный» и «бессмертный» отличается от способа их использования в философской литературе об отношении Бога ко времени. В этой литературе Бога называют бессмертным, если и только если Бог темпорален и нет такого времени, когда Бог не существовал бы. Вечным же Бога называют, если и только если (здесь мы воспользуемся часто цитируемыми словами Боэция) Богу свойственно «полное обладание всей беспредельной жизнью сразу»<sup>5</sup>. Как явствует из этого выражения, Бог вечен лишь в том случае, если для Его жизни не характерна времененная последовательность. Таким образом, Бог может быть вечным, только будучи атимпоральным, или вневременным. Однако вечность в обычном ее понимании (как это выяснится ниже при более детальном анализе данного понятия) предполагает нечто большее, чем простую атимпоральность.

Вторая главная проблема, связанная с отношением Бога ко времени, такова: пребывает ли Бог в нашем пространстве-вре-

<sup>5</sup> E.K.Rand, ed. In H.F.Stewart, E.K.Rand and S.T.Tester, *Boetius: The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard, 1973). Цит. также в Eleonore Stump and Norman Kretzmann, «Eternity» (*Journal of Philosophy*, 78 [1981]: 429–458).

мени, т.е. в том пространстве-времени, которое исследует и описывает современная физика? Иногда люди выражаются таким образом, как будто этот второй вопрос совпадает с первым, поскольку они предполагают, что Бог находится во времени, если и только если Он бессмертен, и, соответственно, не находится во времени, если и только если Он вечен. Но истинность этих взаимозависимостей отнюдь не очевидна. Представляется, по крайней мере, возможным допускать, что вечное существо присутствует во всем физическом пространстве-времени, а значит, нет, по-видимому, никаких логических препятствий для допущения, что вечное существо может находиться в каждой точке пространства-времени. Бог, таким образом, оказывается и вечным, и пребывающим во времени. Нет также никаких очевидных причин, которые мешали бы нам думать, что существо, пребывающее полностью за пределами нашего физического пространства-времени, способно тем не менее находиться во времени в ином отношении, например через переживание ряда сменяющих друг друга ментальных состояний. Но если это так, то Бог темпорален, пусть даже Он и не имеет местонахождения в нашем пространстве-времени. Из всего сказанного можно сделать только один вывод: вопрос о том, находится ли Бог тем или иным образом в нашем пространстве-времени, не тождествен вопросу о том, является ли Он вечным или бессмертным.

В оставшейся части данного раздела мы отложим в сторону проблему отношения Бога к физическому пространству-времени и сосредоточимся исключительно на вопросе о том, вечен Он или бессмертен. Мы начнем с несколько более детального разъяснения понятия вечности, после чего обратимся к ряду традиционных доводов за и против доктрины божественной вечности (т.е. учения о том, что Бог не бессмертен, но вечен).

Как мы уже видели, согласно Бозиеву представлению о вечности, последняя означает обладание всей беспределной жизнью сразу. Элеонор Стамп и Норман Кретцман, принадлежащие к числу самых известных современных защитников доктрины

божественной вечности, указывают, что концепцию Боэция едва ли можно счесть оригинальной — ее, по сути, разделяли многие древние и средневековые философы и богословы. Затем они вычленяют четыре основных элемента такого понимания вечности.

Во-первых, вечное существо обладает жизнью. А значит, числа, множества и прочие абстракции, если таковые существуют, не являются вечными, хотя они, вне всякого сомнения, вне временных.

Во-вторых, та жизнь, которой обладает вечное существо, беспредельна, иначе говоря, у нее нет ни начала, ни конца.

Следовательно, в-третьих, жизнь вечного существа имеет бесконечную продолжительность<sup>6</sup>. Поначалу такое утверждение может нас озадачить: в самом деле, каким же образом вне временная жизнь способна иметь продолжительность? Разве продолжительность — это не простое продолжение существования во времени? Но тут, пожалуй, нам могло бы помочь различие между метафизическим настоящим и тем, что некоторые называют «мнимым» настоящим. Метафизическое настоящее — это лишенное продолжительности мгновение, бесконечно малый момент во времени. Однако настоящее, данное нам в опыте, отнюдь не является таким уж ничтожным. То, что мы, описывая собственное переживание, назвали бы «настоящим моментом», все же имеет некоторую временную плотность. Например, с вами говорит подруга, и хотя опытное переживание ее действий можно, разумеется, разделить на переживание элементов

<sup>6</sup> Стамп и Кретцман отмечают, что жизнь *нулевой* продолжительности — занимающую, так сказать, одну-единственную точку во времени — также можно было бы назвать «безначальной и бесконечной». Но хотя в защиту мнения о том, что вечную жизнь Боэций считал не имеющей продолжительности, в его тексте и можно найти некоторые доводы, в конечном счете Стамп и Кретцман заключают, что, согласно представлению Боэция — а в сущности, согласно ортодоксальной христианской концепции, — вечная жизнь есть жизнь бесконечной продолжительности.

ее действий, т.е. восприятия отдельных звуков ее речи и производимых ею движений, оно отнюдь не делимо на переживания бесконечно малых элементов. Мельчайшие единицы вашего опыта являются все же темпорально плотными. Они имеют продолжительность, пусть даже их части даны вам, так сказать, все сразу. Такого рода темпорально плотный опыт настоящего есть то, что люди определяют (переживают) как «мнимое настоящее». В основе доктрины божественной вечности и лежит представление о том, что жизнь Бога есть нечто вроде бесконечно плотного мнимого настоящего.

В-четвертых и в-последних, вечное существо обладает всей жизнью сразу: оно не переживает какой-либо последовательности, события его жизни не составляют упорядоченного во времени ряда, жизнь его не отмечена приобретениями, потерями или иного рода изменениями.

Таково понятие вечности. Но почему мы должны верить, что Бог вечен? Неудивительно, что важнейшим аргументом в пользу доктрины божественной вечности является тот, который вытекает из богословия совершенного существа. А именно:

- (i) Бог — совершенное существо.
- (ii) Быть вечным — это более совершенный способ существования, нежели быть не-вечным, а следовательно,
- (iii) Бог вечен.

Вопрос, однако, в том, почему мы обязаны принимать посылку (ii)? Почему нам следует думать, что быть вечным — это более совершенный способ существования, нежели альтернативный ему вариант?

Для начала отбросим одно явно ложное основание для веры в доктрину божественной вечности. Допустим, что понятие хода времени, как это уже предполагалось выше, внутренне противоречиво. Казалось бы, это сразу же решает дело в пользу божественной вечности. В конце концов, основное различие между жизнью во времени и жизнью в вечности, очевидно, и состоит

именно в наличии или отсутствии «движущегося теперь». А значит, если существуют убедительные доводы против возможности движения движущегося теперь, то эти же доводы, надо полагать, столь же убедительно свидетельствуют в пользу доктрины вечности Бога.

Загвоздка, однако, в том, что независимо от возможности/невозможности хода времени, совершенно ясно, что наша жизнь не вечна. Мы не обладаем всей бесконечной жизнью сразу. Этот факт, конечно, признают даже те, кто отрицает движение времени. Они просто заявляют, что наше переживание движущегося теперь иллюзорно: нам только кажется, будто время течет, на самом же деле это не так. Но ведь сказать: «нам кажется, будто время течет» – это все равно, что сказать: мы переживаем события нашей жизни последовательно – сначала одно, а затем другое, – а не все разом. А значит, того, кто отрицает ход времени, его же собственный опыт – опыт иллюзорности хода времени – вынуждает признать, что существо может воспринимать свою жизнь последовательно (и таким образом, не быть вечным), пусть даже никакого течения времени не существует. Кто-то, пожалуй, увидит здесь аргумент против утверждения о невозможности хода времени. Но, как бы то ни было, суть дела в том и заключается, что из самого по себе тезиса о невозможности хода времени доктрина божественной вечности, по-видимому, не вытекает.

Более веским соображением в пользу божественной вечности является то обстоятельство (также упоминавшееся выше), что жизнь вечного существа не знает ни приобретений, ни потерь. Вечному существу свойственна полнота жизни, которой лишена жизнь существа, пребывающего во времени. Временным существам приходится ожидать событий в своем будущем, они испытывают реальную утрату вещей в своем прошлом. Таким образом, они подвержены разрушительному действию времени, от которого свободны вечные существа. Для вечного существа каждый аспект его жизни всегда непосредственно присутствует.

А потому трудно удержаться от вывода, что вечность — гораздо лучший способ существования, чем временность.

В добавок многих философов пленяла мысль о том, что изменчивость есть в некотором роде несовершенство. Феномен изменения породил ряд проблем, относящихся к числу самых живущих и трудных в истории философии; обычной же реакцией на философски проблематичные феномены является простое отрицание их реальности. Так, например, целые поколения философов — и особенно греческих, чьи взгляды, судя по всему, существенным образом предопределили развитие традиционного теизма, — были убеждены, что изменение попросту невозможно: реальные вещи не изменяются, а тот мир изменений, который, как нам кажется, дан нам в опыте, на самом деле — нечто вроде иллюзии. Если это верно, то утверждение «Бог изменяется» равнозначно утверждению «Бог в каком-то смысле не вполне реален» — либо Он совершенно не существует, либо обладает неполноценной реальностью. Первое, конечно, для теистов неприемлемо; последнее несомненно с совершенством Бога. А потому многие философы пришли к заключению, что Бог просто-напросто не изменяется. А коль скоро Он вовсе не изменяется, то в Его жизни не может быть временной последовательности.

Таким образом, мы имеем два важных в историческом плане основания для веры в доктрину божественной вечности: (a) убеждение, что жизнь совершенного существа не может быть отмечена приобретениями или потерями; (b) убеждение, что жизни совершенного существа не могут быть свойственны какие-либо изменения. Два других основания для веры в эту доктрину таковы: (c) она помогает объяснить знание Богом будущих свободных действий сотворенных существ; и (d) представленная ею интерпретация делает присутствие Бога в жизни Его творений более полным и глубоким, поскольку согласно доктрине божественной вечности — и только ей одной — в жизни Бога не может быть такого момента, когда бы Он не соприсутствовал всем своим творениям.

Основания (с) и (д) тесно связаны между собой. Оба используют тот факт, что в соответствии с доктриной божественной вечности всё, что переживает Бог, наличествует перед Ним сразу, во всей целокупности. Поскольку же Бог вездесущ по отношению ко времени и пространству, то опыт Бога означает соприсутствие всему, что находится во времени и пространстве. А значит, всё, что когда-либо существовало или будет существовать в пространстве и времени, наличествует перед Богом сразу. Так, например, Бог соприсутствует вам здесь и теперь и будет соприсутствовать вам через час (если через час вы еще будете существовать). Но коль скоро доктрина божественной вечности предполагает, что Бог обладает всей своей жизнью сразу, то отсюда следует: что бы вы ни делали через час, с точки зрения Бога это всегда являлось настоящим. То же верно и в отношении любого момента вашей жизни или жизни любого другого сотворенного существа. Более того, поскольку жизнь Бога не знает иных «моментов», кроме вечного теперь, то в ней просто не может быть моментов, когда бы Бог не соприсутствовал своим творениям.

Если предшествующие замечания по поводу (с) и (д) вызывают головокружение, то причина подобного чувства заключается, вероятно, в том, что нам трудно постичь, как с позиций (с) и (д) следует мыслить — если это вообще возможно — реальность прошедшего и будущего времен. С одной стороны, нелегко уразуметь, каким образом события в вашем прошлом или будущем способны быть настоящим для Бога, если они не являются реальными. Получается, что (д) истинно лишь в том случае, если истинен этернализм. Кроме того, как мы увидим ниже, очень трудно понять, каким образом можно знать будущие действия, если они еще не стали реальными, а значит, отнюдь не очевидно, что (с) истинно, если не истинен сам этернализм. Но если последний истинен, то доктрины божественной вечности совсем не требуется для того, чтобы понять, как Бог знает будущие свободные действия. Ведь, согласно этернализму, будущие

события существуют точно таким же образом, как и настоящие события, а значит, они должны быть познаваемы Богом в том же смысле, что и настоящие события, независимо от того, предполагает ли жизнь Бога какую-либо последовательность. Кроме того, этернализм вместе с утверждениями (i) «Бог вездесущ в пространстве-времени» и (ii) «нет такого времени в жизни Бога, когда бы Он не был вездесущим в пространстве-времени» служат достаточной гарантией того, что каждое мгновение жизни Его (физических) созданий будет всегда наличествовать перед Богом. Одним словом, если этернализм ложен, то (c) и (d) по меньшей мере сомнительны, если не очевидно ложны; если же этернализм истинен, то (c) и (d) представляются ложными. А значит, без более основательного анализа того, как именно следует мыслить реальность прошедшего и будущего времен в соответствии с (c), (d) и доктриной божественной вечности, сами (c) и (d) трудно принимать всерьез в качестве мотивов для веры в вечность Бога.

Разумеется, ничто из сказанного нами до сих пор нельзя толковать как хотя бы намек на то, что соображения, вытекающие из теологии совершенного существа, не способны послужить основанием для доктрины божественной вечности. И все же именно в этом пункте нашего рассуждения мы оказываемся вынуждены вплотную заняться аргументами в пользу того, что Бога следует считать бессмертным. Хотя и в самом деле трудно удержаться от мысли, что вневременное существование – более совершенный способ бытия, нежели существование во времени, имеются также веские основания думать, что совершенное существо должно быть темпоральным. Дело в том, что некоторые совершенства, по-видимому, предполагают реальность *изменения*.

Быть личностью, быть действующей силой и быть всеведущим – все это, надо полагать, совершенства. На интуитивном уровне нам ясно: существо нельзя считать совершенным, если оно не обладает всеми этими свойствами. Однако, как мы вскоре разъясним, каждое из первых двух свойств по самой своей

природе, очевидно, предполагает изменения; то же, вероятно, справедливо и в отношении третьего свойства, по крайней мере, для любого существа, которое связано с временным миром. Если это верно и если указанные три свойства действительно являются совершенствами, то тогда либо вечность не есть совершенство, либо само понятие о совершенном существе содержит в себе противоречие.

Почему следует думать, что эти три свойства в самом деле предполагают изменения? Рассмотрим вначале первое из них – свойство быть личностью. Те, кто утверждает, что личность подразумевает изменения, делают это порой на том основании, что психическая жизнь сама по себе предполагает изменения. Один из доводов в пользу подобного утверждения проистекает из интроспекции: наша собственная психическая жизнь неотделима от изменений, а потому кажется вполне естественным заключить, что любая психическая жизнь связана с изменениями. Однако, как указывали многие сторонники доктрины божественной вечности, нет никаких очевидных препятствий для того, чтобы вечное существование имело психические состояния, т.е. убеждения, желания, эмоции, стремления и тому подобное. Равным образом ничто не мешает вечному существу иметь ментальные состояния, являющиеся в известном смысле реакцией на происходящее в изменяющемся мире. Например, вечное существование может испытывать вечную радость от повиновения Девы Марии, вечное недовольство жертвоприношением Каина, вечное огорчение из-за тех обстоятельств, которые повлекли за собой Ноев потоп или разрушение Содома и Гоморры и так далее. Просто дело в том, что для вечного существа все эти многообразные психические состояния даны сразу, а не развертываются во времени. Трудно, однако, понять, почему одно это различие лишает нас права считать столь обширный спектр психических состояний настоящей психической жизнью. Следовательно, можно прийти к выводу, что атемпоральность не является действительным препятствием для обладания психической жизнью.

С другой стороны, кто-то мог бы заявить: понятие личности предполагает изменения, поскольку личностью считается лишь то, что обладает способностью изменять свои психические состояния в ответ на воздействие извне. Если так, то одним из элементов того, что должно быть личностью, с необходимостью является свойство *реагировать* [to be a *responder*]. Ясно, однако, что вечное существо не может реагировать в таком смысле, ведь, будучи неспособным к изменению, вечное существо не может иметь и способности менять свои психические состояния в ответ на что-либо вообще. Более того, можно утверждать, что вечной радости Бога по поводу послушания Девы Марии, Его вечного недовольства жертвоприношением Каина и т.д. недостаточно для того, чтобы считать Бога *существом реагирующим*, поскольку совершение непонятно, в каком именно смысле отношение Бога к этим событиям может быть обусловлено или вызвано этими событиями как реакция на них. Защитники доктрины божественной вечности непременно отвергнут подобное требование к понятию личности. Но в той мере, в какой мы находим его интуитивно достоверным, данное требование следует принимать в расчет – в противовес тем интуициям, которые свидетельствуют в пользу вечности как более совершенного способа существования.

Сходным образом можно подойти и к тезису о том, что *способность к действию* по самой своей природе предполагает изменение. Размышляя над нашими собственными действиями, мы сдвали сочтем те поступки, которым не предшествовали во времени обдумывание, выбор или намерение, (прямым) результатом нашей собственной деятельности; а это склоняет к мысли, что и божественная деятельность также должна протекать во времени. Кроме того, все наши действия имеют последствия – как минимум, порождение того события, каким является само действие. А потому трудно удержаться от мысли, что любого рода действию (божественному или иному) должно предшествовать какое-то время. Однако здесь, как и выше, защитник вечности

может попросту заявить, что наши собственныйный случай не является типичным и ничего не доказывает. Хотя все наши действия происходят во времени, почему мы не вправе думать, что вечное существо может действовать намеренно, но так что намерение *не предшествует во времени* действию? Конечно, намерение *объясняет* действие, однако отнюдь не очевидно, что приоритет в плане объяснения требует предшествования во времени. Точно так же нет очевидных причин, которые не позволяли бы нам предположить, что вечное действие Бога производит свои следствия вне времени. Ведь можно утверждать, что до действия Бога времени просто не существует; действия Бога просто есть и Бог просто действует. И подобно тому, как Бог мог бы быть вечно довольным Марией и вечно недовольным Каином, точно так же с этой точки зрения Он мог бы вечно разделять Чермное море, вечно зажигать огонь Илии в его споре с пророками Баала и т.д. И в этом случае контрапротиваргументы сторонников вечности имеют, по-видимому, своим результатом логически последовательное воззрение. За них, конечно, приходится платить — либо отказом от всех интуиций в пользу того, что «порядок объяснения» невозможен без временной последовательности; либо отказом от представления, согласно которому подлинная способность к действию предполагает, что наши поступки по-настоящему объясняются, а не просто сопровождаются нашими намерениями, решениями и рациональными обоснованиями. Но отнюдь не очевидно, что верящие в вечность непременно должны считать такую цену недопустимо высокой.

Дело несколько усложняется, когда мы переходим к вопросу о совместимости вечности со всеведением. Главное затруднение здесь можно сформулировать так: если, как утверждают верящие в ход времени, нам всегда с абсолютной достоверностью, как объективный факт, известно, какое время является настоящим, то всеведущее существо всегда должно знать, какое время является настоящим. Но если время течет, то ответ на вопрос «Какое время является настоящим?» постоянно меняется. А значит,

если время течет, то всеведущее существо вынуждено постоянно пересматривать свое представление о настоящем времени. А следовательно, поскольку всеведущее существо существует рядом с темпоральным миром, то оно само должно претерпевать изменения. Конечно, защитник вечности мог бы отреагировать на это затруднение очень просто — отказавшись от веры в ход времени. Однако многие из принимающих вечность делать этого не желают. Да и сам этот метод — позволять нашим интуициям относительно совершенства определять наши взгляды в сфере онтологии времени — кажется порочным. Отсюда и сложность: выяснение силы данного аргумента против доктрины вечности требует экскурса в философию времени с целью определить сравнительные достоинства и недостатки представления о том, что время действительно течет. Мы не станем здесь предпринимать подобный экскурс, но, как было отмечено выше, в разделе 2.1, у нас есть, по крайней мере, *prima facie* причины сомневаться в логической последовательности, а уж тем более — в разумной необходимости тезиса о ходе времени.

### 2.3. Всеведение

До сих пор в фокусе нашего внимания в настоящей главе находились вопросы, касающиеся отношения Бога ко времени. В ходе их анализа выяснилось, что наши суждения о том, что знает Бог, до некоторой степени зависят от наших ответов на вопросы из области онтологии времени. Кроме того, как указывалось в начале этой главы, наши представления о том, что знает Бог, зависят также в известной степени и от наших воззрений на человеческую свободу. Проблема соотношения божественного предзнанния и человеческой свободы будет маячить угрожающим призраком вплоть до конца настоящей главы — как в данном ее разделе, посвященном всеведению, так и в следующем, где речь пойдет о божественном провидении. Но прежде чем обратиться к этой тематике, мы начнем с некоторых

мыслей о природе всеведения и сделаем ряд предварительных замечаний о том, что представляется наиболее естественным его толкованием.

### 2.3.1. Характеристика всеведения. Предварительные замечания

Согласно тому представлению о всеведении, которое свойственно здравому смыслу, всеведущее существо знает всё. Или, чуть точнее: всеведущему существу известны все истины, а кроме того, оно не имеет ложных представлений. Если предположить, что «знать что-либо» означает одно и то же для Бога и для человеческих существ, то из этой концепции здравого смысла следует, что Бог верит всем истинам и имеет основания верить всем истинам (где «иметь основание» подразумевает лишь то, что отличает истинное мнение от знания).

Важно, однако, отметить, что представлению здравого смысла о всеведении грозит опасность со стороны разного рода философских теорий, требующих внести в него изменения. Так, например, исходя из теории множеств, есть основания полагать, что говорить о «каждом высказывании» просто бессмысленно. К примеру, можно было бы заключить, что рассуждения о «каждом высказывании» получают смысл лишь при условии, что существует совокупность всех высказываний — есть, однако, веские причины думать, что такой совокупности не может быть. И вот почему. Пусть  $P$  — совокупность всех высказываний. Теперь рассмотрим конъюнкцию,  $C$ , всех членов  $P$ . С не будет членом  $P$ , поскольку никакая конъюнкция не выступает в качестве связки. А значит,  $P$  не может быть совокупностью всех высказываний. По нашему же предположению, оно являлось таковой, следовательно, перед нами противоречие. Отсюда, по-видимому, вытекает, что совокупности всех высказываний не существует, а потому мы, похоже, не вправе говорить вещи вроде «Бог верит каждому утверждению». Если этот аргумент основателен, то определение всеведения, данное здравым смыслом, нуждается в уточнении.

Некоторые философы полагают, что противоречия могут быть истинными. Рассмотрим, например, предложение о лжеце:

(Лжец) Лжец — ложно.

Понятно, что Лжец является истинным, если и только если оно ложно. Некоторые по тем или иным причинам утверждают, что Лжец вовсе не имеет истинностного значения. Однако другие доказывают — и довольно убедительно, — что наилучшим разрешением Парадокса Лжеца было бы допустить, что предложения типа Лжец одновременно истинны и ложны. Предположим, что это верное решение. Тогда Бог поверит в утверждение Лжец и в то же время будет верить утверждению, что Лжец — ложно. Таким образом, у Бога будут противоречащие одно другому мнения. Но может ли всеведущее существо иметь противоречивые мнения? Дефиниция от здравого смысла на этот вопрос не отвечает. Если же мы ответим «нет», то теизм войдет в коллизию с диалетизмом (представлением о том, что противоречия могут быть истинными). Было бы, однако, странно полагать, будто исключить диалетическое разрешение Парадокса Лжеца можно просто ссылкой на собственные теистические убеждения. Если же мы скажем «да», то, очевидно, оставим возможность допущения всеведущего существа, которое верит буквально любому утверждению (что, пожалуй, вряд ли нас обрадует). Чтобы эту возможность исключить, нам придется точно указать, какого рода противоречиям может верить всеведущее существо — задача, как представляется, не самая легкая.

Ни одну из этих трудностей нельзя считать явным образом фатальной для свойственного здравому смыслу понятия о всеведении. К примеру, мы могли бы усомниться в том, что из утверждения «мы не можем вести речь о совокупности всех высказываний» вытекает, будто мы не способны осмысленно говорить о «каждом» высказывании; мы могли бы поставить под сомнение и то, что всеведение следует описывать в терминах, предлагающих возможность вести речь о «каждом» высказывании.

Можно усомниться также и в том, что аргументы в пользу диалетизма ставят перед нами какие-то проблемы. Ибо, сказали бы мы, убедительность диалетизма прямо зависит от способности диалетистов указать, какого рода противоречивые суждения могут быть истинными; а коль скоро подобное уточнение было бы сделано, то вместе с ним мы, очевидно, получили бы и ответ на вопрос, какого рода противоречиям может верить всеведущее существо. Впрочем, мы не станем здесь рассматривать, насколько удачными являются эти или иные решения.

### *2.3.2. Проблема свободы и божественного предзнанния*

Самая, пожалуй, популярная из поправок, вносимых в понятие здравого смысла о всеведении, имеет своей целью согласовать его с представлением о том, что Бог не знает будущего. По причинам, речь о которых пойдет в следующем разделе, многие философы полагают, что для Бога невозможно знать, что Его создания свободно совершают в будущем. Однако многие из этих же философов считают, что будущие свободные действия свободных созданий суть реальные факты. Если они правы, то существуют факты, которых Бог знать не может. Однако, доказывают они, неспособность Бога знать то, чего знать невозможно, нельзя считать доводом против Его всеведения. А потому они обычно предлагают внести следующее изменение в понятие о всеведении: существо является всеведущим, если и только если оно знает всё, что логически возможно знать.

Но в самом ли деле является логически невозможным знать факты, относящиеся к будущим свободным действиям? На первый взгляд кажется, что да. В начале этой главы мы кратко и в самом общем виде предложили аргумент в пользу несовместимости свободы и предзнанния. Представим его теперь в более строгой форме.

Предположим, что сейчас Сэлли читает книгу. Пусть  $t$  — настоящее время;  $t^*$  — момент тысячу лет тому назад, а  $Ps$  — утверждение о том, что Сэлли будет читать книгу через тысячу лет после  $t^*$ . Кроме того, допустим (как это представляется вполне

очевидным), что свободным по отношению к действию существо является лишь в том случае, если в его власти совершать его или не совершать. Тогда, по-видимому, мы вправе рассуждать следующим образом.

- 2.1. Ps было истинным в t\*.
- 2.2. Бог всеведущ.
- 2.3. Всеведущее существо верит каждому истинному утверждению и не имеет ложных мнений.
- 2.4. Следовательно, в t\* Бог верил, что Ps истинно. [Из 2.1, 2.2, 2.3]
- 2.5. Из 2.4 вытекает, что Сэлли читает книгу в t. (Иначе говоря, невозможно, чтобы 2.4 было истинным, а Сэлли не читала книгу в t.) [Из 2.2, 2.3, 2.4]
- 2.6. Истинность 2.4 никогда не зависела от какого-либо человеческого существа.
- 2.7. Для любых утверждений p и q, если p истинно и если q следует из p, а истинность p никогда не зависела от какого-либо человеческого существа, то и истинность q никогда не зависела от какого-либо человеческого существа.
- 2.8. Ни от одного человеческого существа – а значит, даже от Сэлли – никогда не зависело, будет ли Сэлли читать книгу в t или нет. [Из 2.5, 2.6, 2.7]
- 2.9. Лицо свободно по отношению к действию лишь в том случае, если в его власти совершать его или не совершать.
- 2.10. Следовательно, хотя Сэлли читает книгу в t, она делает это не свободно. [Из 2.8, 2.9]

Данный аргумент относится к конкретному действию Сэлли; однако должно быть ясно, что его можно обобщить, применив к любому действию любого сотворенного существа. А значит, если этот довод убедителен, то ни одно по-настоящему свободное действие не может быть известно Богу заранее.

Посылки 2.4, 2.5 и 2.8 представляют собой подвыводы, логически вытекающие из посылок, приведенных в скобках в конце

каждой из них, а значит, эти звенья в цепи аргументов неопровергнуть. Посылка 2.7 не является совершенно бесспорной, и все же трудно понять, каким образом она могла бы оказаться ложной. Даже после самого тщательного исследования никаких противоречащих ей примеров не обнаруживается. Кроме того, большинство теистов не склонно жертвовать посылкой 2.2. Остаются, следовательно, посылки 2.1, 2.3 и 2.6, и именно в этих пунктах было бы всего естественнее попытаться опровергнуть данное доказательство.

Но прежде чем искать наилучший метод контрапротиваргументации, стоит обратить внимание на еще один сходный довод против человеческой свободы. Только что рассмотренный нами тип аргументации часто называют *теологическим фатализмом*, поскольку в своем конечном выводе он отчасти зависит от допущений, касающихся Бога и Его мнений. Можно, однако, обойтись без теологических допущений и, исходя непосредственно из пропилой истинности Ps, доказывать, что читающая книгу Сэлли не свободна в своем действии. Подобного рода аргументацию обычно характеризуют как *логический фатализм*. Структура ее такова:

- 2.11. Ps было истинным в t\*.
- 2.12. Из 2.11 следует, что Сэлли читает книгу в t. (Т.е. невозможно, чтобы посылка 2.11 была истинной, а Сэлли не читала книгу в t.)
- 2.13. Ни от кого из ныне живущих истинность посылки 2.11 не зависела, не зависит и никогда не будет зависеть.
- 2.14. Для любых утверждений p и q, если p истинно и если из p вытекает q, и если ни от кого из ныне живущих истинность p не зависела, не зависит и никогда не будет зависеть, то, следовательно, ни от кого из ныне живущих не зависела, не зависит и никогда не будет зависеть истинность q.
- 2.15. Ни от кого из ныне живущих – а значит, даже от Сэлли – не зависело, не зависит и никогда не будет зависеть, читает ли Сэлли книгу в t. [Из 2.12, 2.13, 2.14]

Заметьте, что единственное реальное различие между этой аргументацией и аргументацией теологического фатализма состоит в опущении посылок 2.2–2.4 и замене посылки 2.5 посылкой 2.12. Это наводит на мысль, что борьба с теологическим фатализмом через отрижение посылки 2.3 есть порочная стратегия. Некоторые теисты действительно полемизируют с теологическими фаталистами именно таким способом. Делают они это, отвергая понятие здравого смысла о всеведении в пользу представления о том, что всеведущему существу не требуется знать каждую отдельную истину, а лишь те истины, знать которые логически возможно. Но подобный шаг представляется неудачной стратегией по той причине, что даже если посылка 2.3 ложна, нам, коль скоро мы желаем верить в человеческую свободу, по-прежнему приходится искать способ противодействия логическому фаталисту; и, по всей видимости, какую бы стратегию мы ни применили в противостоянии логическому фаталисту, она с тем же успехом будет работать и против фаталиста теологического. А потому наиболее разумный метод полемики предполагает, на наш взгляд, отрижение либо посылки 2.1 (и посылки 2.11), либо посылки 2.6 (и посылки 2.13).

Отказываясь от посылки 2.1, приходится утверждать, что Ps было ложным либо не имело истинностного значения в  $t^*$ . Но коль скоро дано, что Сэлли сейчас читает книгу, то трудно понять, каким образом Ps могло бы быть ложным. Вероятно, оно просто не имело истинностного значения — иными словами, никаких фактов, касающихся будущих свободных действий Сэлли, попросту не было до того, как Сэлли начала существовать и эти действия совершила. Если так, то неспособность Бога знать будущие свободные действия собственных созданий оказывается вполне совместимой с Его всеведением и с тем представлением о всеведении, которое присуще здравому смыслу, т.е. всеведением как знанием всех истинных утверждений. Как мы уже отмечали во вступлении к данной главе, многим философам не нравится подобного рода трактовка, ибо трудно

понять, что такое утверждение, не являющееся ни истинным, ни ложным. Еще одной потенциальной платой за такую точку зрения является ее коллизия с этернализмом. Если этернализм истинен, то событие «Сэлли читает книгу сейчас» существовало всегда. Таким образом, Ps было бы истинным и тысячу лет тому назад. Конечно, заботиться о спасении этернализма никто не обязан, но тех, кому его судьба небезразлична, такой вывод не обрадует.

С другой стороны, можно попробовать отказаться от посылки 2.6. Поначалу создается впечатление, будто отказ от посылки 2.6 означает, что мы обладаем способностью как-то изменять прежние мысли Бога; претензия же на такую способность кажется нелепой. В конце концов, если Бог тысячу лет тому назад действительно полагал, что Сэлли будет читать книгу сейчас, то что же могла бы сделать Сэлли, чтобы Бог тысячу лет тому назад не полагал, что сейчас она будет читать книгу? Ответ: ничего. Один из суровых уроков взросления как раз и состоит в осознании абсолютной невозможности изменить прошлое.

Но ведь можно с полным успехом отрицать посылку 2.6, не приписывая действующим существам какой-либо абсурдной «способности изменять прошлое». И вот каким образом. Можно думать, что, хотя мы и бессильны изменять прошлое, некоторые факты, относящиеся к прошлому, суть то, что они суть, в силу того положения вещей, которое существует в настоящем. Предположим, у вас есть монета, когда-то давно подаренная вам одним путешественником во времени; предположим, что этот самый путешественник в этот самый момент кладет в карман монету, которую вам подарит, и садится в машину времени, которая перенесет его назад во время вашей с ним встречи. Нынешние действия путешественника во времени отчасти объясняют событие, относящееся к прошлому, а именно тот факт, что когда-то давно вам подарили монету. А значит, согласно этой истории, прошлое является таким, каким оно есть, отчасти вследствие того, что путешественник во времени делает сейчас.

Может ли путешественник во времени быть свободным? Предположим, что может. Если же путешественник во времени свободен, то он обладает способностью совершать такого рода действия — а именно, воздержаться от того, чтобы положить в карман монету, или воздержаться от того, чтобы сесть в машину времени — что, при условии совершения им одного из них, прошлое было иным, нежели оно есть на самом деле. Спрашивается, есть ли в подобном предположении что-либо логически несобразное? Насколько мы можем судить в данный момент — нет. Мы знаем, что путешественник во времени *не станет* воздерживаться от того, чтобы положить в карман монету или сесть в машину времени. Прошлое есть то, что оно есть, и таковым оно является, по крайней мере, отчасти в силу того, что путешественник во времени фактически делает. Но это отнюдь не означает, что путешественник во времени *не может* совершить эти действия. Допустим, он не может изменить прошлое. Но почему нам следует думать, что если бы он, к примеру, не положил в карман монету, то прошлое изменилось бы?

Рассмотрим этот вопрос следующим образом. Действительная история мира представляет собой в сущности сюжет, в котором путешественник во времени кладет в карман монету, садится в машину времени, переносится в прошлое на встречу с вами и вручает вам монету. Но как выглядел бы данный сюжет, если бы (в этом сюжете) он воздержался от того, чтобы положить в карман монету? В новом сюжете не шла бы речь о том, что вплоть до настоящего момента было истинным, что когда-то давно вы получили от путешественника во времени монету, но теперь — из-за отказа путешественника во времени класть в карман монету — вдруг разом перестало быть истинным то, что когда-то вы получили от путешественника во времени монету. Согласно этому сюжету, прошлое изменяется, а такого рода сюжет не имеет смысла. Скорее, мы имели бы сюжет, в котором вы попросту никогда не получали от путешественника во времени монету (хотя, возможно, встретились с ним и мило поболта-

ли) — иначе говоря, такой сюжет, где прошлое было другим, а не такой, где прошлое изменилось.

Каким образом всё это может пролить свет на спор о фатализме? А вот каким: и будущие события, заложенные в прошлом времени [past future-tense-facts], и прошлые убеждения Бога мы с полным основанием мыслим как такие обстоятельства прошлого, которые зависят от настоящего. Прошлые убеждения Бога не определяют наши нынешние действия — они *объясняются* нашими нынешними действиями. То же верно и в отношении будущих событий, заложенных в прошлом времени и касающихся наших нынешних действий. Пока мы полагаем, что свобода выбора относительно этих обстоятельств прошлого требует способности изменять прошлое, мы будем чувствовать сильнейшее искушение следовать посылкам 6 и 13 в представленных выше фаталистических аргументах. Но если только что предложенная аргументация убедительна, то нам уже нет никакой нужды мыслить подобным образом. Скорее, мы могли бы рассуждать так: свободный выбор в отношении этих прошлых фактов требует лишь того, чтобы мы имели способность сделать нечто такое, при условии совершения чего нами в свое время прошлое было бы иным. Такого рода способность часто называют «контрфактуальной властью над прошлым»<sup>7</sup>.

Что же может привести нас к мысли, что мы имеем контрфактуальную власть над прошлым? Здесь существует два типа доводов. Некоторые философы считают, что мы свободны и в

<sup>7</sup> Термин *контрфактуальный* относится к условным предложениям вроде следующего: «Если бы Фред сделал Вильме предложение, Вильма бы его принял». Объясняется он тем, что предшествующие условному предложению высказывания описывают, по крайней мере, в типичных случаях *не-действительные* — или «противоречащие фактам» обстоятельства. Теперь, однако, данный термин часто применяют и к условным предложениям типа «если он сделает то-то...» с истинным антecedентом. Таким образом, контрфактуальная власть над прошлым есть лишь способность делать то, чего мы на самом деле не сделали, но если бы в свое время применили эту способность, то прошлое было бы другим.

то же время все наши действия детерминированы. Таких философов называют компатибилистами, поскольку свобода, по их мнению, совместима [*is compatible*] с детерминизмом. Кроме того, детерминизм принято характеризовать как представление, согласно которому из полного описания состояния мира в любой момент и из законов природы логически вытекает полное описание состояния мира в любой другой момент. Таким образом, если детерминизм истинен, то вся наша способность совершать нечто отличное от того, что мы совершаем в действительности, сводится к контрфактуальной способности. Ибо, согласно детерминизму, единственный доступный для нас способ делать нечто отличное от того, что мы фактически делаем, предполагает другое прошлое или другие законы природы. Как правило, детерминисты не говорят, что мы можем изменять прошлое или законы. Вместо этого они утверждают, что мы обладаем способностью делать то, при условии совершения чего нами в свое время прошлое и законы были бы иными.

И все же не обязательно быть компатибилистом, чтобы допускать нашу контрфактуальную власть над прошлым. Можно просто считать, вслед за Уильямом Оккамом, что компатибилизм ложен, но что, тем не менее, одни факты прошлого зависят от нынешних действий свободных существ, а другие — нет. Факты первого рода Оккам называл «мягкими», факты второго рода — «жесткими». Разумеется, провести четкое и убедительное различие между жесткими и мягкими фактами очень трудно; здесь, однако, важно другое: пока мы полагаем, что подобное различие существует, мы вынуждены думать, причем независимо от нашего отношения к компатибилизму, что некоторые обстоятельства прошлого таковы, что, поступив мы в свое время по-другому, эти факты были бы другими.

Было бы, конечно, весьма соблазнительно заключить, что никакого осмысленного различия между жесткими и мягкими фактами не существует и контрфактуальная власть над прошлым невозможна. По этой причине многим философам трудно при-

нять предложенный Оккамом выход из тисков фатализма. Тем не менее оккамизм пользуется большой популярностью у некомпанибилистов как способ полемики с обеими разновидностями фатализма и, насколько мы можем судить, в нем не обнаруживается никаких внутренних противоречий.

## 2.4. Четыре взгляда на божественное провидение

В предшествующем разделе мы с некоторой обстоятельностью рассмотрели вопрос о том, возможно ли божественное предзнание при условии существования человеческой свободы. В настоящем (и заключительном) разделе мы обратимся к теме божественного провидения.

Говорить о божественном провидении – значит вести речь о сущности и пределах божественного управления сотворенным миром и милосердной заботы о нем. Все согласны, что Бог является в каком-то смысле верховным владыкой сотворенного мира и следит за тем, чтобы всё в творении происходило в соответствии с Его замыслом. Серьезные разногласия, однако, касаются как раз того, какого рода контроль над творением осуществляют Бог и насколько детализирован сам божественный план. Различные теории провидения образуют довольно широкий спектр. На одном его краю находятся взгляды, согласно которым Бог многое оставляет случаю и решениям свободных существ; на другом – взгляды, согласно которым абсолютно все факты и события представляют собой следствия божественных предначертаний. Исходя из собственных целей, мы сосредоточим наше внимание лишь на четырех из этих теорий, которые, за неимением более удачных ярлыков, будем называть оупенизмом, респонсивизмом, молинизмом и кальвинизмом.

### 2.4.1. Оупенизм

Термин «открытый теизм», или «оупенизм», придуманный совсем недавно, относится к ряду представлений о Боге, отвер-

гающих «классическую» концепцию Бога как простого, вечно-го, бесстрастного и неизменного. Важнейшую роль в оупенизме играет теория пророчества, согласно которой, по крайней мере, с точки зрения Бога, а возможно и в объективном смысле, будущее является во многих отношениях открытым. Иными словами, оупенисты утверждают, что огромное множество фактов будущего — и в частности, фактов, относящихся к будущим свободным поступкам и их последствиям, — неизвестно Богу; многие оупенисты также считают, что высказывания о будущих свободных актах и их последствиях являются неопределенными или лишенными истинностного значения.

Согласно такой трактовке пророчества, Бог ведет рискованную игру, однако, убеждают нас оупенисты, Его нельзя назвать безответственным авантюристом. Бог обладает достаточным могуществом и знанием, а потому, какие бы решения ни принимали Его свободные создания, Он сумеет в конечном счете обратить все происходящее ко благу и осуществить во вселенной собственные замыслы. Бог по отношению к творению — все равно что великий гроссмейстер, играющий против новичка. Он настолько хорошо знает свое дело, что может заранее предугадать все ходы соперника; Он вполне способен вести новичка таким путем, который обеспечит Его собственную победу, и пусть даже новичок совершает неожиданные действия, Бог, в каком бы положении Он ни оказался, сумеет обратить его себе на пользу.

Оупенизм, разумеется, привлекателен для тех, кто верит и в то, что человеческие существа свободны, и в то, что свобода несовместима с божественным предназначением. Многие, однако, находят его привлекательным еще и потому, что, на их взгляд, он отчасти помогает решить проблему зла. Как уже отмечалось в начале настоящей главы, многие находят мучительной и прямо-таки невыносимой мысль о том, что Бог знал о всех отдельных случаях ужасных страданий, которые будут иметь место в мире, и однако, решил дозволить их все без исключения. Гораздо утешительнее, полагают они, думать, что постигающие нас несчаст-

тъя (равно как и творимое нами самими зло) являются для Бога, как и для нас, в известном смысле неожиданными — однако, благодаря своей бесконечной изобретательности, громадной силе и обширному знанию Он способен поставить на службу добру даже наихудшие из событий.

И все же трудные вопросы остаются. К примеру, когда машина германского вермахта набрала ход, даже самые тупые из нас могли бы предсказать, что если не случится Божьего вмешательства, то она еще принесет на своем пути гораздо больше страданий, чем уже принесла. Почему мысль о том, что миллионы лет тому назад Бог знал, что многие пострадают по вине Гитлера, но решил попустить этим страданиям, следует считать отвратительной, а вот мысль о том, что Бог, скажем, в 1941 году знал, что (еще) многие пострадают по вине Гитлера, но решил попустить этим страданиям, отвратительной считать не следует? Короче говоря, теория опениста, как и теории его соперников, вынуждена признать существование страданий, которые можно было предотвратить и которые Бог предвидел и допустил. Если так, то нелегко понять, почему в ограничениях божественного предвидения, налагаемых теорией опенистов, следует усматривать особые преимущества.

В этом пункте можно пойти еще дальше. Коль скоро Бог всемогущ, то, очевидно, никто не способен сделать ничего такого, чего Бог не смог бы предвидеть и предотвратить, ведь между свободным актом воли и физическими последствиями этого свободного акта всегда, надо полагать, существует некий промежуток времени, и Бог наверняка сумел бы предвидеть физические последствия уже совершенного акта воли, пусть даже Он и не смог предвидеть сам этот акт. Таким образом, физические последствия порочных решений никогда не могут застать Бога врасплох, и Он в силах предотвратить любые несчастья, порождаемые человеческими действиями. А значит, опять же, в опенизме трудно разглядеть какие-либо преимущества, поскольку он не исключает предвидение Богом стра-

даний, проистекающих из действий человека, а только сокращает его пределы.

Более того, если оупенист прав, то поведение Бога, идущего на подобный риск, можно счесть предосудительным в моральном смысле. В книге Второзаконие иудейской Библии Бог велит казнить смертью всякого пророка, чьи пророчества не сбудутся. Но, по крайней мере, согласно традиционному толкованию иудейских пророчеств, некоторые из ветхозаветных пророков предсказывали от имени Бога события, случившиеся при их жизни и в решающей степени зависевшие от свободных действий человеческих существ. Но если Бог не знает, что совершат в будущем свободные создания, то остается, по меньшей мере, возможным, что предсказания, вложенные в уста Его пророков, окажутся ложными; а если это хотя бы возможно, то нелегко понять, на каком основании Бог велит казнить смертью всякого пророка, чьи пророчества почему-либо не осуществляются. Подобное повеление означает либо крайнюю самоуверенность, либо готовность рисковать чужими жизнями, совершенно неподобающую для существа, которому неизвестно, что же в конечном счете ожидает нас в будущем.

Наконец, есть серьезные основания опасаться, что если оупенизм истинен, то (как недавно указал Петер ван Инваген) некоторые из божественных обетований могут оказаться ложными. Здесь нам снова пригодится аналогия с гроссмейстером. Правила шахмат таковы, что всегда остается, по крайней мере, возможным (пусть даже в громадном большинстве случаев маловероятным), что новичок, просто двигая наугад фигуры, победит гроссмейстера. Точно так же и недетерминистический мир, в котором действуют свободные создания, может воспрепятствовать победе Бога – во всяком случае, если понимать «победу» как твердую гарантию того, что, по меньшей мере, одно создание попадет на небеса отчасти благодаря пользованию собственной свободной волей. Коль скоро Бог обещал, что небеса будут населены, то, по крайней мере, одно из божествен-

ных обетований может таким образом оказаться ложным — во всяком случае, если Бог воздержится от того, чтобы загонять людей в рай силой. А следовательно, платой за оупенизм является вера в Бога, склонного давать обещания, которые, как Он и сам знает, Ему, возможно, не удастся исполнить, — цена и в самом деле высокая.

#### 2.4.2. Респонсивизм

Взгляд, именуемый у нас «респонсивизмом», порой называют теорией пророчества, основанной на понятии «простое предзнание». С этой точки зрения, человеческие существа свободны, но будущее не является открытым ни в одном из смыслов, описанных нами при анализе оупенизма. Существуют факты, относящиеся к тому, что случится в будущем, и Богу эти факты известны. Более того, согласно респонсивизму, многие из решений Божьего промысла представляют собой реакцию на знание Богом будущего.

Поясним это на примере. Допустим, Богу от начала времен известно, что самолету, на который вы сейчас покупаете билет, суждено разбиться. Допустим, далее, что Бог хочет спасти вас от гибели в катастрофе. Зная, чем должен закончиться для вас этот полет, Бог может принять соответствующие меры, чтобы вы никуда не улетели. И потому в роковой день вы попадаете в подстроенную Промыслом автомобильную пробку, которая и задерживает вас ровно настолько, сколько нужно для того, чтобы спасти вашу жизнь. Пророчество, если верить респонсивистам, частенько действует в подобной манере.

Респонсивизм, однако, заключает в себе следующую проблему. Трудно понять, каким образом знание Богом будущего могло бы стать основой для Его промыслительных решений, если только не допустить, что (а) знание Богом будущего является неполным, или (б) Его знание будущего и Его промыслительные решения образуют замкнутый круг в объяснении. И вот почему. Предположим, Бог обладает полным знанием будущего.

Допустим далее (и респонсивист с этим согласится), что знание Богом будущего в каком-то смысле предшествует — по крайней мере, «в плане объяснения» — Его промыслительным решениям. Если знание Богом будущего (всегда) является полным, то как только Бог узнает о печальном finale вашего полета, Ему также станет известным, сядете ли вы на самолет, а равным образом и то, явится ли ваше путешествие или ваше опоздание в аэропорт результатом Его собственного вмешательства. Иными словами, если Бог обладает полным знанием будущего, то, значит, к тому моменту, когда Богу становится известным, что должно произойти, все факты, относящиеся к промыслительным мерам и решениям, которые Он примет, уже являются установленными и неизменными. Таким образом, если респонсивизм истинен, а предзнание Бога действительно предшествует в плане объяснения Его промыслительным решениям, то истинным должно быть одно из следующих положений: либо знание Богом будущего является неполным, либо Его знание будущего одновременно и объясняет Его промыслительные решения, и само объясняется ими. Первое превращает респонсивизм в разновидность опенизма — теории, с которой до сих пор ни один респонсивист не соглашался. Последнее означает, что знание Богом будущего и Его провиденциальные решения образуют замкнутый круг в объяснении: каждое объясняет другое и само объясняется через другое. А это невозможно, коль скоро, как многие полагают, объяснение представляет собой ассиметричное отношение. Но даже если здесь нет логического противоречия, было бы, по меньшей мере, странно утверждать, что Божий Промысел имеет такой кругообразный вид. Предпочтительнее все-таки найти теорию, из которой не вытекало бы подобное следствие.

#### *2.4.3. Молинизм*

Молинизм назван в честь испанского иезуита XVI века Луиса де Молины — именно он первым выдвинул нечто похожее на ту теорию Провидения, о которой пойдет сейчас речь. Молинис-

ты солидарны с респонсивистами в отрицании того, что будущее является открытым в каком-либо из указанных опенистами смыслов. Но, в отличие от респонсивистов, молинисты не думают, что промыслительные решения Бога в конечном счете объясняются Его знанием будущего. Пророчество, по мнению молинистов, зависит от знания иного рода, а именно от того, что часто называют «промежуточным знанием».

До Молины средневековые философы проводили различие между естественным знанием Бога, которое включает знание Им истин, одновременно необходимых и независимых от Божьей воли (таких, как истины логики и математики), и свободным знанием Бога, куда входит знание Им истин случайных и зависящих от Его воли (например, обычных истин, относящихся к объектам и событиям нашего мира). Молина же обнаружил здесь третий род знания – знание истин, которые являются случайными (подобно предметам свободного знания Бога) и, однако, независимыми от Божьей воли (подобно предметам Его естественного знания). Поскольку этот вид знания находится, так сказать, «между» естественным и свободным знанием Бога, то его назвали «промежуточным знанием». Важнейшие примеры истин, представляющих собой объекты промежуточного знания Бога, – это истины, относящиеся к тому, что могли бы сделать свободные создания в обстоятельствах, которые не являются фактически существующими. Иными словами, промежуточное знание Бога состоит главным образом в Его знании контрафактуальных высказываний, относящихся к свободным поступкам, т.е. к утверждениям вроде «если бы Фред сделал Вильме предложение, Вильма свободно приняла бы его». Согласно молинистам, такие истины являются случайными: контрафактуальные высказывания, оказавшиеся истинными в реальном мире, могли бы быть и ложными. Тем не менее они не зависят от воли Бога. Иначе говоря, не Бог решает, какие из контрафактуальных высказываний истинны.

Суть дела, таким образом, заключается в следующем: определяя, какого рода творческие акты нужно совершить и какого

рода промыслительное вмешательство в естественное течение вещей необходимо предпринять, Бог отчасти руководствуется своим промежуточным знанием – своей осведомленностью о том, что свободно совершают Его создания, если Он поставит их в те или иные условия. Именно так в значительной степени и осуществляется контроль Бога над творением. А чтобы понять, почему, представьте лишь, что получится, если вы обретете способность достоверно знать, какой будет реакция ваших друзей на любой – в буквальном смысле любой – ваш поступок. В такой ситуации было бы нетрудно манипулировать ими, словно куклами. И однако ваши друзья *не превратятся* в ваши куклы, ибо все их ответные действия по-прежнему будут свободными. Не исключено, разумеется, что некоторых вещей вы не сумеете от них добиться, что бы вы ни предпринимали. Возможно, к великому для вас сожалению, мужчина или женщина, с которым (или с которой) вы желаете вступить в брак, так устроены, что решительно никакие ваши действия не способны иметь своим следствием свободное согласие данного лица на брак с вами. А значит, ваш контроль будет ограниченным – и ограниченным именно свободой окружающих вас людей. Тем не менее контроль этот останется весьма обширным, и даже там, где вы будете бессильны что-либо контролировать, вы сможете, по крайней мере, с точностью предсказать действия ваших друзей (ибо, коль скоро вам известно, что вы сами намерены предпринять, ваше знание того, как отреагировали бы они на ваши действия, сразу же дает вам знание о том, какими будут эти реакции, как только совершатся ваши действия).

А значит, сходным образом обстоит дело и с Богом. Если Бог обладает обширным промежуточным знанием, то последнее предоставляет Ему высокую степень контроля над вселенной и, вместе с Его собственным знанием всего того, что Он сам сделает в будущем, обеспечивает Ему полное и безошибочное знание будущего. Поскольку, по нашему предположению, иные из созданий Бога свободны, то возможны и такие результаты,

которых Бог просто не способен добиться. К примеру, некоторые люди могут быть так устроены, что, несмотря на любые усилия Бога, они никогда не сделают свободного выбора в пользу общения с Ним. И все же Бог может, по крайней мере, гарантировать, что всякий, кто при некотором возможном стечении обстоятельств сделал бы свободный выбор в пользу общения с Ним, непременно окажется именно в подобного рода обстоятельствах. Кроме того, Бог мог бы контролировать и многие другие следствия.

Молинизм представляет собой весьма убедительное воззрение, чрезвычайно полезное в теоретическом плане. Тот факт, что, согласно молинизму, Бог обладает обширным, но не абсолютным контролем над творением, позволяет молинистам решительно отстаивать положение о верховенстве Бога и в то же время каким-то образом объяснять существование зла. (Вероятно, говорят молинисты, возникновение зла было попросту неизбежным, раз уж Бог возжелал создать существа свободные и коль скоро Ему не дано полной власти над истинностью контрфактуальных высказываний свободы). Молинизм также помогает понять, почему ад может оказаться заселенным. (Возможно, например, что есть люди, которых было совершенно необходимо сотворить, но которые сами по себе таковы, что все мыслимые старания Бога не способны побудить их к свободному выбору в пользу общения с Ним.) Положения молинизма использовались также для защиты ряда конкретных представлений о богоизбранности Писания, для разработки и подкрепления теорий воплощения и просительной молитвы, для обоснования традиционной доктрины первородного греха и, наконец, для такой интерпретации сущности предопределения и избрания ко спасению, которая могла бы примирить то и другое с весьма основательной [robust] (некомпабилистской) трактовкой человеческой свободы.

При всем при том молинизм также сталкивается с серьезными возражениями. Важнейшим для молинизма является допуще-

ние существования истинных контрафактуальных высказываний свободы. Многие философы, однако, склонны отвергать данное допущение по той причине, что в случае контрафактуалов свободы с ложными антecedентами трудно понять, что же может служить обоснованием их истинности. Предположим, к примеру, что Вильма свободна и осталась бы свободной, если бы Фред сделал ей предложение. Предположим, далее, истинность того, что если бы Фред сделал ей предложение, то Вильма бы его приняла. Но что именно делает это высказывание истинным? Ничто известное о Вильме не гарантирует того, что она примет предложение. Ведь она, в конце концов, свободна — а это как раз и означает, что если Фред сделает ей предложение, то она вольна его принять или не принять. А если ничего в понятии Вильмы не гарантирует того, что она его примет, то трудно понять, что еще — кроме посягательства на ее свободу — могло бы нам это гарантировать. А значит, опять же, трудно понять, что же могло бы сделать истинным высказывание, что она примет предложение Фреда. Можно было бы заявить — и некоторые действительно так утверждают, — что контрафактуалы свободы не нуждаются в доказательстве своей истинности чем-либо в принципе. Они могут быть просто истинными и все тут. Но вот беда: если нет ничего, что делало бы их истинными, то нелегко уразуметь, чем же вообще объясняется их истинность.

#### *2.4.4. Кальвинизм*

Воззрению, именуемому у нас «кальвинизмом», можно было было бы с полным правом присвоить ярлык «томизма» или даже «августинизма». Воззрение это приписывают, среди прочих, св. Августину, св. Фоме Аквинскому и Кальвину; не подлежит сомнению, что его разделял Джонатан Эдвардс и целый сонм последователей как Аквината, так и Кальвина. Приверженцы подобного взгляда, в противоположность сторонникам трех вышеописанных воззрений, считают, что все случайные факты и события полностью детерминированы Божьей волей и в то

же время человеческая свобода совместима с детерминизмом. А значит, подобно опинистам, респонсивистам и молинистам, кальвинисты утверждают, что человеческие существа свободны; важно, однако, подчеркнуть, что их представление о свободе – скорее компатибилистское, нежели некомпатибилистское – весьма отлично от всех прочих.

Кальвинизм предлагает самую решительную и бескомпромиссную из возможных концепцию божественного пророчества. Контроль Бога над творением абсолютен и даже, как иные выражаются, педантичен. Кальвинисты совершенно буквально понимают библейские речения о том, что ни одна из малых птиц не упадет на землю без воли Бога (Мф 10:29) и что когда жребий брошен, то все решение его – от Господа (Притч 16:33). Ничто в мире не оставляется на волю случая, всякое движение всякой частицы бытия подчинено воле Божьей и есть следствие Его предначертаний. Тем, кого смущает мысль, что Бог может идти на риск или оставлять важные вещи, вроде судьбы наших бессмертных душ, в руках подверженных заблуждениям свободных созданий, кальвинизм дарует максимальное утешение. Многие находят кальвинизм привлекательным и по той причине, что он, как можно подумать, вытекает из теологии совершенного существа. Ведь если нечто подобное кальвинизму ложно, то остается мыслимым, по крайней мере, в принципе, что воле Божьей можно противиться, что сотворенные существа в силах помешать Богу добиться желаемого, что творение способно разрушить замыслы Творца. Если отвергнуть кальвинизм, то Бог, во всяком случае до некоторой степени, оказывается в зависимости от творения – ситуация, по мнению многих, неприличная. Бог, имеющий больше власти, лучше, чем Бог, имеющий меньше власти, а значит, Он должен обладать совершенной, т.е. абсолютной властью над происходящим во вселенной.

Но богословие совершенного существа не свидетельствует в пользу кальвинизма ясно и однозначно. Причина здесь проста:

в мире есть зло, а потому, если Бог осуществляет полный контроль над всем, что происходит в мире, — если, иными словами, всякое событие представляет собой результат божественной воли — то трудно удержаться от мысли, что вина за все происходящее в конечном счете лежит на Боге. Трудно даже уразуметь, в каком же это смысле Бог «ненавидит зло», ведь из кальвинизма прямо вытекает, что каждое чудовищное деяние, имеющее место в нашем мире, было в конечном счете предопределено Богом. Более того, если все наши поступки в конечном счете детерминированы Богом, то нелегко понять, как можем мы оказаться повинными в наших грехах или заслуживать за них Божий гнев и кару (а согласно Библии, дело обстоит именно так). Вообразите умельца, который замыслил создать небольшое войско из роботов, задал им программу — разнести в пух и прах его собственную гостиную, — а теперь вдруг воспыпал гневом и «карает» роботов за то, что они в точности эту программу выполнили. Сценарий и в самом деле абсурдный. Но если кальвинизм истинен, то Бог, коль скоро Он на нас гневается и карает нас за грехи, очень похож на такого умельца.

Эти возражения против кальвинизма столь интуитивно убедительны, что может показаться необъяснимым, почему он привлекал такое множество великих философов и богословов. Здесь, однако, стоит отметить, что всех возражений против кальвинизма можно было бы избежать, если бы только мы сумели понять в нем одну-единственную вещь, а именно: как можно нести моральную ответственность за действия, к совершению которых мы были детерминированы. Будь мы в состоянии уразуметь это, мы смогли бы постичь и то, почему Бог не несет ответственности за наши дурные деяния. А если бы мы поняли, почему Бог не отвечает за наши дурные деяния, мы, вероятно, смогли бы понять, почему высказывание «Бог ненавидит зло» имеет смысл, а равным образом и то, почему со стороны Бога вполне разумно и справедливо гневаться на нас и карать нас за грехи. Но каким же образом можем мы сделать вразумительным

утверждение, что несем моральную ответственность за действия, к совершению которых мы были предопределены? Что можно сказать в пользу этого, на первый взгляд, совершенно неправдоподобного тезиса?

На наш взгляд, до сих пор никто не преуспел в облегчении постижения нами того, как человек может отвечать за поступки, к которым он был детерминирован. Это, впрочем, не означает, что в пользу данного утверждения совершенно нечего сказать. Джонатан Эдвардс, к примеру, защищал его с помощью ссылок на доктрину изначальной вины. Согласно этой доктрине, человеческие существа виновны от рождения вследствие Адамова греха. Но, разумеется, никто из нас не мог бы предотвратить его грех. А значит, приняв доктрину изначальной вины (что, как, очевидно, полагал Эдвардс, неизменно сделает всякий благомыслящий христианин, даже если он не кальвинист), мы тем самым оказываемся вынуждены признать, что можем нести моральную ответственность за то, чего не могли предотвратить. А коль скоро мы можем нести моральную ответственность за то, предотвращение чего было не в наших силах, то это открывает — пусть даже на самую малость — путь к утверждению, что мы можем нести моральную ответственность за то, к совершению чего мы были предопределены. Опять же, это нисколько не помогает нам понять, каким образом можем мы отвечать за то, к совершению чего мы были предопределены. Впрочем, для тех, кто принимает изначальную вину, данное обстоятельство могло бы даже несколько облегчить прием пилюли, которая в противном случае оказалась бы слишком горькой.

Разумеется, за и против кальвинизма и его конкурентов можно было бы здесь сказать гораздо больше. Мы, однако, надеемся, что наш краткий обзор даст хотя бы самое общее представление о тех мотивах, которые лежат в основе этих взглядов на божественное пророчество.

### **Рекомендуемая литература**

- Craig William Lane, *The Only Wise God* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987)
- Flint Thomas, *Divine Providence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998)
- Ganssle Greg & David Woodruff (eds.), *God and Time* (New York, NY: Oxford University Press, 2002)
- Fischer John Martin (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1989)
- Hasker William, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989)
- Helm Paul, *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- Kvanvig Jonathan, *The Possibility of an All-Knowing God* (New York, NY: St. Martin's Press, 1986)
- Leftow Brian, *Time and Eternity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)
- Rea Michael (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2008)

## Бог триединый и воплощенный

**Д**о сих пор при анализе природы Бога в фокусе нашего внимания находились атрибуты, традиционно включаемые в понятие о Боге и иудеями, и христианами, и мусульманами. В христианской традиции, однако, Бога принято описывать также двумя другими способами, которые порождают множество вполне самостоятельных философских проблем. Во-первых, утверждается, что Бог *триедин*. Иначе говоря, христиане веруют, что, хотя есть только один Бог, Он каким-то образом существует в виде трех разных божественных лиц – Отца, Сына и Святого Духа. Во-вторых, христиане веруют, что Бог воплотился в личности Иисуса из Назарета и что, следовательно, сам Иисус был *в полной мере* Богом и *в полной мере* человеком.

Эти черты христианства могут показаться, как минимум, странными. В самом деле, кто бы мог подумать, что Бог един в трех лицах? Кто бы мог вообразить, что Бог станет или хотя бы способен стать *в полной мере* человеком? Тем не менее утверждается, что истинность учения о Троице можно доказать одними философскими аргументами, без малейшей апелляции к божественному откровению. Согласно этому взгляду богословие совершенного существа прямо ведет нас к одной из важнейших и характернейших доктрин христианства и представляет собой полное и безоговорочное опровержение иудейских и мусульманских понятий о божестве (притязание, надо сказать, чрезвычайно смелое!). Кроме того, многие христиане полагают, что ряд исторически обоснованных аргументов в силах сообщить разумный характер вере в догмат воплощения.

И все же обе доктрины изобилуют затруднениями философского свойства. По причинам, которые будут разъяснены ниже, учение о Троице производит впечатление логически противоречивого. Если это верно, то, коль скоро данной доктрине принадлежит, бесспорно, центральное место в христианском вероучении, то выходит, что ложность самого христианства можно доказать с полной очевидностью. (Еще одно сильное утверждение!) Сходным образом, существуют убедительные (по крайней мере, на первый взгляд) основания думать, что ни одно существо не может быть одновременно вполне человеческим и вполне божественным; а также веские причины полагать, что доктрина воплощения в традиционном ее понимании логически несостоятельна.

Прежде чем приступить к разбору этих трудностей, мы должны сделать ряд кратких пояснений по поводу метода нашей работы. Трактуя философские проблемы, возникающие в связи с данными доктринами, мы будем пытаться делать это таким образом, чтобы не впасть ни в одну из так называемых ересей, относящихся к каждой из доктрин. При анализе каждой доктрины мы укажем на самые известные и широко обсуждаемые ереси, с ней связанные, — таким путем мы будем описывать то, в чем большинство христиан видит границы строго ортодоксального истолкования Троицы и Воплощения. Нас, однако, могут спросить: *почему* мы так поступаем? Чего ради печемся мы об «ортодоксальности» и зачем нам нужно уклоняться от «ереси»? И не похожи ли наши тревоги по поводу правоверия и ереси скорее на средневековую одержимость — когда в этих вещах людей забортило по преимуществу лишь то, как бы избежать пытки на дыбе или сожжения на костре — нежели на то, к чему должен всерьез относиться современный человек, живущий в эпоху терпимости и широкой религиозной свободы?

Прежде чем отвечать на эти вопросы, необходимо отметить, что христианство традиционно считается *доктринальной религией*. Означает же это, в самом общем виде, следующее: в противоположность религиям недогматическим (таким, например, как

индуизм или различные варианты древнеегипетской религии), в христианстве существует определенная совокупность доктрин, которые (по крайней мере, в целом) человек должен принимать, если он хочет, чтобы в нем видели добродорядочного члена христианской общины. Подобные доктрины мы можем назвать *ядром христианского вероучения*.

Если данное представление о христианстве верно (а в наше время, надо признать, оно вызывает споры) – если, иначе говоря, христианство является доктринальной религией в описанном выше смысле, – то адекватная оценка христианства невозможна без правильного понимания его центральных доктринах. Здесь-то и выходят на первый план понятия правоверия и ереси. Говорить об ортодоксальности некоего взгляда – примерно то же, что сказать: данный взгляд не противоречит тому, что официально признано правильным пониманием христианских доктринах теми, кто наделен властью и полномочием определять, каким образом надлежит толковать христианское учение. Назвать же некое мнение еретическим означает сказать, что оно официально объявлено несоответствующим правильному пониманию христианского учения.

Конечно, в среде самих христиан много спорят о том, кто именно обладает властью и полномочием устанавливать единственно верное толкование важнейших христианских доктринах, а равно и о том, до какой степени верующие должны быть озабочены тем, как им избежать ереси (в только что описанном понимании). Впрочем, для наших нынешних целей нам нет нужды входить в разбор этой полемики. Ибо чем бы ни завершились подобные дискуссии, по крайней мере, следующий пункт едва ли вызовет особые возражения: независимо от собственно религиозного значения обсуждаемых ниже ересей, вопрос о том, существуют ли логически последовательные интерпретации христианского учения, позволяющие этих ересей избежать, представляет во всяком случае серьезный философский интерес. Ведь те символы веры и церковные соборы, которые отверга-

ют эти еретические воззрения, во многих частях христианского мира считаются источниками правильного понимания христианского учения. А значит, если обнаружится, что христианское учение, как его толкуют упомянутые символы и соборы, *внутренне противоречиво*, то огромному количеству христиан придется пересмотреть свои религиозные взгляды, а может быть, также и изменить свои представления об авторитетности и достоверности соответствующих соборов и символов.

### 3.1. Троица

Христианское учение о Троице гласит: есть только один Бог, но Бог этот существует в трех лицах – Отца, Сына и Святого Духа. Суть этого догмата четко резюмирована в следующем месте из Афанасьевского символа, одного из наиболее авторитетных кратких изложений христианского вероучения:

Мы поклоняемся единому Богу в Трех Лицах и Трем Лицам в одном Божестве, не смешивая лица и не разделяя сущность. Ибо одно Лицо – Отец, другое – Сын, другое – Святой Дух. Но божественность у Отца, Сына и Святого Духа одна... Таким образом, Отец есть Бог, Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог, и однако нет трех Богов, но существует единый Бог<sup>8</sup>.

Назвать эту доктрину «загадочной» – это еще слишком мягко выразиться: она кажется явно противоречивой. Ибо, на уровне интуитивного восприятия, слова «нечто есть Бог» означают либо «нечто тождественно единственному Богу», либо что-то вроде «нечто является божественным». Предположим, они означают «тождественно единственному Богу». В таком случае догмат гласит, что каждое из трех нумерически отличных лиц тождественно одному и тому же существу – а это противоречиво.

---

<sup>8</sup> Перевод Джейффи Броуэра; цит. по Jeffrey Brower & Michael Rea, «Understanding the Trinity», *Logos* 8 (2005): 145–157.

Допустим, далее, что слова эти означают «является божественным». В таком случае догмат, похоже, утверждает одновременно и то, что существуют три особых божественных существа (а значит, надо полагать, и три Бога), и то, что не существует трех Богов, — а это противоречиво. Противоречие, таким образом, обнаруживается при любом толковании.

Как же христиане разрешают это явное противоречие? И, главное, почему нам следует думать, что Бог един в трех лицах? Этими вопросами мы и займемся в настоящем разделе.

### *3.1.1. Проблема «троичности — единства»*

Важнейшую философскую трудность догмата Троицы — т.е. его видимую противоречивость, как она описана выше, — философы обычно называют «логической проблемой Троицы», а богословы — «проблемой троичности — единства». Усложняется же данная проблема тем, что ряд очевидных способов избежать здесь противоречия был недвусмысленно решительно отвергнут Афанасьевским символом, иначе говоря, тем самым христианским символом веры, в котором учение о Троице изложено всего подробнее.

Два главных заблуждения, которых нам надлежит избегать, упомянуты в первой строке процитированного выше фрагмента, третье же — в последней его строке. Эти три заблуждения таковы: смешение лиц (известное как ересь *модализма*), разделение сущности (*политеизм*) и отрицание божественности одного (или более) из лиц (*воззрение, именуемое субординационализмом*). Впасть в ересь модализма — это, грубо говоря, утверждать, что лица Троицы относятся друг к другу так же, как Супермен и Кларк Кент, представляя собой лишь разные проявления или обнаружения одного и того же индивидуума. Ошибка политеизма — это, разумеется, представление о том, что существуют три бога, взгляд, совершенно несовместимый с традиционным иудео-христианским монотеизмом. Наконец, субординационисты обычно отрицают божественность Сына и Святого Духа — они,

следовательно, устраняют противоречие, но делают это ценой открытого отвержения тезиса о том, что Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог. Поскольку догмат о Троице надлежит разуметь таким образом, чтобы не впасть ни в одно из этих трех заблуждений и в то же время избежать внутреннего противоречия, то легко понять, почему св. Августин выразился об этой доктрине так: «Ни в одном другом предмете заблуждение не является более опасным, исследование — более трудным, а открытие истины — обещающим большую награду»<sup>9</sup>.

Задача, следовательно, такова: объяснить, как возможно существование *трех* божественных лиц, но только *одного* Бога. Вся история осмыслиения догмата о Троице изобилует разнообразными аналогиями, авторы которых принимали этот вызов и пытались разрешить задачу. К несчастью, однако, большинство аналогий оказываются несостоятельными в том самом пункте, где мы ожидаем от них помощи, и вместо того, чтобы пролить свет на ортодоксальное воззрение, они скорее склоняют нас к еретическим взглядам.

Среди наиболее популярных современных аналогий Троицы особо выделяются две, и большинство прочих напоминает ту или иную из них. Это аналогии с водой и с яйцом. Согласно первой, подобно тому, как вода принимает три формы (жидкости, пара и льда), так и Бог принимает форму Отца, Сына и Святого Духа. Согласно второй, подобно тому, как яйцо состоит из трех частей (скорлупы, желтка и белка), так и Бог состоит из трех лиц. Беда этих аналогий в том, что вместо того, чтобы разъяснить правоверное воззрение, они в действительности уводят нас *в сторону* от него. Жидкость, пар и лед — это три *состояния*, или *проявления*, одного вещества, а потому говорить, что лица Троицы им подобны, значит впадать в модализм. С другой стороны, скорлупа, желток и белок — это три части яйца, однако ни скорлупа, ни желток, ни белок не есть яйцо. Таким образом,

<sup>9</sup> *De Trinitate* I.5, пер. Джейфри Броуэра, цит. по Brower & Rea, *ibid.*

данная аналогия склоняет к мысли, что ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не есть Бог – это лишь части Бога. Другие популярные и по сходным причинам проблематичные аналогии – это аналогия с человеком (Бог есть Отец, Сын и Святой Дух точно так же, как человек может быть отцом, сыном и мужем); предложенная К. С. Льюисом аналогия с кубом (Бог есть три лица точно так же, как куб «есть» шесть квадратов), и так называемая аналогия трилистника (подобно тому, как трилистник есть единый трилистник, хотя и с тремя лепестками, так и Бог есть единый Бог, хотя и в трех лицах).

Множество аналогий внушил также феномен света. Юстин Мученик, один из раннехристианских отцов, высказал мысль, что Отец, Сын и Святой Дух могут пребывать между собой в таком же примерно отношении, как солнце и лучи света, от него исходящие: они отличны друг от друга и тем не менее неразделимы. Ближе к нашему времени не чужды физике теологи, вроде Джона Полкингхорна, предложили другую трактовку: подобно тому, как свет – непостижимым для нас образом – двойственен (существует одновременно в форме частиц и волн), так и Бог – непостижимым для нас образом – един в трех лицах. Слабость этих аналогий, как вы понимаете, в том, что ни одна из них не сообщает нам того, что нам хотелось бы узнать. Юстинова аналогия, похоже, бьет совершенно мимо цели, ведь даже если мы согласимся, что солнце и его лучи некоторым образом неразделимы, остается неясным, в каком смысле они суть «одно». Аналогия же Полкингхорна в конечном счете лишь указывает нам на другой непонятный феномен и объявляет, что Троица подобна *ему*: мы, быть может, и должны в это верить, но по-прежнему бессильны это уразуметь.

Однако за последние сорок лет различные философы и богословы разработали ряд более перспективных аналогий или моделей для понимания межтринитарных отношений. Сами по себе эти модели не оригинальны: каждая из них имеет корни в истории. И все же современная их трактовка развивает,

а в ряде важных пунктов выходит за пределы интерпретаций, предложенных их прежними сторонниками. Мы имеем в виду *социальную аналогию*, группу *психологических аналогий* и аналогию *статуи-глыбы*.

### *Социальная аналогия*

В Евангелиях первые два лица Троицы всякий раз именуются «Одцом» и «Сыном». Это подсказывает аналогию с семьей или, шире, с обществом. А значит, лица Троицы можно мыслить как единство в том самом смысле, в каком составляют нечто единое, скажем, Авраам, Сарра и Исаак: подобно тому, как эти три человеческих существа суть одна семья, так и три лица Троицы суть единый Бог. А поскольку в представлении о семье как разом тройственной и единой нет никакого противоречия, то данная аналогия устраняет противоречие и в утверждении, что Бог есть три и одно. Тех, кто пытается истолковать Троицу преимущественно с помощью этой аналогии, обычно называют *социальными тринитариями*. Такой подход связывают (хотя и не все с этим соглашаются) с *греческим*, или *восточным*, тринитарианством — интеллектуальной традицией, корни которой восходят к трем великим отцам Восточной Церкви — Василию Кесарийскому, его брату Григорию Назианзину и их другу Григорию Нисскому.

На первый взгляд, социальная аналогия может показаться ничуть не более удачной, чем аналогия с яйцом. Ни один член семьи сам по себе не составляет семью, а значит, мы, похоже, снова оказываемся перед заключением, что ни один член Троицы не есть Бог. Здесь, однако, обнаруживается одно важное различие. Члены семьи — это также полные и совершенные представители единой сущности — человеческой природы. Таким образом, в отличие от частей яйца, члены семьи действительно составляют нечто «единое» двумя способами. Они суть *одна семья*, но в то же время они имеют «одну природу», или «одну сущность». А значит, по аналогии, Отец, Сын и Святой Дух суть одно в двух смыслах: (а) они — члены единого Божества, и (б) каждый из них в полной мере обладает божественной

природой. Следовательно, утверждая бытие *одного-единственного* Бога, мы можем толковать слово «Бог» как относящееся к Божеству, т.е. к обществу, члены которого суть лица Троицы. Но когда мы говорим, что Отец есть Бог, Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог, мы можем понимать слова «есть Бог» в том смысле, что они выражают свойство или признак божественности, которой обладает каждое из лиц. А потому, поскольку каждое из лиц и обладает божественной природой, и является частью Божества, мы будем вправе сказать, что каждое из них есть Бог, хотя они и отличны друг от друга.

Иным может показаться, что и социальная аналогия толкает нас в сторону политеизма, и подобное возражение, на наш взгляд, не вовсе лишено смысла. Однако защитники социальной аналогии с полным правом отвечают: для обоснования подобной критики потребуется, среди прочего, серьезный анализ того, что же в точности означают слова «быть политеистом» — задача, как несложно убедиться, не самая простая.

#### *Психологические аналогии*

В поисках аналогий, способных пролить свет на учение о Троице, многие теологи обращались к свойствам человеческой души, или «псюхе»; отсюда и термин — «психологические аналогии». Исторически использование подобных аналогий более характерно для латинского, или западного, тринитаризма — традиции, чьи корни восходят к Августину, великому Отцу латиноязычного Запада. Ряд любопытных аналогий предложил сам Августин. Но поскольку убедительность каждой из них зависит от тех положений средневекового богословия, которые уже не считаются самоочевидными (вроде доктрины божественной простоты), то здесь мы оставим их в стороне, сосредоточив все свое внимание на двух аналогиях, также принадлежащих к данной традиции, но разработанных современными философами.

Томас В. Моррис предположил, что аналогию для Троицы мы можем найти в таком психическом явлении, как «диссоциативное расстройство личности»: подобно тому, как одно человеческое

существо может иметь несколько личностей, так и единый Бог может существовать в трех лицах (хотя в случае с Богом это, конечно, когнитивное достоинство, а не недостаток). Другие — например, Трентон Меррикс — высказывали идею, что лица Троицы мы можем мыслить по аналогии с отдельными сферами сознания, возникающими в результате *коммиссуротомии*. Коммиссуротомия — это операция (к ней иногда прибегают при лечении эпилепсии), в ходе которой рассекается нервный узел (*corpus callosum*), соединяющий два полушария мозга. Те, кто ее перенес, как правило, ведут себя в повседневной жизни как обычные люди, но в особого рода экспериментальных условиях их поведение обнаруживает черты, свидетельствующие о том, что с каждым из полушарий мозга у них связана особая сфера сознания. А значит, согласно этой аналогии, подобно тому, как один человек может иметь описаным выше образом две разные сферы сознания, так и единое божественное существо может существовать в трех лицах, каждое из которых представляет собой особую сферу сознания.

Может показаться, что с аналогией диссоциативного расстройства личности дело обстоит не лучше, чем с аналогией «воды», а значит, она сходным образом ведет нас к модализму. В конце концов, в личностях тех, кто от такого расстройства страдает, можно усмотреть не более чем разные состояния одного (хотя и разделенного) сознания, которые, подобно разным состояниям воды, не могут обнаруживаться одновременно. В аналогии же с коммиссуротомией при ближайшем ее рассмотрении мы, пожалуй, и не обнаружим существенных отличий от социальной аналогии. Ведь если несколько разных центров сознания, связанных с одним существом, действительно возможны, то отсюда естественно было бы заключить, что данное «одно существо» представляет собой либо дополнительную сферу сознания, состоящую из прочих, либо «общество», членами которого являются различные сферы сознания. И все же отнюдь не очевидно, что эти критические замечания решают вопрос окончательно, и, по крайней мере на первый взгляд, эти две аналогии

обладают немалой эвристической ценностью, поскольку обе они представляют нам случаи из реальной жизни, в которых одно разумное существо оказывается, тем не менее, «разделенным» на несколько личностей или сфер сознания.

*Аналогия статуи-глыбы*

Третье (и последнее) решение проблемы Троицы, которое мы намерены здесь рассмотреть, основывается на том, что можно было бы назвать допущением «относительного тождества». Оно означает, что вещи могут быть тождественными *по отношению к одному виду вещей*, но разными — *по отношению к другому*. Или, более строго:

(Относительное  
тождество)      Возможно, существуют такие  $x$ ,  $y$ ,  $F$  и  $G$ ,  
                          что  $x$  есть  $F$ ,  $y$  есть  $F$ ,  $x$  есть  $G$ ,  $y$  есть  $G$ ,  
                          при этом  $x$  является  $F$  в том же отноше-  
                         нии, что и  $y$ , но  $x$  не является  $G$  в том же  
                         отношении, что и  $y$ .

Если это предположение верно, то мы получаем возможность утверждать, что Отец, Сын и Святой Дух суть *один и тот же Бог*, но *разные лица*. Заметьте, однако, что для понимания Троицы ничего большего нам и не требуется. Если Отец, Сын и Святой Дух являются одним и тем же Богом (а других богов не существует), значит, есть только один Бог; но если они суть также разные лица (и всего их только три), значит, есть три лица.

Основная проблема подобного решения — в необходимости доказать логическую непротиворечивость самого допущения «относительного тождества». Задачу эту пытались решить несколько известных современных философов, в том числе Питер Гич и Петер ван Инваген. Несмотря на их усилия идея относительного тождества остается не слишком популярной и, очевидно, по следующей причине: ее защитники так и не представили вразумительного объяснения, в каком именно смысле вещи могут быть тождественными по отношению к чему-то одному, но различными по отношению к чему-то другому. Недавно, однако, была высказана следующая мысль: понять, каким образом две вещи могут пред-

ставлять собой *один и тот же материальный объект*, но — в иных отношениях — *разные сущности*, нам поможет пример со статуями и глыбами материала, из которого они созданы. Если же это верно, то, по аналогии, анализ данного примера способен помочь нам уразуметь и то, каким образом Отец, Сын и Святой Дух могут быть единым Богом, но тремя разными личностями.

Возьмем знаменитую роденовскую статую *Мыслитель*. Это единый материальный объект, но его можно с полным правом назвать и статуей (а это один вид вещей), и бронзовой глыбой (это другой род вещей). Нетрудно, далее, понять, что статуя и кусок бронзы — не одно и то же. Если, к примеру, статую расплавить, то у нас уже не будет и статуи, и глыбы одновременно: глыба останется (хоть и в иной форме), зато роденовский *Мыслитель* исчезнет. Отсюда ясно, что глыба есть нечто отличное от статуи, ведь одна вещь может существовать отдельно от другой лишь в том случае, если это разные вещи. (Заметьте, что статуя не может существовать отдельно от себя.)

Мысль о том, что статуя отлична от глыбы, из которой она создана, может показаться странной. Разве это не означало бы присутствия двух материальных объектов в одном и том же месте в одно и то же время? Разумеется, ничего подобного мы сказать не хотим! Но тогда что же мы должны думать об этой ситуации? Заметьте: проблема здесь не в том, что одна вещь просто является перед нами в двух разных видах или именуется одновременно и статуей, и глыбой. Выше мы уже отмечали, что Супермен и Кларк Кент могут выглядеть по-разному (Кларк Кент, к примеру, носит очки), но имена «Супермен» и «Кларк Кент» — это в действительности лишь разные обозначения одного и того же человека. Но с нашей аналогией статуи дело обстоит иначе. Супермен не может существовать отдельно от Кларка Кента. Куда идет один, туда же направляется и другой (по крайней мере, в ином обличье). Но кусок бронзы в нашем примере, несомненно, может существовать отдельно от *Мыслителя*. Как мы уже убедились, при переплавке он сохранится, *Мыслитель* же — нет. Если же это верно, то статуя

и бронзовая глыба — в отличие от Супермена и Кларка Кента — действительно представляют собой разные вещи.

Философы предлагали различные интерпретации данного феномена. Его пытались истолковать и так: статуя и глыба представляют собой *один и тот же материальный объект*, пусть даже они не суть одно и то же по отношению к чему-то другому. (В обычном английском языке нет подходящего слова для обозначения того рода вещей, по отношению к которому статуя и глыба не суть одно и то же, но мы, пожалуй, могли бы позаимствовать кое-что из терминологии Аристотеля и сказать: статуя и глыба — это разные *сочетания материи и формы*. Но ведь с мнением, что две разные вещи могут представлять собой один и тот же материальный объект, трудно согласиться, если нам подробно не разъяснят, что же это все означает. Предположим, однако, что мы прибавим к сказанному следующее: для двух разных вещей быть «одним и тем же материальным объектом» означает *не более чем* иметь общую материю. Такое утверждение кажется правдоподобным, а если оно истинно, то наша проблема решена. Глыба бронзы из нашего примера, несомненно, отлична от *Мыслителя*, поскольку может существовать без *Мыслителя*, но ведь столь же несомненно и то, что вся материя у нее и у *Мыслителя* — общая, а следовательно, с этой точки зрения она представляет собой тот же материальный объект.

Предположим, далее, что мы, по аналогии, утверждаем: для нескольких лиц быть одним и тем же Богом означает не более чем иметь свойство, аналогичное обладанию общей материей (например, иметь общую божественную природу). Согласно этому представлению, Отец, Сын и Святой Дух суть один и тот же Бог, но разные лица — точно таким же образом, каким глыба и статуя, из которой она создана, суть один и тот же материальный объект, но разные сочетания материи и формы. Бог, конечно, нематериален, а потому это может быть *только* аналогией. Тем не менее она помогает нам понять характер межтринитарных отношений, а ничего больше нам пока и не требуется.

### *3.1.2. Аргументы в пользу веры в Троицу*

Независимо от того, склонен ли читатель в настоящий момент согласиться с какой-либо из предложенных в предыдущем разделе аналогий, их сила и внутренняя логика заставляют все-рьез усомниться в утверждении, будто догмат Троицы следует отвергнуть с порога как явным образом противоречивый. Но почему этот догмат нужно *принимать*? Что свидетельствует в его пользу?

Для тех, кто уже твердо убежден в богоизбранности всей христианской Библии, можно привести убедительные доводы из нее. Библия запрещает нам поклоняться любому другому существу, кроме Бога (e.g., Исх 20:3-5; Ис 42:8). А значит, Иисус заслуживает нашего поклонения только если Он – Бог. Но Библия также ясно дает понять, что Отец заслуживает нашего поклонения (e.g., Мф 5:9-13 и 7:21; Ин 2:16) и что Иисус – не Отец (e.g., Мф 24:36; Лк 22:42, 18). Следовательно, если мы намерены и далее поклоняться как Иисусу, так и Отцу, то мы должны утверждать, что Иисус есть Бог и что Отец есть Бог. Мы, однако, не можем сказать, что Иисус *есть* Отец, как не можем мы говорить о существовании *двух Богов* (Втор 6:4). То же верно и в отношении Святого Духа (e.g., Ин 14:26; Деян 5:3-4; Рим 8:26-27). Но как быть, если кто-то отвергает библейские доводы? Нет ли чисто философских аргументов в пользу того, что природу Бога надлежит мыслить как тринитарную, а не унитарную?

Как это ни удивительно, но они есть. Ричард Сунберн предложил следующее *априорное* доказательство догмата о Троице. Начнем с посылки, что Бог есть любовь или, во всяком случае, совершенно любящее существо. Согласно Сунберну, божественные атрибуты необходимы, а значит, если Бог фактически является совершенно любящим существом, то он должен быть таковым с необходимостью, т.е. Бог не может существовать, *не будучи* совершенно любящим. А теперь рассмотрим следующие бесспорно очевидные истины. Во-первых, Бог волен был ниче-

го не творить. А значит, не оказалось бы творений, которые Бог мог бы любить. Но, во-вторых, совершенная любовь предполагает возлюбленного. Следовательно, если бы Бог ничего не сотворил, все равно существовал бы *кто-то*, кого Бог мог бы любить, — и этот кто-то не был бы *созданным существом*. Но кем же тогда мог бы быть этот кто-то, если не другим божественным лицом? Более того, Суинбери также считает очевидным, что истинно совершенная любовь предполагает не только одного возлюбленного, но и третий предмет любви — еще одно лицо, которое любящий и любимый могли бы любить вместе. Он утверждает, к примеру, что хотя любовь мужа и жены — вещь прекрасная, в супружеской любви есть нечто еще более совершенное: то, что обнаруживается в рождении детей и в любви к ним или, скажем, в совместных усилиях милосердной любви к бедным и униженным. Иначе говоря, любовь двух людей, обращенная *как* внутрь, *так* и вовне, лучше, чем любовь, фокусированная лишь внутренне. Таким образом, заключает Суинбери, должно существовать третье несотворенное лицо. Нет, однако, оснований полагать, что число лиц должно быть больше трех. А значит, исходя из принципа, что не следует верить в большее число сущностей, нежели мы имеем основания верить, мы должны считать, что существуют именно три божественных (несотворенных) лица. Заключение это, скажем прямо, совместимо не только с тринитаризмом, но и с политеизмом, однако для исключения политеизма у Суинбера имеются особые аргументы, рассматривать которые здесь мы не станем.

Должны ли мы верить доказательству Суинбера? Тем, кто разделяет интуиции Суинбера о необходимых условиях совершенной любви, спорить с ним будет очень непросто. Они могли бы утверждать, что, хотя Бог *действительно является* совершенно любящим, Он мог бы и не быть — и не был бы таковым именно в тех мирах, где ничего не сотворил. Но ведь способность быть менее любящим, нежели фактически являешься, сама по себе, очевидно, есть несовершенство. А значит, те из нас, кого при-

влекают методы богословия совершенной личности, не согласятся с возражениями подобного типа.

Но тех, кто не разделяет интуиций Суинберна о необходимых условиях совершенной любви, данное доказательство скорее всего оставит равнодушными. Более того, им может показаться сомнительным и сам этот прием — делать выводы о природе Бога на основе интуиций, относящихся к любви. Из одного лишь понятия любви (или благости), по-видимому, не следует прямо и недвусмысленно, что любовь, обращенная как внутрь, так и вовне, чем-либо лучше любви, фокусированной лишь внутренне. А значит, тот, кто отвергает подобный взгляд, отнюдь не обнаруживает неспособность постичь сущность любви (в том смысле, как тот, кто отрицает тезис о невозможности существования женихов холостяков, действительно обнаруживает неспособность постичь сущность холостяцкой жизни).

### **3.2. Воплощение**

В предшествующем разделе мы отметили, что одной из основных причин, склоняющих христиан к тринитарному, а не к унитарному представлению о Боге, является следующий комплекс убеждений: (а) только Бог достоин поклонения; (б) Иисус из Назарета отличен от Небесного Отца, которому мы с полным основанием поклоняемся; (в) Иисус из Назарета сам достоин поклонения. Ну и, конечно, той причиной, по которой христиане считают Иисуса достойным поклонения, есть как раз их вера в то, что Иисус — воплотившийся Бог. Но какие *рациональные* аргументы могли бы привести нас к мысли, что некий палестинец тридцати с небольшим лет, сын местного плотника, воспитанный в захолустном городишке, был не кто иной, как Владыка мироздания в человеческой плоти? И что вообще может означать утверждение «некто есть Бог воплощенный»? Анализом этих вопросов мы и займемся в настоящем разделе.

### 3.2.1. Вера в Воплощение

Почему нам следует верить – как всегда веровали и *до сих пор* веруют поколения христиан, – что Иисус из Назарета был Богом? В истории христианской мысли приводились самые разные основания для подобной веры, однако в современной христианской апологетике на первый план вышли следующие два аргумента. Первый – это так называемый аргумент «Бог – Лжец – Безумец», впервые сформулированный в XVII веке Блезом Паскалем как довод в пользу достоверности свидетельств евангелистов (Матфея, Марка, Луки и Иоанна), а уже в наше время, в 1950-е годы, ставший популярным благодаря К.С. Льюису. Второй аргумент представляет собой ссылки на исторические данные, подтверждающие величайшее из чудес, которое, как предполагается, имело место в жизни Иисуса, – Его воскресение. В дальнейшем изложении мы сосредоточим наше внимание на первом аргументе. Те же, кого интересует аргумент исторический, могут обратиться к источникам, перечисленным в списке рекомендуемой литературы в конце данной главы.

Доказательство «Бог – Лжец – Безумец» начинает с посылки: сам Иисус, во всяком случае косвенным образом, притязал на божественность<sup>10</sup>. Далее оказывается, что это утверждение Иисуса должно быть либо истинным, либо ложным; если же оно ложно, то Иисус либо знал о его ложности, либо не знал. Если Иисус заявлял о своей божественности, зная, что это неправда, то Он был (по определению) лжецом. Если же Иисус заявлял о своей божественности, не зная, что это неправда, то Он был сумасшедшим. Поразительно, однако, сколь немногие готовы сказать, что Иисус был либо лжецом, либо безумцем – и не только потому, что это было бы политически некорректно.

---

<sup>10</sup> Действительно ли новозаветные материалы изображают Иисуса прямо и недвусмысленно заявляющим о своей божественности – вопрос спорный. Тем, кого занимает эта полемика, стоит для начала обратиться к работам Райта и Девиса и др., указанным в списке рекомендуемой литературы в конце главы, а также к книгам, в них упомянутым.

Влияние учения Иисуса на духовную жизнь Запада было громадным. Сотни миллионов, в буквальном смысле сотни миллионов, людей обрели мир, душевное здоровье и добродетель, следя в своей жизни Его учению. Даже те, кто не поклоняется Ему как воплощенному Богу, часто видят в Нем мудреца или святого. Совокупность всех этих фактов придает весьма правдоподобный вид утверждению, что Иисус не был ни настолько порочным и самовлюбленным, чтобы сознательно внушать другим заведомо ложное представление о своей божественности, ни настолько психически неуравновешенным, чтобы радикальным образом заблуждаться относительно собственной личности, происхождения и способностей. Если же Иисус не был ни лжецом, ни безумцем, говорится далее в доказательстве, то остается единственная альтернатива: Его утверждение о собственной божественности было истинным.

Данное доказательство производит, по крайней мере, известное впечатление правдоподобия. И, что вполне очевидно, оно покажется в высшей степени убедительным для тех, кто уже твердо верит, что Иисус претендовал на божественность и что видеть в нем лжеца или безумца — ни с чем не сообразно. С другой стороны, оно едва ли подействует на тех, кто либо отвергает эти два утверждения, либо не вполне убежден в их истинности; ведь *неопровергнуто доказать*, что Иисус не был ни лжецом, ни безумцем, — задача действительно непростая. Тем не менее, даже если мы примем две эти решающие посылки, у нас еще останутся другие возражения против данного аргумента.

Главной же их мишенью станет тезис: если Иисус заявлял о своей божественности, не зная, что это неправда, то он был сумасшедшим. Как указал недавно Дэниел Говард-Снайдер, здесь, несомненно, оставлена без внимания другая возможность — Иисус мог искренне заблуждаться. Однако, вправе спросить мы, каким же образом психически нормальный человек способен, в порядке искреннего заблуждения, принимать себя за Бога? Здесь стоит рассмотреть два объяснения.

Во-первых, можно отметить, что история знает великое множество людей, которые, по-видимому, искренно верили в свою божественность, не будучи при этом душевнобольными. Некоторые римские императоры, к примеру, были умственно вполне здоровы, вера же в божественность императора была широко распространена в империи, и ее, надо полагать, вполне искренне и всерьез разделяли иные из императоров. Точно так же правители Древнего Египта, Китая и других стран считали себя богами или сыновьями богов, не будучи при этом явно безумными. (Отсюда не следует с необходимостью, что эти люди имели *разумные основания для веры в собственную божественность*, ведь неразумие и умопомешательство — это не совсем одно и то же, а для нас здесь важно только то, что они не были явным образом сумасшедшими.) Тогда почему же с Иисусом дело не могло обстоять сходным образом? Почему Он не мог заблуждаться на свой счет точно так же, как, по нашему мнению, заблуждались Юлий Цезарь или Эхнатон?

Отвечая на этот вопрос, важно отметить, что представления о божественной природе, характерные для Рима, Египта и других стран, весьма существенно отличались от той иудейской монотеистической концепции божества, которую прилагал к себе Иисус. Например, римские и египетские боги представляли собой лишь сверхчеловеческие существа и едва ли более того. Они были могущественны, но не всемогущи; многое знали, но не обладали всеведением; порой творили добро, но далеко не всегда были благими, и так далее. А потому несложно понять, каким образом психически нормальный человек, воспитанный в культуре, видевшей в правителях подобного рода богов, мог уверовать в собственную божественность и почему его вера решительно и ежеминутно не опровергалась простейшим самонаблюдением. И напротив, притязание Иисуса на божественность означало не более не менее как утверждение, что именно Он и есть всемогущий, всеведущий и всеблагой Творец всего сущего. Нелегко понять, как обыкновенный человек мог думать о себе *такое*, оставаясь психически нормальным. Ведь если бы Иисус не был

Богом, то Он, как и любой из нас, на каждом шагу сталкивался бы с доказательствами собственной ограниченности. Существовали бы вопросы, на которые он не умел бы ответить, горы, которые он не мог бы поднять, пороки, которые он ясно в себе сознавал, но был бы бессилен искоренить, и так далее. Наконец, в его памяти отсутствовало бы представление о том, что он создал космос, — весьма заметный пробел для личности, которая должна знать все и которая *действительно* создала космос.

Во-вторых, можно было бы утверждать — как это делает Дэниел Говард-Снайдер, — что простой смертный был бы способен, находясь в здравом уме, счесть себя воплощенным Богом, если бы у него имелись веские основания полагать, (а) что он был призван Богом совершить то и быть тем, совершить что и быть кем должен был, по общему убеждению, иудейский Мессия; (б) что Мессия будет воплощенным Богом; и (в) что существование в качестве воплощенного Бога окажется (или может оказаться) чем-то весьма сходным с существованием в качестве обыкновенного человека. Не кажется совершенно невероятным предположение, что психически здоровый человек *мог* иметь веские основания для веры в (а) — (в). В конце концов, пророки, принадлежавшие к разным религиозным традициям, верили в свое божественное призвание, оставаясь, по-видимому, вполне нормальными людьми; ряд моментов в иудейских представлениях о Мессии мог бы привести здравомыслящего иудея I века к убеждению, что грядущий Мессия может быть воплощенным Богом; а многие современные богословы принимают нечто вроде (в) (их аргументы мы рассмотрим в следующем разделе). Таким образом, мы вправе думать, что если бы кто-то *действительно* имел веские основания соглашаться с (а) — (в), то он имел бы веские (хотя, разумеется, и не абсолютно неопровергимые) основания верить в то, что он и является воплощенным Богом. Но если у вас есть веские основания поверить в некое утверждение, то вашу веру в него едва ли можно будет счесть *безумием* (если, конечно, сами эти основания не являются собой плод безумия, но у нас нет причин думать, что в данном случае дело обстояло именно так).

Здесь, однако, возникает одно затруднение: подобный способ аргументации игнорирует тот факт, что нормальный человек неизменно столкнется с *разрушителями* его убеждения в том, что он есть Бог воплощенный. (*Разрушителями* данного убеждения мы здесь называем другие убеждения, тем или иным образом подрывающие любые доводы, которые можно было бы привести в его обоснование). Предположим, что Иисус был простым смертным; предположим, далее, что у него были веские причины соглашаться с (а) – (в). В таком случае он имел бы некоторые основания видеть в себе воплощенного Бога. Тем не менее, даже если бы существование в качестве воплощенного Бога и можно было считать чем-то в достаточной степени *подобным* существованию в качестве обычного человека, иудейское понятие о Боге совершенно исключало возможность того, что первое окажется *в точности* подобным второму. Например, подверженность порокам и греховным желаниям представляет собой, весьма вероятно, общее свойство всех (обычных) человеческих существ – при этом оно абсолютно несовместимо с божественной природой. Психически здоровый человек, имевший ясное понятие о Боге, должен был отдавать себе отчет в этой несовместимости, как не мог он не сознавать, по крайней мере, некоторые из своих пороков и греховых желаний; а значит, он столкнулся бы с разрушителями любого довода в пользу утверждения о его собственной божественности. Сторонникам данного метода контраргументации [против доказательства «Господь – Лжец – Безумец»] пришлось бы тогда заявить, что если Иисус верил в свою божественность в силу принятия им (а) – (в), то истинным было одно из следующих утверждений: (i) Он не имел ни пороков, ни греховых желаний; (ii) Он их имел, но совершенно не сознавал; (iii) Он не понимал, что божественность несовместима с порочностью и греховностью. Трудно представить себе человека, который бы сомневался в божественности Иисуса, но при этом верил, что (i) по отношению к Нему является истинным; ну а мысль о том, что (ii) может оказаться истинным по отношению к кому-либо вообще, трудно принимать всерьез. (А если

бы (ii) было верно относительно Иисуса, то не явилось бы это свидетельством иного рода умопомешательства — безумно-гравдиозного самовозвеличивания?) Если же по отношению к Иисусу истинным было (iii), то придется усомниться в том, что иудейское понятие Божества он с успехом применял к самому себе. Иными словами, если (iii) было верно по отношению к Иисусу, то сомнительно, что он *на самом деле* считал себя воплощенным Богом Авраама, Исаака и Иакова.

Таким образом, первые два объяснения, похоже, оказываются несостоятельными. Следует, однако, разобраться и с третьей трактовкой, которой мы также обязаны Говард-Снайдеру. Предположим, что Иисус действительно был воплощенным Богом и что Он самым искренним и разумным образом в это верил. В таком случае он, несомненно, имел причины для этой веры — какой-то опыт, или воспоминания, или рациональные доводы, или же то или иное их сочетание. Но если он имел основания для подобной веры, то эти основания, в принципе, можно воспроизвести и в сознании обычного человека. (Просто представьте, что этот человек имеет точно такой же внутренний опыт, воспоминания или рациональные аргументы). *Как именно* эти основания можно было бы воспроизвести, для нас здесь несущественно, важен лишь тот факт, что это можно было сделать. А если бы это было сделано, то обычный человек, который по этим самим причинам считал бы себя Богом, остался бы вполне здоровым психически. Ибо, по нашему предположению, Иисус считал себя Богом на этих же основаниях и *Он* был психически здоров. Таким образом, для обычного человека, по крайней мере, возможно быть здоровым, но ошибочно верить в свою божественность.

Рассуждение это не лишено убедительности, однако и в нем есть слабое место. Надо полагать, что именно исходя из определенного личного опыта и опираясь на ряд фактических данных, Наполеон (вполне разумно) считал себя человеком низкого роста, который правит Францией в XVIII веке. Но если бы вы сейчас, на точно таких же основаниях, уверовали, что *вы* — человек низкого

роста, правящий Францией в XVIII веке, то это было бы сумасшествием — и не потому, что сумасшествием было бы держаться данного убеждения, исходя из этих оснований. Признак безумия здесь другой — *иметь подобные основания*, будучи тем, кем вы есть, живя там и тогда, где и когда вы живете. (Сравните: некто, полагающий, что ему следует всегда носить футбольный шлем, поскольку, как он считает, голова у него стеклянная, делает разумный вывод из безумной посылки.) Пожалуй, вы могли бы иметь эти основания и не будучи душевнобольным — если бы, к примеру, вы стали жертвой какой-то хитроумной мистификации в стиле *Матфиицы*. Нам, однако, потребовалось бы узнать гораздо больше о том, как же это вы пришли к подобным основаниям, прежде чем мы могли бы допустить, что эти основания — не плод безумия. Сходным образом, по-видимому, дело обстоит и с тем, кто вдруг находит в себе самом те же причины, которые мог бы иметь божественный Иисус для разумной веры в собственную божественность. Мы не выравне сразу же допускать, что наличие у кого-либо таких оснований совместимо со здравым умом, ибо мы совершенно себе не представляем, какими эти основания могли бы быть вообще, как не ясно нам и то, каким образом они могли бы у кого-либо появиться.

В общем, изложенные выше возражения против доказательства «Господь — Лжец — Безумец» представляются неосновательными. Это не значит, что перед нами совершенно «железный» аргумент. Нам, однако, кажется, что он, во всяком случае, гораздо убедительнее, чем это угодно было заключить иным современным критикам.

### 3.2.2. Догмат Воплощения и связанные с ним проблемы

Ортодоксальное христианское понимание учения о Троице подробнее всего изложено в халкидонском ортодоксальном съезде (451). Полный его текст гласит:

Последуя Святым Отцам, мы согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совер-

шеннного в Божестве и совершенного в человечестве, истинного Бога и истиинного человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы — по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно позна-  
васмого, — так что соединением нисколько не нарушается раз-  
личие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого  
естества и они соединяются в Одно Лицо и Одну Ипостась, — не  
на два лица рассекаемого или разделяемого, но Одного и Того  
же сына и Единородного, Господа Иисуса Христа, как в древ-  
ности пророки учили о Нем и как Сам Господь Иисус Христос  
научил нас, и как то передал нам символ отцов<sup>11</sup>.

Короче говоря, согласно догмату Воплощения, Иисус из Наза-  
рета был вполне Богом и вполне человеком, он имел два естества  
(а не, скажем, одно-единственное божественное, одно-единствен-  
ное человеческое или одно-единственное Богочеловеческое), он  
обладал разумной (человеческой) душой и телом, и в нем не  
следует видеть чего-либо вроде сочетания двух отдельных лиц.

Как и в случае с догматом Троицы, здесь возможны различные заблуждения, которых надлежит избегать, если мы хотим иметь строго ортодоксально понятие о Воплощении. Ниже прилагает-  
ся список основных ересей, связанных с догматом Воплощения,  
вместе с характерными для каждой из них утверждениями.

- ◆ Арианство: Иисус был не Богом, но величайшим из сотво-  
ренных существ.
- ◆ Эбионализм: Иисус был обычным человеком (даже не вели-  
чайшим среди сотворенных существ).

---

<sup>11</sup> Translation by Robert Outler, in John Leith (ed.), *Creeds of the Churches*, 3<sup>rd</sup> ed. (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), p. 34–35; bracketed Greek insertions omitted.

- ◆ Докетизм: В действительности Иисус вообще не был человеком, а только Богом. Его видимая человеческая природа и его страдания были иллюзией. (Так представляли себе Иисуса и гностики.)
- ◆ Несторианство: В воплощенном Христе было два отдельных лица, одно – божественное, а другое – человеческое.
- ◆ Монофизитство: Иисус имел только одну природу – божественную.
- ◆ Аполлинарианство: У Иисуса не было человеческой души.
- ◆ Монофелитство: Иисус имел лишь одну волю, а не две.

Как вы уже догадались, все эти положения, кроме последнего, были осуждены оросом, который стал итогом Халкидонского собора. (Монофелитство было предано осуждению на II Константинопольском соборе в 680 г.) Отвергая поочередно каждое из вышеупомянутых воззрений, орос дает нам довольно основательное представление о том, как тогда мыслилось Воплощение Бога. Стоит, однако, хотя бы на минуту задуматься, и мы видим, что великое множество вопросов так и осталось здесь без ответа. В самом деле, не нужно долго размышлять, чтобы обнаружить: существуют – по крайней мере, на первый взгляд – некоторые причины подозревать, что халкидонская интерпретация Воплощения содержит в себе явные противоречия.

Рассмотрим время, предшествовавшее рождению Иисуса из Назарета. В ту пору второе лицо Троицы – Слово (как оно имеется в Евангелии от Иоанна), божественный *Логос* – существовало как лицо невоплощенное. Согласно халкидонской трактовке, воплощение Слова означало принятие Им всей человеческой природы – природы, включавшей в себя как тело, так и разумную душу. Таким образом, в воплощенном Христе мы имеем одно божественное лицо – Слово, а также человеческое тело и человеческую душу. Кроме того, божественное лицо обладает одной волей – божественной; существует, однако, и другая, человеческая, воля, связанная с человеческим естеством Христа. Но не получаем

ли мы в таком случае в воплощенном Христе *два лица* – Слово и тот человеческий телесно-душевный комплекс, в котором Слово воплотилось? Похоже, нам приходится отвечать: «да». Ведь Иисус из Назарета *сам по себе* – т.е. независимо от содействия Слова – имел, очевидно, все необходимое для того, чтобы считаться самой настоящей человеческой личностью. У него, в частности, были тело, душа, собственная воля. В самом деле, принцип «одна воля – одна личность, одна личность – одна воля» кажется в высшей степени интуитивно убедительным. А значит, если в воплощенном Христе, как утверждает христианская ортодоксия, есть *две* воли, то в нем, похоже, должны существовать две личности. Но такое высказывание противоречит оросу, ведь орос прямо осуждает мнение о двух личностях в воплощенном Христе.

Впрочем, обнаруженное здесь противоречие – не единственная трудность догмата о Воплощении. Следует обратить внимание, по крайней мере, на еще одну проблему. Считать нечто в полной мере божественным можно, очевидно, лишь в том случае, если это нечто обладает всеми неотъемлемыми свойствами божества – в том числе всеведением, всемогуществом и совершенной благостью. Но ведь из библейского повествования о жизни Иисуса, похоже, следует, что, как минимум, одного из этих атрибутов ему недоставало.

Например, Евангелие от Луки (2:52) сообщает, что Иисус «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков». Но ведь преуспевать, возрастать в мудрости можно лишь в том случае, если в какой-то момент у вас не было совершенной мудрости. Между тем существо всеведущее не может не обладать совершенной мудростью, ибо оно всегда знает, какой образ действий был бы самым разумным в любой данной ситуации. (Т.е. ему известны все истинны типа «наиболее разумным в данных условиях... было бы поступить следующим образом...») А значит, если Иисус преуспевал в премудрости, то Он не был всеведущим. Сходным образом, в Евангелии от Матфея (24:36) Иисус говорит, что день и час Его второго пришествия Ему не-

ведомы. Неведомы — могли бы заключить здесь вы — просто потому, что эти день и час еще не установлены, иначе говоря, фактические обстоятельства, касающиеся времени возвращения Иисуса, остаются в каком-то смысле неопределенными. Но такая трактовка напрочь исключается словами Иисуса (там же) о том, что «только Отец знает», когда наступит второе пришествие (из чего, разумеется, следует, что данное событие *есть* определенный факт). Таким образом, у нас снова появляются основания усомниться во всеведении Иисуса.

Кроме того, Евангелия, а также Послание к Евреям сообщают, что Иисус был искушаем ко греху. Но ведь нельзя быть искушаемым к тому, чего не желаешь совершить. Так, например, было бы абсолютно невозможно (не прибегая к прямому обману) соблазнить человека, страдающего тяжелой формой клаустрофобии, к тому, чтобы он позволил заживо себя похоронить. Как бы вы его ни обхаживали и ни умасливали, чтобы убедить по доброй воле подвергнуться подобной процедуре, это нельзя будет назвать *искушением*. И хотя способность желать греховных поступков сама по себе еще не есть грех, она, по-видимому, действительно является моральным несовершенством. Человек, который хочет мучить маленьких детей, но воздерживается, конечно, лучше человека, такому желанию уступающего. Но ведь еще лучше было бы вовсе его не иметь, и если бы нам вдруг стало известно, что кто-то из наших друзей испытывает подобное желание, мы бы пришли в ужас. А значит, в высшей степени вероятно, что морально совершенное существо не способно желать греха. Но если такое существо не способно испытывать желание совершить грех, то оно не может быть искушаемым ко греху. Иисус же был искушаем, следовательно, Он, по всей видимости, не обладал моральным совершенством.

В свете этих соображений у нас появляются довольно веские — по крайней мере, на первый взгляд — основания думать, что сказанное в Библии означает отсутствие у Иисуса ряда важных атрибутов Божества. Но в таком случае трудно понять (и

это еще мягко сказано), каким образом Он мог быть вполне божественным.

Итак, верующим в Воплощение приходится иметь дело, как минимум, с двумя серьезными возражениями. Первое: ортодоксальное представление о нем, по-видимому, содержит в себе противоречие. И второе: сама Библия, судя по всему, дает причины усомниться в одном из центральных положений данной доктрины — в утверждении о божественности Иисуса. Но прежде чем отвечать на эти возражения, стоит провести различие между двумя трактовками того, что же означает «принятие человеческой природы». Сделав это, нам будет легче понять, каким образом можно на эти возражения ответить.

Из халкидонского ороса явствует, что, с точки зрения его составителей, обладание человеческой природой равносильно, как минимум, обладанию человеческим телом и разумной (человеческой) душой. Но это само по себе еще не дает нам ответа на вопрос, что же именно подразумевается под «принятием человеческой природы». На этот вопрос можно отвечать двумя разными способами — в зависимости от того, что, по вашему мнению, означает «иметь человеческую душу». Предположим, вы считаете, что личность имеет человеческую душу просто потому, что эта личность *есть* (любого рода) душа, обитающая в человеческом теле. В таком случае самым естественным описанием Воплощения было бы то, согласно которому Слово стало воплощенным как раз через вселение в человеческое тело и тем самым *превращение* в его душу. В нашем терминологическом хозяйстве мы будем называть это воззрение двухчастной христологией (две части воплощенного Христа суть Слово и человеческое тело Иисуса из Назарета).

Двухчастная христология позволяет далеко продвинуться в решении первой из наших проблем, ибо, встав на ее позиции, мы уже не обязаны предполагать в воплощенном Христе существование двух личностей. Дело в том, что, согласно двухчастной трактовке, с телом Иисуса из Назарета связана лишь

одна душа, а не две. Но как раз это ее преимущество и усложняет другую задачу — не впасть в монофелитство (представление о том, что Христос имел только одну волю). Ибо есть веские основания думать, что одной душе соответствует одна воля, а одной воле — одна душа; а значит, если в воплощенном Христе, помимо Слова, не существует еще и человеческой души, то нелегко понять, каким образом Иисус мог иметь человеческую волю впридачу к своей божественной воле. Кроме того, многие склонны отвергать двухчастный подход уже на том основании, что душа, обладающая божественными способностями (каковой и должна быть душа Иисуса, согласно двухчастной христологии), не может быть душой человеческой, поскольку ей не присущи соответствующие ограничения.

По этим и другим причинам многих привлекает христология трехчастная, согласно которой личность Иисуса — это человеческое тело и душа Иисуса из Назарета, а также Слово. Именно этот взгляд легче всего внушает подозрения насчет несторианства (представления о двух отдельных личностях в воплощенном Христе), но его сторонники пытаются рассеять тревогу, утверждая, что телесно-душевый комплекс, или человеческая природа Христа, не имеет — в контексте Воплощения — того, чем должна быть человеческая личность, существующая самостоятельно. Конечно, уточняют они, *обычный* телесно-душевый комплекс можно с полным правом считать личностью. Но различие между телесно-душевым комплексом Иисуса и обычным телесно-душевым комплексом в том как раз и состоит, что первый *усвоен* Словом. Что конкретно означает «усвоение» в данном контексте, сказать трудно, и критики трехчастной христологии, как правило, заявляют, что причина неясности смысла термина «усвоение» именно в том и заключается, что термин этот, при подобном его употреблении, не имеет никакого смысла. Защитники же трехчастной интерпретации отвечают (и на наш взгляд, вполне справедливо), что усвоение, как бы его ни толковали, есть то, что происходит с человеческой природой Христа, и

когда подобное происходит с телесно-душевным комплексом, последний перестает быть личностью в собственном смысле слова. Пока это минимально необходимое понимание термина остается свободным от внутреннего противоречия, для нас по сути не важен *точный* смысл «усвоения», ибо это минимальное о нем знание есть все, что нам требуется для доказательства того, что можно принимать трехчастную христологию и отвергать несторианство, не впадая при этом в противоречие. А коль скоро это доказано, то первая из наших проблем решена.

Но как нам быть со второй? Как нам понять совершенную божественность Иисуса в свете того факта, что сама Библия, по-видимому, изображает Его лишенным ряда божественных атрибутов? Конечно, решить эту проблему можно уже упомянутым выше способом — попросту отбросив свидетельства Нового Завета как не заслуживающие доверия, по крайней мере, в тех местах, где Иисус представлен лишенным божественных атрибутов. Но такой выход мы оставим без внимания — и отнюдь не потому, что критиков достоверности Нового Завета не следует принимать всерьез, но как раз потому, что «спасение» христианской доктрины через простое отбрасывание неудобных данных (притом таких, которым большинство христиан в действительности верит) означало бы, мягко говоря, слишком легкую победу. Игнорируя такой путь, мы тем самым оставляем в стороне взгляд, согласно которому новозаветные авторы неудачно высказались о том, что Иисус знал или чего не знал, или же о Его искушениях, и так далее. Но не только это. Мы также не станем рассматривать воззрение, согласно которому Иисус *делал вид*, будто претерпевает известные искушения или не знает определенных фактов. А значит, приемлемое для наших целей решение второй проблемы должно принять одну из двух форм: (а) объяснить, каким образом существо может считаться в полной мере божественным несмотря на то, что ему недостает ряда божественных атрибутов; или (б) объяснить, каким образом новозаветные свидетельства могут, вопреки видимости, быть совместимыми с утверждением о том, что Иисус обладал всеми божественными атрибутами.

Поиски ответа на второй вопрос стоит начать с учения о *кеносисе*. Термин этот происходит от греческого глагола *hekenosen*, который переводится как «уничижил», опустошил [emptied] в следующем месте из Послания св.Павла к Филиппийцам (2:5-7):

В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе; Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; Но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек.

Согласно кенотическим теориям Воплощения, Слово, воплотившись, либо *отказалось* от ряда традиционных атрибутов, либо, по меньшей мере, *смутировало* отказ от них, наложив на самое себя определенные ограничения.

Утверждение о том, что Слово, воплотившись, отказалось от ряда традиционных атрибутов божества, не отвечает на вопрос, ответ на который ищем, а скорее заново ставит его — а именно: как можно быть божественным, не имея некоторых традиционных атрибутов божества? Между тем ответ, предложенный кенотистами, на удивление прост: не все традиционные атрибуты божества *необходимы* для божественности. Сравните: человеческие существа грешны. Но разве тот факт, что Иисус (согласно христианскому учению) не был грешным, свидетельствует против Его человечности? Разумеется, нет, ибо греховность не является *необходимым* условием человечности. Можно считаться человеком, не будучи грешным: дело в том, что способность ко греху (исключая Иисуса и, согласно католикам, Богоматерь) есть *всеобщее* — но не неотъемлемое, не сущностное — человеческое свойство. А значит, можно сходным образом допускать, что Иисус не был всеведущим или всемогущим, и в то же время настаивать на Его божественности. Следует лишь уточнить, что эти атрибуты не являются абсолютно необходимыми для божества.

Остаются, однако, два затруднения. Во-первых, не исчезла тревога на предмет совершенной благости. Но, пожалуй, остроу данной проблемы можно смягчить иным путем — например,

отрицанием того, что искушение должно действовать именно на желание (а не на какое-то другое когнитивное состояние), либо утверждением, что Иисус был искушаем дьяволом лишь в каком-то вполне невинном, безопасном смысле — так же примерно, как «искушает» вас продавец пылесосов, склоняя к покупке его товаров разными заманчивыми предложениями, пусть даже у вас нет ни малейшего желания их приобретать.

Во-вторых, внушает беспокойство еще одна мысль: если такие атрибуты, как всеведение, не являются необходимыми для божественности, то нелегко понять, что же таковым является. Некоторые высказывали предположение: для того, чтобы быть божественным, необходимо одно-единственное качество — *быть божественным*. Трудность, однако, в том, что мы теперь как раз и пытаемся определить, что же это такое — обладать этим качеством. Иначе говоря, мы хотим выяснить, какими еще свойствами должно обладать существо, чтобы мы были вправе назвать его обладателем качества божественности. А значит, более удачным ответом было бы указание на традиционные божественные атрибуты (например, *ascitas* или необходимое существование) как на свойства, необходимые или основополагающие для божественности. Или это, или простое отрицание того, что для божественности вообще необходимы *какие-либо* свойства. В самом деле, последнее решение представляется разумным по вполне объективным основаниям. В философии биологии, например, широко распространено мнение, что не существует таких качеств, обладание которыми было бы одновременно необходимым и достаточным для принадлежности, скажем, к *человеческому роду*. Более того, трудно обнаружить какие-либо важные свойства — кроме таких свойств, как «обладать массой» или «представлять собой организм», — которые являются хотя бы необходимыми для того, чтобы быть человеком. Иначе говоря, какое бы (важное) свойство вы ни сочли одним из отличительных признаков человеческого рода, по всей видимости, существуют или могут существовать люди, им не обладающие. А потому многие философы полага-

ют, что принадлежность к роду определяется лишь семейным сходством с парадигматическими представителями данного рода. Иными словами, нечто считается человеком, если и только если оно обладает достаточным числом свойств, *типичных* для человеческой природы. Если бы то же самое можно было сказать и о божественной природе, то не последовало бы принципиальных возражений против мысли, что Иисус считается божественным, хотя Ему недостает всеведения или иных качеств, вроде всемогущества, вездесущности или даже совершенной благости. Можно просто сказать: Он обладает знанием, могуществом и благостью в *достаточной мере*, чтобы, учитывая прочие Его атрибуты, иметь необходимое семейное сходство с другими членами божества и, таким образом, считаться божественным.

Некоторых христиан, однако, глубоко возмутит сама мысль о том, что Иисус мог не обладать всеведением или иными божественными атрибутами. Для подобных христиан вышеуказанный выбор (а) – объяснение того, каким образом Иисус мог бы считаться божественным несмотря на отсутствие ряда божественных атрибутов – в качестве отправного пункта совершенно неприемлем. А значит, единственно возможный выбор – это вариант (б); утверждение же, что Иисус лишь симулировал отказ от божественных атрибутов (а не отказался от них в действительности), поможет сделать эту трактовку более приемлемой.

Но утверждение о том, что Иисус лишь симулировал отказ от божественных атрибутов, порождает следующую проблему: трудно понять, каким образом можно симулировать, скажем, утрату какого-либо знания без откровенного притворства. Как, например, симулировали бы вы незнание ответа на вопрос «сколько будет дважды два»? Вы могли бы принять наркотики, но это не было бы *симуляцией*; наркотик вызвал бы временную (или постоянную) *подлинную* утрату знания. Вы могли бы *вести себя* так, как будто не знаете ответа – например, повторять «не знаю», пожимать плечами, принимать задумчивый или озадаченный вид и т.д. всякий раз, когда вам задают этот вопрос. Но и в этом

случае вы бы не *симулировали*, вы бы притворялись. Симуляция потери знания означает другое: вам нужно сделать так, чтобы вам самим казалось, будто вы не знаете, несмотря на тот факт, что в действительности вы знаете. Но как это возможно?

В поисках ключа к ответу мы могли бы для начала соединить нашу интерпретацию психологического феномена *отказа*, или *самообмана*, с адаптированной версией того взгляда, который принято считать соперником кенотических христологий, а именно трактовки Воплощения, данной в работе Томаса Морриса «Две психики [minds]». Когда человек входит в состояние отказа или обманывает самого себя — например, по поводу проблемы с наркозависимостью или перенесенной когда-то тяжелой травмы или утраты, — то, по-видимому, имеет место следующее: данная личность теряет осознанное представление о факте или фактах, слишком хорошо ей известных. Выходящий из отказа наркоман вряд ли скажет: «Я никогда не знал, что я наркоман». Скорее, он будет говорить что-нибудь вроде: «Я это всегда знал, но просто не мог понять». Точно так же, вероятно, обстоит дело и с человеком, которому кажется, будто он не знает того, что в действительности знает. Отказ, как можно думать, есть *симуляция* потери или отсутствия определенного рода знания. Нельзя сказать, что вы, находясь в отказе, по-настоящему, на самом деле не помните или не сознаете, что вы наркоман или что вы перенесли когда-то травму или утрату. Скорее, вы лишь приводите себя в такое состояние, что вам *кажется*, будто эти вещи вам не известны.

Мы, конечно, не хотим этим сказать, что Иисус пребывал в отказе по поводу собственного всеведения или всемогущества или совершенной благости. Обдумайте, однако, только что приведенные соображения о феномене отказа в свете следующего фрагмента, где изложена трактовка Воплощения согласно теории двух психик:

В случае воплощенного Бога нам следует мыслить нечто вроде двух разных сфер сознания. Первую можно назвать вечной психикой Бога Сына с ее характерным только для божества сознанием, представляющим собой полное всеведение, что бы это ни озна-

чало конкретно. Кроме него, существует характерным образом земное сознание, которое возникло, расширялось и развивалось по мере того, как рос и развивался мальчик Иисус. Свои зрительные представления оно черпало из того, что видели глаза Иисуса, а свои понятия – из языка, на котором он говорил. Эта, земная, сфера сознания и самосознания была по своей природе вполне человеческой, еврейской, характерной для палестинца I века н.э. Две сферы сознания (и, по аналогии, две поэтические структуры, их охватывавшие) мы можем представить себе следующим образом: божественная психика Бога Сына заключала в себе его земную психику, или сферу сознания, – но сама не содержалась в ней. Иначе говоря, между двумя психиками существовали отношения, так сказать, ассиметричного доступа. Вообразите, к примеру, две компьютерные программы или информационные системы, из которых одна содержит в себе другую, но не содержится в ней. Божественная психика имела полный и прямой доступ к земному человеческому опыту, обусловленному Воплощением, но земное сознание не обладало столь же прямым и полным доступом к содержанию всеведения, присущего Логосу и выходящего за пределы земного сознания, – но лишь таким доступом, какой иногда предоставляло ему сознание божественное. А потому человек Иисус обладал метафизической и личностной глубиной, отсутствующей у любого другого индивидуума, который является только человеком<sup>12</sup>.

Теория двух психик, как она изложена в только что процитированном отрывке, действительно *представляется* достойным соперником кенотических теорий воплощения. Здесь нет отказа или симуляции отказа от таких атрибутов, как всеведение, ибо каждая из психик Христа – и божественная, и человеческая – в полной мере обладает присущим ей сознанием. А значит, решение второй из наших проблем, предлагаемое теорией двух психик (как она здесь истолкована), сводится, в сущности, к следующему тезису: хотя казалось, будто воплощенный Христос не обладал определенного рода знаниями и, вероятно, имел оп-

---

<sup>12</sup> *Our Idea of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991), p.169.

ределенного рода моральные несовершенства, однако на самом деле эти ограничения были свойственны лишь части воплощенного Христа — его человеческой психике.

Но вот беда: стоит нам принять подобный взгляд — и свою уродливую голову вновь поднимет несторианство. Действительно, почему две психики нельзя отнести к двум разным личностям? Мы, конечно, могли бы возразить, что человеческая психика была усвоена психикой божественной. Но что это может означать, если, как представляется очевидным, именно *человеческая* психика со всеми ее ограничениями (по крайней мере, иногда) отвечала на вопросы, обращенные к Иисусу, определяла, какие чудеса Он в силах или не в силах совершить, и, наконец, делала Его подверженным искущению? Человеческая психика, с этой точки зрения, действует вполне самостоятельно, как и божественная психика, от которой зависит, до какой степени человеческая психика получит доступ к содержанию божественной психики. В общем, трудно понять, как здесь можно избежать ереси.

Но теорию двух психик можно интерпретировать таким образом, чтобы уклониться от этой и других проблем. Допустим, мы полагаем, что божественная психика и психика человеческая связаны между собой примерно так же, как, по мнению некоторых, связаны сознательная и «подсознательная» части психики отдельной личности. (Здесь неважно, *действительно ли* между сферами сознательного и подсознательного существует граница, надежно установленная наукой.) Духовный мир личности — ее самосознание и сознательная жизнь — связан прежде всего с областью сознательного; однако (по крайней мере, в обычных разговорах на подобные темы) другая и весьма значительная часть душевных процессов — убеждения, желания, стремления и даже волевые акты — относится, как утверждают, к сфере подсознания и исходит из его глубин. А нередко можно услышать, что отказ — это лишь попытка вытеснить нечто осознанное вниз, на уровень подсознания.

Если допустить, что именно так соотносятся две психики Христа, то основные проблемы, о которых до сих пор шла у

нас речь, исчезают. Мы получаем четкую модель, демонстрирующую, каким образом Иисусу из Назарета могло казаться, что Он не всеведущ, не всемогущ и даже не совершенно благ, хотя на самом деле Он являлся таковым. «Подсознательная» часть божественной психики может открывать или блокировать доступ к любого рода знанию, могуществу или моральному совершенству, характерным для божества, и в то же время ей под силу оставлять сознательную сферу человеческой психики в неведении относительно некоторых фактов, делать ее неспособной приобщиться к определенным источникам могущества и вдобавок подверженной, по крайней мере, желанию поддаться известного рода искушениям. Кроме того, мы понимаем, как здесь можно избежать несторианства: подобно тому, как сознательная и подсознательная сферы вашей психики (если таковые существуют) не считаются двумя разными личностями, точно так же не следует считать двумя разными личностями человеческое сознание и божественное подсознание Христа. И наконец, мы видим, как можно на разумных основаниях избежать монофелитства. Подобно тому, как сфере вашего подсознания можно приписывать ее «собственную волю», точно так же могла бы существовать и отдельная воля, связанная с божественной психикой Христа (и закрытая, неуловимая для Его человеческого сознания).

### 3.3. Заключение

В настоящей главе мы рассмотрели целый ряд проблем, связанных с характерными именно для христианства доктринаами Троицы и Воплощения. Как было указано в самом начале, предположение о том, что Богу присущи атрибуты единства и воплощенности, играет в христианстве важнейшую роль. Существуют, как мы видели, возражения, грозящие этому предположению крушением на подводных камнях внутренних противоречий, однако, насколько мы можем судить, на каждое из подобных возражений можно дать вполне удовлетворительный ответ.

### Рекомендуемая литература

- Copan Paul and Ronald Tacelli (eds.), *Jesus' Resurrection: Fact or Figment?* (Downers Grove, IL: University Press, 2000)
- Crisp Oliver, *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)
- Davies Stephen T. et al (eds.), *The Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 1999)
- Howard-Snyder Daniel, «Was Jesus Mad, Bad, or God?...or Merely Mistaken?» *Faith and Philosophy* 21(2004): 456-79
- McCall Thomas and Michael Rea (eds.), *These Three Are One: Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity* (Oxford: Oxford University Press, 2001)
- Morris Thomas, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986)
- Rea Michael (ed.), *Oxford readings in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2008)
- Swinburne Richard, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis Mn: Fortress Press, 2003)
- The Challenge of Jesus* (Downers Grove, IL: 1999)

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПРОБЛЕМА  
РАЦИОНАЛЬНОСТИ  
РЕЛИГИОЗНЫХ  
УБЕЖДЕНИЙ

## ГЛАВА 4

### Вера и рациональность

**В**ера, согласно христианскому Священному Писанию, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1). Но не напоминает ли вера, подобным образом определяемая, принятие желаемого за действительное или упрямый отказ оценивать собственные убеждения перед судом неопровергимых фактов? Короче говоря, не кажется ли такая вера чем-то вроде иррационального или, в самом лучшем случае, иррационального способа приобретать убеждения и отстаивать их?

Некоторых людей ничуть не тревожит мысль, что их религиозная вера каким-то образом противоречит разуму или не подчиняется ему. В этой связи нередко цитируют древнего отца церкви Тертуллиана, будто бы заявившего: «Верую, ибо абсурдно»<sup>13</sup>. Цитата неточна, но те, кто неверно цитирует Тертуллиана, часто вполне одобряют данную идею. Того, кто представляет себе религиозную веру именно так – т.е. считает ее иррациональной или не-рациональной, полагая при этом, что иметь подобную веру совсем неплохо или даже очень хорошо, – называют *фидеистом*.

Многие философы и теологи относились к фидеизму весьма серьезно. Но стоит на мгновение задуматься и станет ясно: большинство из нас фидеизм ни малейшим образом не устроит. Предположим, вы пришли к врачу лечиться от простуды и врач

---

<sup>13</sup> Данную фразу возводят к рассуждениям Тертуллиана в его книге *De Carne Christi*. Однако латинский текст не содержит ни этих слов, ни даже чего-либо близкого им по смыслу.

говорит вам, что ему, как он полагает, явилась превосходная мысль — удалить одну из ваших почек. Вам, естественно, захотелось бы услышать какие-нибудь разумные доводы в пользу этого мнения, и на вас бы не произвел ни малейшего впечатления следующий простой ответ: «Ни *каких разумных доводов* у меня, собственно говоря, нет. У меня есть лишь глубокое убеждение: удаление почки — это именно то, что вам поможет». Когда на карту поставлено что-то по-настоящему важное — здоровье, жизнь, сердечные желания, — нам нужны твердые доказательства, а не субъективная, ни на чем не основанная убежденность. Иначе говоря, мы должны быть уверены, что убеждения, исходя из которых действуем мы или другие люди, в самом деле разумны. Если же мы видим, что кто-то рискует причинить вред нам или другим людям из-за своих убеждений, приобретенных безответственным, иррациональным или нерациональным образом, то мы испытываем вполне справедливое негодование.

А значит, у нас не будет ни малейших причин для радости, если обнаружится, что религиозная вера возникает из безответственного, иррационально или нерационально принятых убеждений. Ведь религиозные убеждения затрагивают, как правило, вопросы величайшей важности, а действия (или отказ от действий), основанные на религиозных убеждениях, часто самым существенным образом отражаются на благополучии других людей. В самом деле, по мнению иных, сама наша судьба в вечности может в решающей мере зависеть от наших религиозных убеждений, а потому — с этой точки зрения — тот, кто сознательно или по неведению измышляет ложные религиозные взгляды, рискует сбить с пути истинного других и подвергает опасности собственную бессмертную душу. А значит, не следует беспечно повторять, что все о'кей и что мы вправе принимать религиозные убеждения иррациональным или нерациональным образом или, что еще хуже, потому что эти самые убеждения абсурдны — такая позиция многим из нас покажется, самое меньшее, глупым упрямством.

Но способна ли вообще религиозная вера избежать обвинения в иррациональности? Ответ на этот вопрос и будет посвящена большая часть настоящей главы. Мы начнем с обсуждения природы веры, а также того, что называют необходимыми условиями рациональности. Затем мы перейдем к анализу оснований религиозных верований. Мы рассмотрим различные мнения о том, каким должен быть фундамент веры, чтобы ее можно было считать обоснованной. Мы также исследуем вопрос, действительно ли широко распространенный феномен религиозных различий разрушает любые доводы, которые мы могли бы привести в оправдание наших религиозных убеждений. Завершит главу разбор аргумента, пользуясь которым защитники религии пытаются бить своих оппонентов их же оружием, доказывая, что не религиозная вера, а скорее атеизм является в своей основе иррациональным.

#### 4.1. Природа веры

Пока мы еще не успели слишком далеко забраться в анализе различных концепций веры и их философских достоинств, нам следует ясно указать, что существует ряд значений слова «вера» — притом вполне респектабельных, — которые не попадут здесь в фокус нашего внимания. В дальнейшем изложении мы будем рассматривать веру как *способ отношения к высказыванию*, т.е. как когнитивную позицию, объектом которой является высказывание. Возьмем высказывание «В этом году Мировую серию выиграют «Кабз». Относительно данного высказывания можно занимать разные позиции (или иметь разные установки): я могу *сомневаться, верить, бояться, надеяться* и т.д. Каждое из выделенных слов выражает особый способ *отношения к высказыванию*. В данной главе вера будет нас интересовать прежде всего как способ отношения к высказыванию, и в частности, мы будем рассматривать веру как (всего лишь) разновидность *убеждения*. Причина, по которой мы помещаем в фокус внимания данное значение и исключаем про-

чис, состоит в том, что именно об этом значении и заходит по преимуществу речь, когда люди спорят о рациональности веры или об отношениях между верой и разумом.

Термин «вера» имеет, конечно, и другие значения. Скажем, некоторые философи подчеркивают, что во многих религиозных традициях вера является *добродетелью* (а ее отсутствие — *пороком*), и в этом своем качестве, заключают они, вера не может быть делом *убеждения*. Ведь добродетели и пороки суть состояния, за которые мы несем моральную ответственность, и как таковые, данные состояния должны находиться под прямым или опосредованным контролем нашей воли. Неясно, однако, способна ли наша воля управлять убеждениями, и если да, то до какой степени. (Как вы ни бейтесь, вам не удастся убедить себя в том, что у вас нет головы или что вы Шекспир. А многие люди утверждают, что они находили столь же невозможным приобрести или сохранить убеждение в существовании Бога.) А потому некоторые считают, что та вера, которая только и имеет значение в области религии, не является каким-то убеждением, но скорее чем-то вроде надежды вместе с готовностью действовать, опираясь на собственную надежду, как если бы она представляла собой самую настоящую реальность<sup>14</sup>. Такое представление о вере заслуживает, вероятно, всяческого уважения, но не о нем пойдет у нас речь.

С другой стороны, многие верующие люди используют слово «вера», чтобы обозначить особый вид *личного доверия*. Возьмем, к примеру, человека, который ненавидит Бога, полагая, что Бог хочет сделать его несчастным, и потому сам только тем и занят, что деятельно непокорствует Богу. Имеет ли он *веру* в Бога? Здесь, похоже, мы хотим сказать, что хотя он и *принимает на веру* существование Бога, однако *веры в Бога* у него нет. В первом случае слово «вера» указывает на его отношение к вы-

<sup>14</sup> См. Pojman, Louis P. «Faith Without Belief», *Faith and Rationality*. 3:2 (1986), 157–176.

сказыванию «Бог есть», во втором же оно означает отсутствие у него какого-либо доверия к Богу, упования на Бога. Второе употребление термина, подразумевающее некую разновидность личного упования, является вполне приемлемым и почтенным, но не его будем мы рассматривать здесь.

Существуют, несомненно, и другие способы употребления термина «вера». В дальнейшем, однако, мы будем говорить о вере лишь как о разновидности убеждения. Но какого рода это убеждение? Что бы еще ни подразумевала вера, едва ли не каждый из нас согласится, что верить в утверждение означает считать его истинным, *не имея ни логических доказательств, ни непосредственных чувственных свидетельств* его истинности. «Доказательство» в данном контексте нужно понимать в том смысле, в каком понимает его геометрия, т.е. как дедуктивное рассуждение, исходящее из посылок, которые, как предполагается, самоочевидны для каждого здравомыслящего человека. (Следовательно, в естественных науках, как правило, не бывает *доказательств* в описанном смысле слова; в лучшем случае удается получить весьма убедительные свидетельства.) Непосредственные чувственные данные мы получаем через использование наших чувств — зрения, слуха, осознания и т.д. Путаница в спорах о вере возникает в значительной степени оттого, что *доказательства* не отличают от *свидетельств* и вдобавок не проводят различия между отдельными видами свидетельств. Еще одна причина недоразумений — отсутствие должного внимания к тому, что можно и что нельзя на разумных основаниях считать необходимыми условиями знания. В настоящем разделе мы попытаемся кратко классифицировать некоторые из подобных затруднений, после чего рассмотрим основные элементы веры и те условия, при которых она имеет место.

#### *4.1.1. Вера, свидетельства и знание*

Марк Твен выразительно охарактеризовал веру как способность «думать, что это так, зная, что это не так». Конечно, веру нельзя считать *в буквальном смысле* убеждением в том, что, как вам

самому известно, не соответствует действительности. И тем не менее слова Твена кажутся остроумными, поскольку, по крайней мере, для большинства из нас они звучат правдоподобно. Но какая же, по-видимому, правильная идея здесь может таиться? На ум приходят четыре взаимосвязанные определения веры.

- (i) Вера есть убеждение в чем-либо при отсутствии доказательств.
- (ii) Вера есть убеждение в чем-либо при отсутствии подтверждающих свидетельств.
- (iii) Вера есть убеждение в чем-либо вопреки подавляющим свидетельствам противоположного.
- (iv) Вера есть убеждение в чем-либо, истина чего для нас не очевидна.

Согласимся ли мы принять какую-нибудь из этих концепций веры? Рассмотрим их по очереди.

Есть ли у нас веские причины соглашаться с первой характеристикой? Отнюдь нет. Мы уже допустили, что вера *предполагает* убеждение при отсутствии доказательств — где, повторимся, наличие доказательств означает дедуктивное рассуждение, все посылки которого самоочевидны для любого здравомыслящего человека. Но заявив, что буквально все, в чем люди бывают убеждены при отсутствии доказательств, есть вера, мы, пожалуй, зашли бы слишком далеко. Ученые могут быть убеждены в истинности своих теорий и при отсутствии доказательств. Присяжные заседатели признают людей виновными и приговаривают к тюремному заключению, не имея доказательств. В обоих случаях лица, имеющие соответствующие убеждения, располагают, как мы вправе допускать, великим множеством разного рода свидетельств и оснований, но никак не доказательствами. И в этих случаях было бы странно говорить, что они принимают свои убеждения *на веру*.

А как быть со второй характеристикой? Есть ли у нас разумные основания утверждать вслед за Ричардом Доукинсом (и другими), что вера есть «убеждение, не опирающееся на эмпирические сви-

детельства»<sup>15</sup>? Похоже, нет. Чарли Брауну, например, требуется немалая доля веры, чтобы думать, что *на сей раз* Люси не утащит у него мяч в тот момент, когда он попытается по нему ударить. И это было бы справедливо, даже если бы Чарли Браун располагал *многочисленными свидетельствами* в пользу того, что Люси этого не сделает. Предположим, Люси говорит ему, что у нее нет ни малейшего желания отнимать у него мяч; предположим, эти ее слова подтвердила проверка на детекторе лжи. Предположим, далее, что в прошлом году Люси участвовала в реабилитационной программе, призванной излечить ее от околофутбольных садистских наклонностей. А совсем недавно она принесла Чарли Брауну, как можно подумать, совершенно искренние, прочувствованные извинения за все те случаи, когда она отнимала у него мяч, и торжественно объявила о своем твердом намерении исправиться. Таким образом, мы имеем множество подлинных эмпирических свидетельств в пользу того, что, по крайней мере сегодня, Люси не стащит мяч. И все же разве не потребуется Чарли Брауну вера, чтобы прийти к действительному убеждению, что Люси мяч не утащит? Несомненно, потребуется. А значит, мы ошиблись, предположив, что вера всегда означает убеждение при отсутствии эмпирических свидетельств в его пользу.

Точно так же ошибочной является и третья наша характеристика, предполагающая, что вера означает убеждение вопреки подавляющим свидетельствам противоположного. Конечно, порой мы используем слово «вера» именно так. Подобное словоупотребление в особенности свойственно, например, тренерам и спортсменам. Когда никудышней команде предстоит встреча с лучшей командой лиги, тренеры и игроки слабой команды часто заявляют о своей вере в победу, т.е. (по их словам) они убеждены, что их команда выиграет, даже вопреки множеству данных, говорящих в пользу противоположного результата.

---

<sup>15</sup> ‘Science versus Religion’, in Louis Pojman and Michael Rea (eds.), *Philosophy of Religion: An Anthology*, 5<sup>th</sup> ed., (Belmont, CA: Wadsworth, 2007), p. 426.

Но хотя нам порой и случается использовать это слово подобным образом, мы с таким же успехом употребляем его и для характеристики нашего отношения к утверждениям, соглашаться с которыми имеем множество оснований. Вернемся к нашим двум командам. Представим, что у одного из игроков команды-лидера (назовем его Аароном) накануне матча берут интервью и спрашивают: «Аарон, вам, конечно, предстоит игра с худшей командой лиги, и все же нет ли у вас беспокойства по поводу ее исхода?» И Аарон отвечает: «Ни малейшего! Я твердо верю, что мы победим». Такое словоупотребление кажется вполне оправданным, хотя Аарон держится своего убеждения отнюдь не « вопреки множеству свидетельств противоположного». А значит, и эта характеристика веры не является адекватной.

Следовательно, в понятии «вера» нет, похоже, ничего такого, что мешало бы нам иметь свидетельства — и даже массу свидетельств — в пользу вещей, принимаемых нами на веру. Но, может быть, как гласит четвертая наша характеристика, иметь убеждение через веру означает попросту быть убежденным в тех случаях, когда все наши *знания* не способны данное убеждение оправдать.

Можем ли мы знать, является ли истинным то, во что мы верим? Многие ответят «нет» и главным образом по следующей причине: те, кто принимает четвертую характеристику, склонны думать, что знать нечто означает быть убежденным в этом на основе твердых и неопровергимых эмпирических свидетельств. Вера же на подобные свидетельства отнюдь не опирается. Какая-то доля истины в этом есть. Но чтобы определить, какая именно, нам следует немного поразмыслиять об эмпирических свидетельствах и о том, какую роль играют они в знании (и в других видах убеждений, в том числе и вере).

Очень часто, ведя речь о свидетельствах, люди имеют в виду главным образом нечто похожее на *судебные* свидетельства: физические следы, показания и тому подобное. Между тем нельзя отрицать, что вера обычно предполагает убеждение, выходящее

за пределы имеющихся у нас судебных свидетельств. Заметьте, однако, что и *знание* предполагает порой убеждение, выходящее за пределы таких свидетельств. Например, если только вы не живете поблизости от Южного полюса (или плохо охраняемого зоопарка), вы почти наверняка *знаете*, что в вашем доме нет никаких пингвинов. Но основаниями для такого убеждения отнюдь не являются какие-либо судебные свидетельства. (Вероятно, в последнее время вы даже не проверяли свой дом на предмет наличия в нем пингвинов). Скорее, ваше убеждение опирается на ряд прежних убеждений и на то обстоятельство, что у вас нет никаких причин принимать всерьез гипотезу о том, что в вашем доме завелись пингвины. Прежние убеждения относятся к типичной для пингвинов области распространения, характерным для них миграциям, местоположению вашего дома, способности хозяев пингвинов с легкостью забраться в ваш дом и так далее. А, скажем, воспоминания о пребывании в обществе тех, кто занимается истреблением пингвинов, сюда не входят. Таким образом, ваше убеждение в том, что у вас в доме нет пингвинов, выходит за пределы того, что могло бы быть подтверждено свидетельствами судебного типа. И тем не менее вы знаете, что их нет. А значит, убеждение при отсутствии судебных свидетельств не является тем различием между знанием и верой, которое мы ищем.

Впрочем, когда философы рассуждают об эмпирических свидетельствах, они имеют в виду не только (или не главным образом) свидетельства судебные. Скорее, они подразумевают здесь нечто более широкое – то, что принято называть эмпирическими свидетельствами *в пользу высказываний*. Пожалуй, мы лучше всего объясним, о чем здесь идет речь, если просто скажем: эмпирические свидетельства в пользу высказываний суть такие свидетельства, которым можно верить. Так, например, если вы как присяжный начинаете верить в виновность обвиняемого, то происходит это почти наверняка потому, что у вас возникают убеждения, подтверждающие тезис о его виновности. Вы, скажем, можете прийти к убеждению, что:

- а) камеры слежения зафиксировали присутствие обвиняемого на месте преступления в момент преступления;
- б) на дверях и на оружии убийцы обнаружены отпечатки пальцев обвиняемого;
- в) у обвиняемого нет алиби.

Таким образом, основанием для вашего убеждения в его виновности является лишь ряд других ваших убеждений, а именно убеждений в истинности высказываний (а), (б) и (в). На такого рода основания опирается великое множество наших убеждений — но не все. Убеждения, связанные с восприятиями — или, по крайней мере, убеждения, касающиеся воспринятого чувствами, *вроде мне кажется, что я вижу дерево*, — опираются на данные чувственных восприятий. Но ведь акты чувственного восприятия не являются высказываниями, они не относятся к тому, во что мы верим, и их нельзя оценивать с точки зрения истинности или ложности. Тем не менее они часто служат основаниями для тех или иных убеждений, и едва ли можно отрицать, что огромное множество наших знаний основывается на данных чувственного восприятия.

Более того, часть наших знаний — например, знание о том, что мы не являемся жертвами *Матрицы*, или же знание истинности ряда фундаментальных логических аксиом, по-видимому, вообще не основывается на *каких-либо эмпирических свидетельствах*. Подумайте, какие такие свидетельства могли бы вы представить в пользу утверждения, что вы не жертва *Матрицы* или, скажем, другого утверждения — что противоречия не могут быть истинными? Любое выдвинутое вами основание уже предполагало бы истинность утверждения, о котором идет речь. Для доказательства того, что противоречия не могут быть истинными, вам пришлось бы допустить, что они не могут быть истинными; чтобы продемонстрировать, что вы не жертва *Матрицы*, вам нужно допустить, что ваши органы восприятия вполне надежны (каковыми они не являлись бы, будь вы жертвой *Матрицы*). Это все равно (воспользуемся здесь сравнением Томаса Рида),

как если бы в доказательство того, что некий человек не лжец, мы ссылались бы на его собственное честное слово, что, разумеется, означало бы отсутствие каких-либо действительных доказательств.

Если все сказанное верно, то, значит, существуют вещи, знание которых нами не опирается на какой-либо из трех названных видов свидетельств: судебных, служащих обоснованием для высказываний или почерпнутых из чувственного опыта. Выше мы уже убедились, что не можем провести различие между верой и знанием, попросту заявив, что последнее опирается на судебные свидетельства, тогда как первая – нет. Теперь, однако, мы узнали нечто большее, а именно: мы не можем разграничить веру и знание, даже утверждая, что последнее опирается на какие-то свидетельства, а первая – нет, ведь существуют примеры знания при отсутствии свидетельств. В итоге приходится заключить, что все четыре рассмотренные выше характеристики веры несостоятельны.

#### *4.1.2. К положительной концепции веры*

В начале раздела 4.1.1 мы указали минимально приемлемый пункт общего согласия: вера предполагает убеждение при отсутствии логических доказательств или непосредственных чувственных свидетельств. С этого, по крайней мере, можно начинать негативную характеристику веры. Так, например, Фома Аквинский считал, что утверждения, с которыми соглашаются на основании доказательств или непосредственных свидетельств чувств, суть утверждения, принимаемые *благодаря разуму*. А значит, утверждения, принимаемые на веру, должны опираться на что-то другое. На что же? В предшествующем разделе мы убедились, что вера отнюдь не обязана быть ни на чем не основанной – напротив, мы можем иметь множество оснований принимать те или иные вещи на веру. Но какого рода основания могли бы мы иметь для нашей религиозной веры? И почему нам трудно избавиться от ощущения, что в мысли о том, что вера так или иначе предпо-

лагает некую слабость, недостаточность наших оснований, есть что-то истинное? В настоящем разделе мы попытаемся сделать несколько шагов к позитивной характеристике веры, а на пути к ней попробуем ответить на ряд вопросов.

Начнем с вопроса об источниках тех данных, на которых мы могли бы обосновать нашу религиозную веру. Здесь перед нами открывается широкий выбор. Скажем, св. Фома полагал, что вера есть убеждение, опирающееся на авторитет или на авторитетное свидетельство. Но это не единственный возможный вариант. Другими кандидатами на статус источника веры являются религиозный опыт, философские аргументы, обоснованные умозаключения из (эмпирических) фактов и так далее. Это не значит, что все эти источники равно убедительны. Например, научный аргумент в пользу какого-то определенного религиозного утверждения можно, пожалуй, поставить гораздо выше в плане его доказательности, чем ссылку на авторитет. Дело, однако, в том, что все эти источники претендуют на роль оснований для веры, и у нас нет причин с ходу заключать, что религиозная вера не может опираться на один или несколько из этих источников.

Но как быть с представлением о том, что вера каким-то образом предполагает слабость, недостаточность наших оснований? Наша собственная, положительная, характеристика веры как раз и призвана ответить на этот вопрос, но чтобы эту характеристику изложить, нам придется ввести новый термин. Когда (как это почти всегда и бывает) наличные основания не *гарантируют* истинности какой-то одной из целого ряда конкурирующих теорий — иными словами, когда существуют (в принципе или фактически) сразу несколько теорий, совместимых с наличными данными, — философы говорят, что эта теория *не детерминирована имеющимися у нас данными*. Там, где присутствует подобная недетерминированность, часто представляется естественным вести речь о вере. Часто — но не всегда, ибо сама недетерминированность имеет разные степени, и если в пользу определен-

ной гипотезы можно привести аргументы подавляющей силы, а никаких конкурентов, достойных серьезного внимания, на горизонте не заметно, то разговоры о вере становятся, похоже, неуместными. Так, например, было бы, пожалуй, естественно думать, что потребуется некий скачок — акт веры, чтобы предпочесть, скажем, Бомовскую интерпретацию квантовой механики соперничающей с ней копенгагенской интерпретации — две эти интерпретации являются основными конкурирующими трактовками того, что же на самом деле означают уравнения квантовой теории, причем твердых эмпирических данных, которые свидетельствовали бы в пользу предпочтительности какой-либо из них, фактически не существует. Но сдва ли нам покажется разумной мысль о необходимости акта веры для убеждения в том, что, скажем, Земля вращается вокруг Солнца, а не наоборот.

А значит, мы ищем такое понимание веры, которое было бы совместимо с каждым из следующих представлений: вера есть там, где имеет место довольно высокая степень недетерминированности, и вера не настолько вездесуща, чтобы присутствовать всюду, где только мы ни обнаружим хоть какую-либо недетерминированность. А потому в качестве положительного понятия о вере мы, в порядке рабочей гипотезы, предлагаем такую трактовку: говорить, что личность  $S$  имеет веру в утверждение  $p$ , значит говорить, что  $S$  убежден в  $p$  несмотря на то, что а) существуют альтернативы для  $p$ , совместимые с любыми данными, подтверждающими веру  $S$  в  $p$ ; и б) существуют реальные и довольно веские свидетельства в пользу одной или нескольких из этих альтернатив. Конечно, выражение «реальные и довольно веские свидетельства» удручающее неконкретно, и все же, на наш взгляд, его неопределенность не умаляет ценности данной трактовки как, по крайней мере, серьезного первого шага к положительному концепции веры.

Одно из преимуществ такого понимания веры заключается в том, что оно позволяет нам избежать противоречия с интуицией здравого смысла о разных степенях веры. Степень веры в

утверждение зависит от степени его недетерминированности наличными основаниями, а также от силы противоречащих ему аргументов. Для убеждения в том, что Земля вращается вокруг Солнца, вера практически не нужна, ибо хотя этот взгляд по сути не детерминирован основаниями, имеет место очевиднейший недостаток оснований, склоняющих к принятию какой-либо иной серьезной альтернативы. Сходным образом, хотя в дискуссиях о природе веры порой утверждается, будто мы по привычке «принимаем на веру», что стулья, на которых мы сидим, будут и далее выдерживать наш вес, однако на самом деле доля собственно веры в нашем убеждении в способности обычных стульев выдерживать наш вес исчезающе мала — и именно потому, что ни малейших оснований в пользу альтернативного мнения (что стулья под нами рухнут) у нас, по сути, нет. И напротив, согласие с религиозными утверждениями часто требует намалой доли веры — и именно потому, что у нас, как правило, имеются, по крайней мере, не лишенные убедительности основания всерьез принимать целый ряд альтернатив, каждая из которых совместима с наличными данными.

Еще одно преимущество предложенной нами трактовки заключается в том, что она позволяет нам утверждать, что иногда вера бывает рациональной, а иногда нет — в зависимости от степени недетерминированности, а также от силы противоположных свидетельств. Тот, кто верит в гипотезу о плоской Земле, заблуждается. С другой стороны, по-видимому, вполне разумно, сколько бы ни требовалось для этого веры, принимать всерьез (а не просто *использовать*) наилучшим образом обоснованные физические теории, хотя философы науки и не пришли на сей счет к общему мнению. В любом случае вопрос о том, является ли вера рациональной, не допускает одного-единственного категорического ответа: каждый раз он будет определяться конкретными обстоятельствами, при которых данная вера возникает.

Наличие подобных преимуществ само по себе отнюдь не означает, будто наше понимание веры выше конкурирующих ее

трактовок. Однако его несомненным достоинством является тот факт, что оно учитывает перечисленные выше особенности представления о вере, свойственного здравому смыслу.

Имеет ли наша концепция веры какие-либо недостатки? Имеет и по меньшей мере два. Во-первых, как мы уже отмечали, она заставляет нас думать, что элемент веры присутствует (хотя и в незначительной степени) даже в тех случаях, когда наше убеждение подкрепляется основаниями подавляющей силы. Но ведь не каждому понравится мысль, что убеждение на основании имеющихся данных есть дело веры даже в тех случаях, когда наличные данные решительно свидетельствуют в пользу одного из утверждений. Не согласятся же с этой мыслью потому, что мы часто склонны рассуждать так, как если бы *убеждения, опирающиеся на основания, были несовместимы с убеждениями, опирающимися на веру*. В свете вышесказанного нам, однако, представляется, что правильным ответом на подобные возражения будет следующий: а) строго говоря, неверно думать, будто эти два вида убеждений несовместимы, и все же б) думать так для нас до известной степени естественно в силу того обстоятельства, что типичными примерами убеждений, опирающихся на веру, являются как раз те случаи, где наличные данные не свидетельствуют сколько-нибудь определенно в пользу какой-либо из альтернатив.

Во-вторых, слабостью нашей позиции могут счесть то, что она не позволяет разграничить с полной ясностью «убеждение через веру» и «убеждение через разум». Но ведь очень многие из убеждений, которые мы обычно квалифицируем как «опирающиеся на разум», сами по себе не детерминированы основаниями и в то же время могут сталкиваться с «довольно вескими» основаниями, свидетельствующими о противоположном. Таковы нередко научные убеждения; то же самое часто свойственно и тем мнениям, которые составляют присяжные, пытаясь решить вопрос о виновности или невиновности обвиняемого. На наш взгляд, было бы уместно говорить, что в подобных случаях довольно часто присутствует вера. И все же мы признаем: данное

следствие из нашей трактовки способно внушить сомнение в том, что она является наилучшим способом отделить область убеждения через веру от сферы убеждения через разум.

В следующем разделе мы оставим в стороне вопрос о сущности веры и перейдем к обсуждению ее рациональности. В свете нашего представления о вере не должно казаться удивительным, что вопрос о том, разумна ли религиозная *вера*, мы считаем тождественным вопросу о том, разумно ли религиозное *убеждение*. Те, кто мыслит веру иначе, усмотрят здесь, соответственно, два разных вопроса, но и они, несомненно, согласятся, что последний вопрос и сам по себе представляет огромный интерес.

## **4.2. Вера и рациональность**

В разделе 4.1 мы пытались доказать, что в понятии «вера» нет ничего такого, что исключало бы для человека возможность иметь основания для веры или знать некоторые из вещей, принимаемых на веру. А коль скоро знать можно только то, в чем разумным образом убежден, то отсюда следует, что вера, по крайней мере в принципе, может быть разумной. И это обстоятельство ни в малейшей степени не должно нас удивлять. Ведь если наша концепция веры правильна, то вера присутствует в науке точно так же, как и в религии. Но, конечно же, именно научные убеждения принято считать образцом убеждения рационального.

Однако может ли собственно *религиозная* вера быть разумной в таком же смысле? Если да, то выдвинутое выше возражение — что вера в нашей ее трактовке слишком уж похожа на обыкновенный разум — вовсе не будет возражением. Сам вопрос, однако, остается трудным; ответ же отчасти зависит именно от того, что же это, по нашему мнению, означает — иметь разумные основания для религиозной веры?

Согласно некоторым философам, убеждение разумно лишь в том случае, если можно *видеть*, что сопоставление наличных

данных явно свидетельствует в его пользу. Если это верно, то рациональность религиозного убеждения (как и любого другого) зависит в конечном счете от силы аргументов, которые мы можем представить для его обоснования. Если мы способны доказать (пусть не другим, а хотя бы самим себе), что наш собственный опыт или определенные факты, относящиеся к миру вне нас, очевидным образом подтверждают наши религиозные убеждения и, кроме того, что никакие доступные нам контрдоводы не могут перевесить имеющиеся у нас положительные свидетельства, то наше убеждение разумно. В противном случае — нет. Назовем эту позицию *эвиденциализмом*.

Другие философи, однако, с этим не соглашаются, полагая, что религиозные убеждения не зависят от нашей способности представить подтверждающие их доводы. Убеждение, говорят они, является разумным (в самом общем смысле) до тех пор, пока выполняются следующие два условия: (а) оно порождается надежными [reliable], правильно функционирующими познавательными способностями, и (б) лицо, которое придерживается данного убеждения, не считает или не имеет бесспорных причин считать это убеждение неразумным. Назовем эту позицию *релиабилизмом* [*reliabilism*]. Конечно, убеждения, возникшие при отсутствии каких-либо аргументов в их пользу, порой являются неосновательными либо свидетельствуют о расстройстве познавательных способностей. К примеру, психически нормальным присяжным заседателям требуются доказательства и факты, чтобы прийти к основательному убеждению о виновности или невиновности подсудимого в деле об убийстве, и человеческие существа с правильно функционирующими умственными способностями в силах это понять. А потому человек, склонный составлять в подобных случаях собственное мнение при отсутствии доводов в его пользу, в лучшем случае не заслуживает доверия, а в худшем — просто нездоров. И все же у нас нет очевидных причин думать, что убеждения, возникшие при отсутствии доводов в их пользу, никогда не следует принимать всерьез или

что они *всегда* говорят о расстройстве чьих-то умственных способностей. Таким образом, позиция релиабилиста (в отличие от эвиденциалиста) позволяет ему не соглашаться с тезисом, что религиозные убеждения могут быть рациональными лишь тогда, когда они опираются на аргументы.

Так кто же прав в этом споре, эвиденциалист или релиабилист? На наш взгляд, релиабилист крепче стоит на ногах, и в оставшейся части данного раздела мы попытаемся объяснить, почему.

Начнем с анализа мотивов, способных склонить нас в пользу эвиденциализма. Предположим, у вас есть убеждение — какое угодно убеждение, не являющееся *самоочевидным* в том смысле, в каком являются самоочевидными логические истинны, — для обоснования которого вы не находите никаких доказательств. В таком случае вы не способны — совершенно не способны — объяснить, почему было бы разумно держаться данного убеждения. Но если это верно, то чем же ваше убеждение отличается от (абсолютно недоказуемого и неопровергимого) мнения, что на расстоянии ровно ста световых лет от нас есть маленькая планета, полностью населенная гномами? Последнее мнение явным образом нелепо. Но разве не оказывается таковым и ваше убеждение? Во всяком случае, решительно себе не представляя, чем его можно подтвердить, вы уже не способны указать, чем же эти два убеждения отличаются в этом смысле друг от друга. Но если это так, то, с вашей же точки зрения, эти два убеждения должны быть в равном положении относительно своей обоснованности: одно является правомерным лишь в том случае, если правомерно другое. Ясно, однако, что верить в планету гномов у вас нет никаких оснований, а следовательно, и другое, ваше, убеждение также оказывается ничем не оправданным.

Мы уже отметили, что некоторых убеждений — например, убеждения в надежности ваших познавательных способностей — можно разумным образом держаться и при отсутствии каких-либо оснований (они не являются даже самоочевидными). А значит, эвиденциалисту придется модифицировать свою

трактовку того, как наши убеждения становятся обоснованными, — либо согласившись с этим мнением, либо объяснив нам, почему оно кажется истинным, даже будучи ложным. Но что бы ни сказал нам эвиденциалист о фундаментальных убеждениях, вроде убеждения в нормальном функционировании наших познавательных способностей, это совершенно неприменимо к убеждениям религиозным, ведь никто всерьез не думает, что религиозные убеждения им подобны. Иначе говоря, никто не считает, что мы разумным образом придерживаемся религиозных убеждений при отсутствии каких-либо оснований (даже свидетельств опыта).

А значит, никто в действительности не думает, что нам *совершенно нечего* сказать о том, почему для нас может быть вполне разумным иметь наши религиозные убеждения. Однако, согласно эвиденциалистам, любые объяснения разумности наших религиозных убеждений будут попросту недостаточными, пока мы не подкрепим их доказательствами. Причина этого проста: говорить, что мы не располагаем доказательствами в пользу наших религиозных убеждений — это все равно что сказать, что мы не можем *обосновать их утверждениями*. В таком случае мы либо вовсе не имеем решительно никаких оснований держаться этих убеждений (с чем не согласится даже релиабилист), либо располагаем лишь опытными свидетельствами в их пользу. Но какого рода опытные данные могли бы мы иметь? Существуют данные восприятия, но, пожалуй, никто в наше время не имеет ничего похожего на непосредственные чувственные свидетельства, подтверждающие его религиозные убеждения. С другой стороны, есть опыт мистический — видения или иного рода сильнейшие переживания, в которых видят акты опытного постижения Бога. Бывают также более обычные и земные разновидности религиозного опыта: чувство божественного всепрощения, таинственное ощущение присутствия Бога в мире, внутренняя убежденность в том, что та или иная священная книга является богоизбранной. Очень трудно, однако, доказать, что мы

способны ясно сознавать, что подобные виды опыта явным образом подтверждают наши религиозные убеждения, а если мы не можем ясно сознавать, что они явным образом подтверждают наши религиозные убеждения, то нелегко понять, на каком основании могли бы мы сделать их фундаментом наших религиозных убеждений.

Для иллюстрации сказанного воспользуемся одним из обычных примеров из литературы о вере и рациональности. Линус имеет квазирелигиозную веру в существование по имени Великая Тыква. Великая Тыква очень похожа на Санта-Клауса: она обладает необыкновенными способностями, раздает подарки достойным людям и только раз в году появляется на публике. Происходит это в день Хэллоуина, а «достойные люди» — это те, кому удается отыскать «истинную» грядку с тыквами и просидеть на ней в ожидании всю ночь. Нужно ли говорить, что большинство из нас назовет веру в Великую Тыкву ни с чем не сообразной и, очевидно, по той простой причине, что в пользу подобной веры невозможно представить ничего, хотя бы издали напоминающего мало-мальски серьезный аргумент.

А теперь вообразим, что Линус имеет некий опыт, склоняющий его к вере в Великую Тыкву. Возможно, он чувствует в глубине своей души, как Великая Тыква говорит с ним и таким образом открывается именно ему, Линусу. Или он просто обнаруживает в себе не нуждающееся в каких-либо аргументах непоколебимое убеждение в том, что Великая Тыква существует и великотыквизм в основе своей истинен. Поможет ли это делу? Большинство из нас ответит отрицательно. Пожалуй даже, большинство из нас, получив эти дополнительные сведения о Линусе, посчитает, что дело совсем плохо. Каждый год Линус отказываетсѧ праздновать Хэллоуин и сидит, жалкий и продрогший, на грядке с тыквами, в чаянии пришествия Великой Тыквы, а теперь мы узнаем: все это потому, что он имеет явным образом необоснованное, но совершенно непоколебимое убеждение в том, что ему было дано особое откровение о существовании Ве-

ликой Тыквы и о ее замыслах! Какое прискорбное умопомешательство! Такое поведение можно, пожалуй, простить ребенку, но взрослого человека, поступающего подобным образом, следует, по меньшей мере, предостеречь от столь явного игнорирования суровой реальности.

Заметьте, однако, что безумие убеждений Линуса заключается не просто в том, что он держится их на основании опыта. В конце концов, те убеждения, которые связаны с чувственным восприятием, также опираются на опыт, и это вполне нормально. Так в чем же здесь проблема? Проблема, как мы склонны полагать, состоит именно в том, что никто (и даже сам Линус) не способен *устмотреть* какую-либо связь между его опытом и истинностью его убеждения. У нас просто нет причин думать, что данный опыт свидетельствует о возможной истинности данного убеждения, а значит, нет причин думать, что данный опыт служит обоснованием данного убеждения.

Подобная аргументация, похоже, и склоняет нас всего более в пользу эвиденциализма. И в той мере, в какой находим мы ее убедительной, мы можем видеть в ней основания для того, чтобы предпочесть эвиденциализм релиабилизму. Ибо релиабилист вынужден думать, что убеждение Линуса может быть оправданным, *даже если нет никаких оснований полагать, что его квазирелигиозный опыт свидетельствует о возможной истинности этого убеждения*. Решающим аргументом в его оправдании является именно то, что убеждение Линуса возникает благодаря надежным, правильно функционирующими познавательным способностям. Здесь неважно, действительно ли у Линуса есть основания считать, что его способности функционируют нормально и что им можно доверять. Но если мы это допустим, то разве не сможем мы тогда объявить оправданным любое безумное мнение, какое только придет нам в голову? Угодно ли вам считать вашими настоящими родителями Человека-Паука и Чудо-Женщину? Нет проблем: лишь заставьте себя твердо уверовать в истинность этого убеждения, а затем провозгласите во всеуслышание, что

оно было порождено правильно функционирующими и вполне надежными познавательными способностями. Это, конечно, глупость, а значит, если релиабилист вынужден утверждать, что обоснование истинности может происходить подобным образом, то тем хуже для релиабилиста.

Но было бы ошибкой думать, что интерпретация релиабилистом великотыквизма (как и убеждения в том, что ваши родители — Человек-Паук и Чудо-Женщина, или иных сходным образом нелепых мнений) должны существенно отличаться от нашей интерпретации. Конечно, релиабилиста нисколько не смущит то обстоятельство, что ни Линус, ни кто-либо другой не в состоянии усмотреть связь между своим квазирелигиозным опытом и своей верой в Великую Тыкву. Тем не менее релиабилист может признавать, что подобно тому, как основания в пользу утверждений имеют разную степень убедительности и могут опровергаться другими основаниями, точно так же и данные опыта имеют разную степень убедительности и могут опровергаться другими данными. В случае же с великотыквизмом любые свидетельства, которые Линус мог бы привести в оправдание своей веры в Великую Тыкву, по-видимому, легко опровергаются, стоит лишь нам обратить внимание на конкретные детали рассказа о Великой Тыкве — тыква, наделенная органами чувств? и к тому же летающая? которая вдобавок судит о грядках с тыквами с точки зрения их «истинности»? да еще способная таиться от всего света целый год и, однако, каким-то образом телепатически являться малым детям? и так далее — а также на тот факт, что, вероятно, никто на нашей планете не имел до сих пор такого внутреннего опыта, на который ссылается Линус в оправдание своей веры в Великую Тыкву. Великотыквизм — учение нелепое и широкого распространения не получившее. В общем, есть веские причины сомневаться, что вера в Великую Тыкву порождена надежными, правильно функционирующими познавательными способностями. А значит, мы вправе думать, что вера Линуса в Великую Тыкву не имеет под собой никаких оснований.

И все же в случае с религиозным убеждением мы имеем нечто иное, и, согласно релиабилистам, данное различие принципиально. На протяжении всей истории человечества огромное множество людей испытывало переживания, которые, по мнению этих людей (истинному или ложному), означали некий род непосредственного сознания присутствия Бога или же сообщения им чего-то самим Богом. В своей книге «Постижение Бога» Уильям Алстон отмечает, что подобный опыт сходен с опытом перцептуальным: религиозные переживания, как и чувственные восприятия, входят в сознание субъекта помимо его воли и, как представляется субъекту, относятся к некоей внешней реальности. В случае с восприятием существует «сообщество» воспринимающих, и чтобы установить, достоверны ли наши восприятия, мы можем обратиться к другим членам этого сообщества, т.е. к другим людям, у которых есть глаза, уши и тому подобное. Мы также можем проверять данные нашего восприятия, сравнивая их с тем, что известно нам из науки или иных областей, связанных с построением теорий. (Могла ли эта кошка лететь благодаря своей собственной способности летать, как это мне только что показалось? Нет, учебник биологии утверждает обратное. Должно быть, кто-то швырнул ее через комнату.) Точно так же существуют сообщества людей, имевших сходные виды религиозного опыта, и те, кто испытывает религиозные переживания, обращаются к другим представителям своего сообщества или своей традиции, имевшим сходные переживания, чтобы определить, достоверен ли их нынешний опыт. Они также могут проверить своей опыт, сопоставляя его с тем, что известно им из теологии и связанных с ней теоретических дисциплин. (Мог ли Бог в действительности сказать мне, что поклоняться Ваалу – хорошо? Нет, в иудейских и христианских книгах по теологии утверждается обратное. Значит, эта мысль имела другой источник.) Конечно, *объективного* способа проверки надежности религиозного опыта, т.е. такого способа, который не зависел бы от самого религиозного опыта и опирающихся на

него теологических традиций, — попросту не существует. Но ведь точно так же не существует такого метода проверки реальности нашего чувственного опыта, который не зависел бы от самих наших восприятий и построенных на их основе теорий. Впрочем, лишь немногое из сказанного было бы верным по отношению к Линусу и его опыту контактов с Великой Тыквой. И это, прибавят религиалисты, помогает понять, почему доказательная ценность великотыквенного опыта Линуса *очевидным образом* ничтожна, тогда как о доказательной силе религиозного опыта этого сказать нельзя.

Мысль о том, что религиозные убеждения, подобно убеждениям перцептуальным, могут быть оправданы на основании опыта, можно выразить, просто заявив, что религиозные убеждения (или определенного рода религиозные убеждения) являются *в собственном смысле базисными*<sup>16</sup>. Убеждение можно назвать базисным, если оно не основывается на каких-либо других убеждениях. Так, например, если вы, опираясь на ваш собственный чувственный опыт, полагаете, что *в комнате находится слон*, то ваше убеждение в том, что в комнате находится слон, является базисным. Базисные *в собственном смысле* — это просто те убеждения, которых вы придерживаетесь как базисных *правомерно*, или *на разумных основаниях*. Большинство из нас считает, что, скажем, убеждения, связанные с восприятием или с памятью, являются базисными в собственном смысле. С другой стороны, большинство из нас думает, что убеждения, касающиеся виновности или невиновности подсудимого, таковыми не являются. Если вы считаете, что подсудимый, которого до сегодняшнего дня вы ни разу ни видели, виновен, и если у вас нет ни малейших логических доказательств его вины, то ваше убеждение лишено всяких оснований. Убеждение в его виновности отнюдь не явля-

<sup>16</sup> Оригинальную защиту представления о том, что вера в Бога может быть в собственном смысле базисной, см. у Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God», p.17–93 in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorf (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983).

ется базисным в собственном смысле. Таким образом, тезис, что определенные виды религиозных убеждений являются базисными в собственном смысле, означает всего лишь то, что их можно обосновать опытным путем. А значит, предложенная Алstonом аналогия с чувственным восприятием призвана доказать, что вера в Бога является базисной в собственном смысле.

Заметьте также следующее: утверждая, что религиозный опыт может служить оправданием религиозных убеждений, мы отнюдь не обязаны по этой причине утверждать, что религиозные убеждения всегда (или когда-либо) являются оправданными. Точно так же мы не обязаны говорить, что доказательная сила религиозного опыта совершенно неопровергима. Мы лишь говорим — и в этом вся суть, — что существуют, по крайней мере, *prima facie* причины думать, что религиозный опыт может служить оправданием для религиозных убеждений в том самом смысле, в каком чувственный опыт служит обоснованием убеждений, связанных с чувственным восприятием. В случае с восприятием релиабилист скажет, что убеждения, возникшие из чувственного опыта, являются оправданными, если и только если а) их формирование совместимо с надежным и правильным функционированием познавательных способностей — что, как мы полагаем, и имеет место в случае с нормальными человеческими существами, и б) мы не думаем и не имеем причин думать, что возникновение этих убеждений неразумно — чего, как мы полагаем, и не происходит в случае с нормальными человеческими существами. То же самое релиабилист скажет и об опыте религиозном. А значит, его оппоненту, желающему доказать, что религиозный опыт *не может* служить обоснованием для религиозных убеждений, придется доказать, либо что религиозные убеждения, возникшие на основе религиозного опыта, ненадежны или свидетельствуют о расстройстве познавательных способностей, либо у нас есть какая-то другая причина думать, что возникающие подобным образом убеждения иррациональны.

Но сделать это ему будет совсем непросто, и вот почему. Во-первых, как показал Уильям Алстон, чрезвычайно трудно найти такие основания для недоверия к религиозному опыту, которые в то же самое время не опровергали бы опыт чувственны<sup>17</sup>. Во-вторых, как показал Алвин Плантинга, характер христианского учения таков, что если оно истинно, то у нас появляются чрезвычайно веские причины считать религиозный опыт и надежным, и совместимым с правильным функционированием познавательных способностей (а может быть, даже и признаком этой правильности). А значит, оппоненту, желающему продемонстрировать, что религиозный опыт не может служить обоснованием для религиозных убеждений, придется, среди прочего, доказать ложность христианства.

Еще одним доводом в пользу релиабилизма является проблематичность самого эвиденциализма. Обратите внимание, что происходит, если мы всерьез принимаем центральную идею эвиденциализма, а именно – несамоочевидное убеждение может быть правомерным лишь в том случае, если мы можем ясно усматривать, что оно подтверждается определенными основаниями. Рассмотрим какое-нибудь из ваших убеждений, в пользу которого вы можете привести основания. Назовем это убеждение *B*. Теперь спросите себя, что это означает – ясно усматривать, что *B* подтверждается основаниями? Если мы скажем, что «ясно усматривать, что *B* подтверждается основаниями» означает *иметь основания думать*, что *B* подтверждается основаниями, то, как вполне очевидно, мы получим регресс в бесконечность. Описать его можно следующим образом.

- ◆ В оправданно, только если *B1* оправданно, где *B1* = убеждение в том, что *B* подтверждается основаниями, но

<sup>17</sup> Хотя Алстон признает, что факт религиозных различий действительно является проблемой с точки зрения доказательной силы религиозного опыта, данный феномен не имеет аналогии в сфере опыта чувственного. Вопросом религиозного разнообразия мы займемся в следующем разделе.

- ♦ В1 оправданно, только если В2 оправданно, где В2 = убеждение в том, что *В1 подтверждается основаниями*, но
- ♦ В2 оправданно, только если В3 оправданно, где В3 = убеждение в том, что *В2 подтверждается основаниями*, и так далее.

Трудно, однако, поверить, что все эти убеждения более высокого уровня мы действительно имеем — и в немалой степени потому, что трудно поверить в то, что мы способны хотя бы охватить умом многие из соответствующих суждений. (Что конкретно означает убеждение — *В948125 подтверждается основаниями?*) А значит, «ясно усматривать, что В подтверждается основаниями» должно, по-видимому, означать нечто отличное от обоснованного убеждения в том, что В подтверждается основаниями. Но если это верно, то у нас нет причин думать, что у человека, «ясно усматривающего, что В подтверждается основаниями», найдется *хоть какое-либо правомерное обоснование для подтверждающих В оснований*. А если так, то он не сможет указать, чем же В отличается от веры в планету гномов<sup>18</sup>.

Разбор только что выдвинутого нами возражения приводит к мысли, что эвиденциализм требует от нас слишком много. Если мы действительно думаем, что оправданным наше убеждение может быть лишь тогда, когда мы можем ясно усмотреть, что баланс аргументов за и против его подтверждает, то в таком случае у нас останется очень мало оправданных убеждений (если такие будут вообще). Ибо мы либо столкнемся с необходимостью регресса в бесконечность, который невозможен, либо вынуждены будем согласиться, что правомерность всех наших несамоочевидных убеждений зависит в конечном счете от какого-то убеждения (вероятно, похожего на В2 или В3

<sup>18</sup> Данное возражение против эвиденциализма представляет собой чрезвычайно упрощенный вариант гораздо более полной и детально разработанной аргументации, предложенной Майклом Бергманом и направленной против близко родственной эвиденциализму теории интефнализма. См. его *Justification and Awareness* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

выше), подтвержденностя которого основаниями мы не способны ясно усмотреть и которое по этой причине само является необоснованным (во всяком случае, в свете эвиденциализма). Но ведь огромное множество наших убеждений, несомненно, являются обоснованными. А значит, эвиденциализм не может быть истинным.

В общем, кажется сомнительным, что для доказательства правомерности религиозных убеждений нам нужно приводить какие-либо аргументы в их пользу. Правильным же решением была бы здесь, по-видимому, позиция близкая к релиабилизму. Но даже если это так, то едва ли отсюда следует, что религиозное убеждение *является оправданным для каждого*. Ведь может обнаружиться, что у нас нет веских аргументов в подтверждение религиозного убеждения и что любые имеющиеся у нас опытные свидетельства в поддержку наших религиозных убеждений опровергаются другими известными нам фактами. Конечно, с теистическими верованиями, как мы показали выше, дело обстоит далеко не так плохо, как с верой в Великую Тыкву. Но это еще не означает, что доказательная сила религиозного опыта не может быть опровергнута *ничем*. И действительно, есть одно потенциальное опровержение, которое до сих пор мы оставляли без внимания, а именно факт широкого распространения религиозных разногласий. Этой проблемой мы и займемся в следующем разделе.

#### **4.3. Религиозные различия и религиозный плюрализм**

В предыдущем разделе мы проводили аналогии между чувственным опытом и опытом религиозным. Между ними, однако, существует одно принципиальное несходство, а чтобы его увидеть, следует сравнить науку и религию. У нас есть разумные основания считать, что весь комплекс наших научных теорий представляет собой совокупность попыток построить теории, объясняющие различные особенности человеческого *чувствен-*

ногого опыта. Точно так же мы вынуждены думать, что весь комплекс наших религиозных теорий представляет собой совокупность попыток построить теории, объясняющие человеческий *религиозный опыт*. Далее, однако, следует отметить следующее обстоятельство: существует значительная степень согласия между нашими научными теориями (пусть даже это согласие не абсолютно), а также в вопросе о том, какие из этих теорий находятся на верном пути, а какие — нет; тогда как область религии представляет собой непролазную топь бесконечных споров и расхождений. Между различными религиозными теориями существует великое множество противоречий, теориям же научным это свойственно в гораздо меньшей степени.

Какой же вывод должны мы сделать из этого факта? Многие заключают, что религиозный опыт принципиально отличается от опыта чувственного именно в следующем пункте: чувственный опыт и основанные на нем теории представляют собой надежный источник сведений о мире вне нашего сознания, тогда как об опыте религиозном этого сказать нельзя. Те, кто приходит к подобному выводу относительно религиозного опыта, и кто также полагает (а таких немало), что *аргументы* в пользу конкретных религиозных учений неубедительны, сталкиваются затем с вопросом: что же нам следует думать о религиозной вере, религиозном дискурсе и религиозной практике? Некоторые считают, что мы должны совершенно отказаться от религии. Наша способность создавать религиозные теории бессильна привести нас к истине (о чем свидетельствуют широко распространенные непреодолимые расхождения между религиями), а значит, мы должны просто-напросто отбросить все имеющиеся у нас религиозные убеждения и, следовательно, отказаться от любых практических действий, которые вдохновляются или иным образом обосновываются этими убеждениями. Это и есть *религиозный скептицизм*.

Другие же, соглашаясь в данном пункте со скептиками, полагают, что религиозное многообразие свидетельствует о том, что

целью религиозного теоретизирования не является точное знание, однако, по их мнению, отсюда не следует, что от религии или от религиозных верований нужно отказаться. Скорее, нам следует сделать другой вывод, а именно: подлинно религиозные теории преследуют цель, отличную от истинного мнения. (Ряд кандидатов на роль этой цели мы укажем чуть позже.) С этой точки зрения ни одна религия не является *правильной*, хотя некоторые могут достигать собственно религиозных целей с большим успехом, чем остальные. вполне возможно, что иным религиям действительно удается поведать нам то, что представляет собой истину о мире, например, что существует некая трансцендентная реальность, что мы должны любить друг друга и так далее. И все же, согласно данному представлению, это не означает, будто какая-либо из весьма детализированных религиозных теорий — в противоположность всем прочим — верна во всем своем содержании или даже в большей его части. Скорее, многие религиозные традиции (хотя отнюдь не обязательно *все*) представляют собой *равно законные* попытки достичь присущих религии целей, а также равно законные реакции на разнообразные «религиозные явления» (религиозный опыт и так далее), порождающие религиозную веру. А тот смысл, в котором являются они «равно законными», можно описать примерно так: приняв все во внимание, мы не имеем *причин* думать, что какая-либо из этих религий сумела открыть больше истины в религиозных предметах, чем другие, или что Бог предпочитает одну систему обрядов другим, или что одна религия принципиально превосходит в моральном отношении другие. Такую позицию принято называть *религиозным плюрализмом*.

В лагере плюралистов существуют разные мнения о том, какой может быть задача религиозного теоретизирования. Здесь мы упомянем лишь две из них. (i) Некоторые полагают, что задача эта — обеспечить средства выражения и облегчить путь к реализации разного рода человеческих целей, ценностей и желаний. С этой точки зрения религиозные утверждения вовсе не

имеют истинностных характеристик (а если и имеют, то лишь по той причине, что выражают – косвенным образом – истины, относящиеся к тому, что мы считаем или не считаем ценностями. (ii) По мнению же других, назначение религиозной теории – обеспечить некую общую структуру, смысловую модель для постижения определенных аспектов мира (и прежде всего – связанных с религиозным опытом), но структуру эту отнюдь не следует принимать совершенно всерьез и понимать буквально. Хотя объективные факты, относящиеся к характеру духовной реальности (природе Бога и так далее), вполне могут существовать, подобные факты настолько превышают наши познавательные способности, что у нас нет ни малейших разумных оснований рассчитывать на действительное их познание. Скорее, религиозные доктрины служат чем-то вроде опоры, вспомогательного средства для упорядочения наших мыслей и чувств. С этой точки зрения правомерными считаются лишь те религиозные верования, которые имеют самый общий, недетализированный характер, тем не менее они могут обладать своего рода инструментальной, практической ценностью. Так, например, вера в то, что Иисус есть Бог воплощенный, может быть эпистемологически иррациональной (т.е. иррациональной как попытка установить истину о вещах), но отсюда вовсе не следует с необходимостью, будто она *совершенно* иррациональна – ведь подобная вера может представлять собой один из многих практически полезных (а значит, в практическом смысле рациональных) способов реакции на наш религиозный опыт.

Заметьте: можно разделять любое из этих представлений о целях религии, отнюдь *не превращаясь* в плоралиста. Так, например, можно считать, что религиозные утверждения лишь выражают или укрепляют наши ценности или желания, и тем не менее думать, что один из способов выражения подобных установок – скажем, мусульманский – настолько предпочтительнее (в моральном или ином смысле) всех прочих, что только в нем и следует видеть законную попытку достижения присущих ре-

лигии целей. Но такую позицию нельзя назвать логичной. Для тех, кто разделяет изложенное в предыдущем абзаце представление о целях религии, гораздо естественнее прийти к иному взгляду, а именно: по крайней мере, большинство самых влиятельных религий — теистические религии, буддизм, индуизм и так далее — находятся в равном положении. И все же для полной концептуальной ясности важно иметь в виду, что естественное в данном отношении отнюдь не является неизбежным.

Но в самом ли деле феномен (широко распространенных) религиозных разногласий вынуждает нас к жесткому выбору между скептицизмом и плюрализмом? Должны ли мы думать, что даже если некоторые религиозные верования самого общего характера (как например, равным образом свойственные теистическим религиям, а также буддизму и индуизму) эпистемологически правомерны, то наши доводы в пользу любого другого, более детализированного и конкретного религиозного верования будут непременно опровергнуты самим фактом религиозного многообразия? Это отнюдь не очевидно, и отсюда вытекает третья позиция, противостоящая как религиозному скептицизму, так и религиозному плюрализму, позиция, которую обычно характеризуют как *религиозный эксклюзивизм*.

Данный термин объясняется тем обстоятельством, что религиозные эксклюзивисты, в противоположность плюралистам, не желают соглашаться, что все несходные между собой религиозные доктрины и практики можно считать одинаково законными попытками достичь присущих религии целей. Но к простому отрицанию плюрализма этот взгляд не сводится. (А потому сам ярлык «эксклюзивизм» не слишком удачен; мы, однако, и далее будем его использовать, поскольку он уже довольно прочно утвердился в специальной литературе.) Отвержение плюрализма — лишь негативный аспект религиозного эксклюзивизма. Позитивная же его сторона заключается в утверждении, что в религиозных предметах существует одна-единственная объективная истина и что истина эта познаваема (большинство

эксклюзивистов прибавит — *познана*), причем довольно основательно и детально. Эксклюзивисты, таким образом, соглашаются со скептиками в том, что цель религиозных теорий — раскрыть для нас объективную истину о духовном мире, но они расходятся с ними в том, что не видят причин считать данную цель недостижимой.

Многие религии выдвигают претензии эксклюзивистского характера. Например, как христианство, так и ислам (во всяком случае, ортодоксальные их версии) притягают на обладание единственно верным знанием о природе Бога и о том, как человеческие существа должны вести себя по отношению к Богу. Заметьте, однако: многие эксклюзивисты соглашаются, что в природе Бога и во взаимоотношениях людей с Богом есть много такого, чего мы еще не знаем и, возможно, не узнаем никогда. Более того, многие готовы согласиться, что различные *течения* в рамках одной религиозной традиции — как, например, разные исповедания в христианстве — являются более или менее «одинаково законными» толкованиями духовной реальности. А значит, эксклюзивизм не следует отождествлять с представлением о том, что существует одна-единственная религиозная система, которая сообщает нам абсолютно все, что только может быть известно о духовных предметах. Важнейшей для эксклюзивизма, повторим еще раз, является другая идея: мы можем знать истину о религиозных предметах, притом в довольно существенных ее деталях, а исходя из того, что нам известно, мы способны понять, что многим человеческим религиям не удается надлежащим образом выразить истину или поведать нам, как мы должны относиться к Богу (или к богам или к космосу) и к другим людям.

А потому в оставшейся части настоящего раздела мы займемся следующим вопросом: действительно ли и если да, то до какой степени феномен (широкого распространения) религиозных различий свидетельствует против религиозного эксклюзивизма. Для поиска ответа на этот общий вопрос, его стоит разделить на два более частных.

- (Вопрос 1) Доказывает ли факт широкого распространения религиозных различий, что многочисленные религиозные традиции представляют собой одинаково законные реакции на религиозные явления?
- (Вопрос 2) Делает ли широкое распространение религиозных различий в каком-то смысле неразумной веру в учения конкретных религий?

Если же, как мы попытаемся далее доказать, ответ на каждый из этих вопросов должен быть отрицательным, то несложно понять, каким образом феномен религиозных разногласий мог бы служить доводом против эксклюзивизма.

Начнем с Вопроса 1. Многие люди, в особенности не являющиеся профессиональными философами, склонны усматривать связь между фактом широкого распространения религиозных разногласий и религиозным плюрализмом. Трудно, однако, понять, в чем же конкретно предполагаемая связь состоит. Для начала мы смогли бы проанализировать рассуждение вроде следующего:

Религиозные вопросы порождают множество споров. Более того, разногласия существуют даже между людьми очень умными и хорошо образованными (и даже одинаково хорошо образованными). Но если с вами не соглашаются многие люди, не уступающие вам по своим познаниям, то было бы, мягко говоря, высокомерной самонадеянностью воображать, будто вы один постигли истину, а все остальные заблуждаются. А значит, разумнее — т.е. скромнее, терпимее, в большей мере споспешествует миру и спокойствию и так далее — просто признать, что есть много путей к Богу и что все они равно законны. Иными словами, лучше всего — принять религиозный плюрализм.

Если вышеизложенный ход мысли верен, то религиозные разногласия и в самом деле служат своего рода *прагматическим* доводом в пользу религиозного плюрализма. Обнаружив факт

разногласий, мы можем видеть, что нашим прямым интересам, всего более и в самых разных отношениях, соответствует позиция плюрализма. Но данный аргумент, конечно же, никак не приближает нас к доказательству того, что религиозные разногласия *означают*, будто нет ни одной истинной религиозной теории. Став плюралистами, мы, вероятно, сделаем хорошее дело, ибо выкажем себя скромными и терпимыми миротворцами, что, надо полагать, способствует установлению добрых и взаимовыгодных отношений с ближними. Но ведь при всем при том центральный тезис плюрализма может тем не менее оставаться ложным.

Есть еще один путь – попытаться доказать, что феномен широко распространенных разногласий каким-то образом вынуждает нас переосмыслить *цель* религиозного теоретизирования или религиозного дискурса в соответствии с одним из вышеописанных подходов. Рассмотрим пример морального дискурса. Вы держитесь одного мнения, столь же сведущие люди держатся другого, несовместимого с вашим. Более того, продолжительные (и основательные) дискуссии и исследования не помогают решить вопрос. Должны ли мы заключить отсюда, что правильных моральных воззрений вовсе не существует? Многие так и делают. Конечно, не все считают данный вывод необходимым, но, во всяком случае, само предположение не является настолько неправдоподобным, как в предшествующем примере. Дело в том, что, по крайней мере, на первый взгляд, нам не кажется совершенно ни с чем не сообразным предположение, что *целью* моральных теорий и морального дискурса может быть нечто отличное от сообщения истины о мире. Подобной целью могло бы быть, к примеру, выражение ценностей, предпочтений или моральных позиций.

Но разве не является откровенной глупостью попытка вычить цели (скажем) морального теоретизирования и морального дискурса из одного лишь факта разногласий в вопросах морали? Просто спросить тех, кто занят этими видами деятельности, об

их целях – неужели это не было бы лучшим методом открытия целей морального теоретизирования и морального дискурса? Может, конечно, оказаться, что цель моральных теорий состоит в открытии моральных фактов в ситуации, когда, к сожалению, никаких подобных фактов не обнаруживается. И все же феномен моральных разногласий сам по себе не доказывает, что моральных фактов не существует, как не говорит он нам и о том, каковы истинные цели морального дискурса. То же самое, надо полагать, верно и в случае религиозного теоретизирования и религиозного дискурса.

А вот что не было бы глупостью, так это попытка прийти к выводам о целях религиозных теорий через несколько более сложную цепь аргументов, например, такую:

- 4.1. Феномен широкого распространения религиозных разногласий доказывает неразумность или неправомерность веры во что-либо, кроме самых общепринятых религиозных положений наиболее общего характера.
- 4.2. Если посылка 4.1 верна, то либо религиозная вера оказывается совершенно иррациональной, а религиозная практика – бессмысленной, либо целью религиозного теоретизирования и религиозного дискурса должно быть нечто отличное от истины.
- 4.3. Религиозная вера не является совершенно иррациональной, а религиозная практика – бессмысленной.
- 4.4. Следовательно, целью религиозного теоретизирования и религиозного дискурса должно быть нечто отличное от истины.

Данное рассуждение, если допустить правильность первой посылки, выглядит довольно убедительно. Религиозный скептик, конечно, отвергнет посылку 4.2, но тем, кто твердо верит в ценность религии (даже если последняя заключает в себе массу ложных верований), посылка 4.2 покажется, надо полагать, весьма привлекательной. Мы не станем пытаться разрешить этот спор здесь. Мы лишь хотим обратить внимание на тот факт, что

посылка 4.1 верна, если и только если ответ на Вопрос 2 является утвердительным.

Но есть ли у нас основания отвечать на Вопрос 2 утвердительно? На первый взгляд – нет. Представим (воспользовавшись адаптированным примером из Алвина Плантиngи), что вас обвиняют в преступлении, что судебные доказательства против вас неотразимы и общеизвестны – однако вы сами ясно помните, что в момент совершения преступления гуляли в лесу. Вам нечем подтвердить свои слова, кроме собственных же воспоминаний (т.е. внутреннего опыта), и вполне возможно, что абсолютно все равные вам по уму и осведомленности особы с вами не соглашаются. Но несмотря на все это их несогласие никоим образом не свидетельствует против разумности вашего убеждения в том, что вы действительно гуляли в саду в момент совершения преступления. А значит, у нас появляется, по крайней мере, поверхностное основание считать, что, вообще говоря, несогласие с убеждением само по себе не делает это последнее неразумным.

Впрочем, лишь поверхностное. Ибо порой факт широко распространенных разногласий *действительно* имеет значение при решении вопроса о том, является ли с нашей стороны разумным или оправданным упорно стоять на своем. Представим, что вы ведете с кем-то горячий спор, и тут выясняется, что ваш оппонент обижен тем, что чуть ранее вы назвали его позицию «дурацкой». Сами вы этого не помните и даже утверждаете, что ничего подобного не говорили. Однако добрых два десятка людей, находившихся рядом и внимательно слушавших разговор, все как один соглашаются, что ваш собеседник прав и вы действительно произнесли эти слова. Разве не будет теперь с вашей стороны неразумным и неоправданным и далее упрямо держаться убеждения, что вы этих слов не говорили и что на вас возводят напраслину? Или представим, что вы – бейсбольный судья. Бегущий (игрок нападения) поскользнулся, а вы объявляете, что он в безопасности. Однако многие свидетели – а каждого из них вы считаете не менее компетентным в этих вещах, чем

вы сами — настойчиво утверждают, что он был осален и теперь в ауте. Более того, с этим соглашаются даже члены команды самого игрока нападения. Не будет ли теперь совершенно неразумным с вашей стороны продолжать упорно твердить, что он в безопасности?

О чем говорят эти примеры? Вероятно, о том, что по крайней мере в двух только что упомянутых случаях факт несогласия внушает серьезные сомнения на счет вашей надежности как судьи в соответствующих вопросах. Стоит также отметить, что причина, по которой мы не считаем факт несогласия достаточным основанием для отказа от прежнего мнения о вашем местонахождении в момент преступления, заключается, похоже, лишь в том, что мы не считаем это несогласие доказательством вашей ненадежности как судьи в вопросе о собственном местонахождении. Но если бы мы узнали эту историю в деталях — и выяснилось бы, к примеру, что, вспоминая о собственном местонахождении, вы бываете склонны к грубейшим ошибкам так же часто, как, скажем, людям вообще свойственно забывать произнесенное ими в пылу спора, а бейсбольным судьям — неверно оценивать происходящее на бейсбольном поле, — то мы, пожалуй, сочли бы факт несогласия достаточным основанием для того, чтобы не настаивать более на прежнем мнении о вашем местонахождении.

А значит, решающим пунктом нашей проблемы представляется следующий: действительно ли широкое распространение религиозных разногласий свидетельствует о том, что мы не можем быть надежными судьями в подобных вопросах? Если да, то это внушает глубокие сомнения в основательности религиозного теоретизирования вообще. Подобно тому, как не стали бы мы доверять научным теориям, исходящим от людей, которые, как нам известно, не заслуживают доверия в эмпирических вопросах, точно так же нам не следовало бы верить теологическим построениям, созданным людьми, которые, как нам известно, не являются надежными судьями в вопросах религии. А значит, в

той мере, в какой факт религиозных разногласий может служить доказательством того, что мы в целом не являемся надежными судьями в религиозных вопросах, этот факт дает нам также основание отвергать эксклюзивизм.

В действительности, однако, когда дело доходит до суждений о религиозных предметах, широкое распространение религиозных несогласий, по-видимому, не считается доказательством того, что в подобных вещах наши мнения не заслуживают доверия. Заметьте, что даже в вышеописанных случаях отнюдь не факт несогласия с чьим-либо мнением *сам по себе* приводит нас к мысли о его, мнения, недостоверности. У нас уже есть сложившееся прежде представление о способности нормального человека запоминать тропинки в лесу, не забывать сказанного в горячке спора или судить о преодолении препятствий между базами бейсбольного поля. Эта наличная, «фоновая» информация и помогает нам определять доказательную силу факта несогласия. Но в случае с религией мы едва ли имеем хоть какие-то фоновые мнения касательно способности нормального человека судить о религиозных предметах. Фоновые мнения христианина на сей счет могут самым радикальным образом отличаться от соответствующих убеждений иудея, буддиста или даже другого христианина. Некоторые христиане, к примеру, верят, что (а) без содействия божественного откровения и особой благодати буквально ни один человек на свете не способен обрести истиные представления о Боге, и (б) подобные откровение и благодать даны не всем, более того, не могут быть даны многим. Именно с таким человеком, надо думать, многие не согласятся. Но для него самого это особое положение (т.е. статус лица, удостоившегося истинных откровения и благодати), отнюдь не являясь свидетельством недостоверности его воззрений, будет как раз тем, чего он и должен ожидать, коль скоро он принадлежит к числу компетентных судей в религиозных вопросах.

Для иллюстрации рассмотрим измененный вариант нашего примера с бейсбольным судьей. Предположим, что вместо обыч-

ных фоновых мнений касательно способности судей выносить решения о происходящем на бейсбольном поле, у вас есть следующие фоновые мнения: вам даны сверхъестественные силы и среди них — изумительная способность быть непогрешимым бейсбольным судьей. Более того, все находящиеся рядом с вами приняли наркотик, лишивший их возможности здраво судить об этих вещах. И вот вы обнаруживаете, что с вашим решением никто не согласен. Конечно, ваши фоновые убеждения — чистое безумие, но коль скоро они у *вас есть*, то с вашей стороны не было бы ни в малейшей степени неразумным стоять на своем, утверждая, что игрок нападения в безопасности, а «равные вам» заблуждаются. Ведь те, кто считает себя равным вам по своей компетентности, на самом деле — с вашей точки зрения — таковыми отнюдь не являются.

Итак, ответ на вопрос, действительно ли наличие разногласий ставит под сомнение человеческие способности к религиозным суждениям, в немалой степени зависит от наших фоновых мнений, многие из которых могут корениться в самих же наших религиозных теориях. А если это верно, то и вопрос о том, делает ли факт религиозных разногласий неразумной позицию эксклюзивизма, также будет в значительной мере зависеть от наших фоновых мнений. А значит, строго говоря, на Вопрос 2 следует, похоже, ответить отрицательно: для доказательства того, что вера в учения конкретных религий неразумна, требуется нечто гораздо большее, нежели простой факт широкого распространения религиозных разногласий.

Сказанное нами в данном разделе отнюдь не является полной и окончательной апологией эксклюзивизма, а потому и не служит опровержением религиозного плюрализма. Мы, однако, проанализировали взгляд, согласно которому факт широкого распространения религиозных разногласий сам по себе может каким-то образом свидетельствовать против эксклюзивизма, а вместе с ним мы рассмотрели и то, что было выделено нами как основная проблема реалистических трактовок рациональности

религиозных убеждений, а именно: способен ли сам факт широкого распространения религиозных разногласий опровергнуть любые опытные доказательства, которые мы могли бы привести в пользу наших религиозных убеждений.

#### 4.4. Иррационален ли атеизм?

До сих пор в настоящей главе нас занимали по преимуществу вопросы рациональности религиозной веры. Мы исходили из предположения, что религиозное *неверие* есть вполне разумная установка, а основная проблема состоит в том, можно ли на здравых, рациональных основаниях отказаться от этой позиции. В конце данного раздела мы бы хотели кратко проанализировать недавние аргументы Алвина Плантиngи, пытавшегося доказать, что как раз у не верующих в религию дела в некоторых отношениях обстоят хуже. По мнению Плантиngи, современные научные теории происхождения видов (а значит, и происхождения человека) свидетельствуют о явной иррациональности атеизма, агностицизм же оставляет нас в положении, при котором мы не способны иметь каких-либо разумных убеждений вообще.

Начнем с аналогии. Предположим, вы верите, что существует некое вещество, которое, если его проглотить, делает познавательные способности человека совершенно ненадежными. Назовем его вслед за Плантиngой «ХХ» (но не будем путать с популярной маркой пива, которое при употреблении его в больших количествах производит сходное действие). Вы, например, верите, что стоит вам проглотить ХХ и вам станет казаться, будто вы сидите здесь и читаете книгу, тогда как на самом деле вы находитесь в другом месте и занимаетесь чем-то совершенно иным. Предположим, далее, вы приходите к убеждению, что вероятность того, что вы недавно приняли ХХ, велика или, по крайней мере, точно не известна (возможно, ваш друг — большой проказник, у которого, по вашему мнению, имеются огромные запасы ХХ, — зашел к вам в гости и теперь сообщает, что

он, шутки ради, подсыпал немного ХХ в молоко из вашего холодильника, а десять минут назад вы как раз допили молоко из этого пакета). Итак, что же вы — назовем вас здесь С — должны будете думать о следующем утверждении, Н:

(Н) Познавательные способности С надежны.

В обычной ситуации вы, конечно, согласитесь с Н. Но разве не появился у вас только что аргумент, делающий вашу веру в Н совершенно неоправданной? И разве не будет теперь с вашей стороны совершенно неразумным принимать Н? Ведь гипотеза о крайней ненадежности ваших познавательных способностей есть для вас нечто вполне *реальное и убедительное*. А никаких доводов в пользу Н, которые сами не составляли бы логический круг, у вас, конечно, никогда не было. (Да и откуда бы вы их взяли? Доказательная сила всех подобных доводов зависела бы от предположения об истинности самого Н.) Но если теперь у вас есть причины считать Н ложным, а никаких выходящих за пределы логического круга доводов в пользу Н вы представить не способны, то не будет ли разумнее с вашей стороны просто отказаться от веры в Н? Но если вы откажетесь от веры в Н, то вам придется отказаться от веры во что-либо вообще — вы не сможете иметь никаких разумных убеждений. Иными словами, вы оказываетесь ввергнуты в пучину своего рода абсолютного скептицизма.

Именно в таком положении, по мнению Планtingи, и находятся сторонники атеизма. Согласно общепринятой эволюционной теории, основная функция наших познавательных способностей — обеспечивать наше выживание и размножение. Ради такого рода целей и работает естественный отбор, и нет особых оснований предполагать, что наши познавательные способности могут иметь какую-либо иную функцию или назначение, помимо службы этим, чрезвычайно общим и широким целям. Однако, утверждает Планtingга, способность открывать *истину* о мире имеет весьма отдаленное отношение к задаче содействия

нашему самосохранению и размножению. К примеру, самец-гоминид, жаждущий смерти и убежденный, что вернейший способ добиться подобной цели – это побыстрее удирать от таких существ, как тигры и медведи, и почаше совокупляться с разными самками своего вида, спроси нечестивого бы делу выживания и размножения ничуть не хуже, чем особь мужского пола с более традиционными желаниями и мнениями. И вообще, жизнь так устроена, что наши убеждения чаще оказываются не истинными, а ложными – и однако полезными. А потому, заключает Плантинга, в свете эволюционной теории, а также предположения, что не существует Бога или иного сверхъестественного существа, которое каким-то образом обеспечило бы развитие у человека надежно функционирующих и ориентированных на поиск истины познавательных способностей, вероятность того, что наши способности заслуживают доверия, следует считать низкой или не поддающейся определению. Но если так, то атеист, принимающий эволюционную теорию (а нынешнее состояние науки вынуждает его это делать), оказывается в ситуации, чрезвычайно сходной с положением человека, обнаружившего, что вероятность того, что он проглотил ХХ, является низкой или не поддающейся определению. А если это верно, то у атеиста появляется аргумент, опровергающий Н, а также все прочие его убеждения, в том числе и атеизм.

Кроме того, даже если вы *не* верите, что мы могли бы в конечном счете выжить и размножиться, имея главным образом ложные убеждения, вы, разумеется, согласитесь, что мы могли бы выжить и размножиться, имея главным образом ложные *философские и религиозные убеждения*. Любая теория, делающая те же эмпирические прогнозы, что и квантовая теория, позволит нам совершать все те чудеса, которые позволяет нам совершать квантовая теория; любая теория, делающая те же эмпирические предсказания, что и современные биологические и физиологические теории, позволит нам добиться такого же рода успехов в медицине, каких мы уже достигли, и так далее. И опять же, мир так

устроен, что наши научные теории, по-видимому, гораздо чаще оказываются не истинными, а ложными — и однако полезными. Таким образом, если принять в расчет эволюционную теорию и атеизм, то вероятность надежного функционирования наших *теоретических* способностей следует, похоже, считать низкой или не поддающейся определению, а значит, если аналогия с XX остается в силе, это также дает атеисту аргумент, опровергающий, как минимум, убеждение в надежности его теоретических способностей, что опять же равносильно опровержению как самого атеизма, так и эволюционной теории.

Находится ли в сколько-нибудь лучшем положении агностик? Бессспорно, нет. Ведь агностик, при нынешнем состоянии науки, также вынужден принимать эволюционную теорию (во всяком случае вначале). Но стоит ему задуматься о представленных выше доводах и он, точно так же, как и атеист, получит аргумент, опровергающий Н (или, самое меньшее, опровергающий убеждение в надежности его собственных теоретических способностей). Конечно, агностицизм не превратится в опровержение самого себя — ведь он, в конце концов, и есть не более чем *воздержание от веры в бытие Бога*. Но сохранить прочие свои убеждения агностику будет ничуть не легче, чем атеисту — ибо, опять же, коль скоро вполне реальна вероятность того, наши теоретические или иные способности не заслуживают доверия, трудно понять, каким образом могли бы мы на разумных основаниях держаться убеждений, возникающих через применение этих самых способностей.

Данный аргумент бросает атеизму дерзкий вызов, о силе которого судить нелегко. Против доводов Планtingи возражали как теисты, так и атеисты, но к единому мнению о том, в чем же заключается их слабое место, критики еще не пришли. Одни утверждают, что ошибкой было принимать всерьез мысль, будто эволюция могла и не производить отбор надежных познавательных способностей; другие полагают, что, даже несмотря на наше неумение определить эту вероятность, и атеисты, и агностики,

и теисты имеют вполне разумные основания принимать Н относительно самих себя; третью же указывают на ряд пунктов, в которых хромает аналогия с веществом ХХ, тогда как другие аналогии, по-видимому, подрывают аргументацию Плантинги. Недостаток места не позволяет нам входить в детальный разбор этих критических замечаний, но заинтересовавшиеся данным вопросом читатели могут найти подобные возражения в изобилии, если обратятся к источникам из предлагаемого ниже списка.

### Рекомендуемая литература

- |   |  |
|---|--|
| Alston William,                                     | <i>Perceiving God</i> (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)                   |
| Beilby James (ed.),                                 | <i>Naturalism Defeated?</i> (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002)             |
| Bergmann Michael,                                   | <i>Knowledge and Awareness</i> (Oxford: Oxford University Press, 2006)               |
| Kvanvig Jon,  | <i>Warrant in Contemporary Epistemology</i> (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996) |
| Plantinga Alvin,                                    | <i>Warranted Christian Belief</i> (New York: Oxford University Press, 2000)          |
| Plantinga Alvin and<br>Nicholas Wolterstoff (eds.), | <i>Faith and Rationality</i> (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983)  |
| Swinburne Richard,                                  | <i>Epistemic Justification</i> (Oxford: Clarendon Press, 1981)                       |

## Аргументы в пользу теизма

**Б**ертрана Рассела, известного британского философа XX века и атеиста, однажды спросили, чем он станет объяснять свой атеизм, если встретится на том свете с Богом. «Недостаточно доказательств, Господи, недостаточно доказательств!» — таков был его знаменитый ответ.

Мысль Рассела имеет два аспекта — имплицитный и эксплицитный. Имплицитно его слова означают, что для разумной веры в Бога требуется определенное количество доказательств — надо полагать, доказательств логических. Эксплицитно же Рассел утверждает, что подобных доказательств вообще не существует. В предшествующей главе мы познакомились с рядом сильных аргументов, заставляющих думать, что в своем имплицитном утверждении Рассел был неправ. Вера в Бога может быть правомерной даже при отсутствии логических доказательств — основой и оправданием для нее может служить, например, определенного рода религиозный опыт.

Есть, однако, немало людей, которые скажут, что у них нет религиозного опыта, и вдобавок, они не обнаруживают никаких иных не-логических доказательств в пользу теизма — даже исходной склонности к вере в Бога. Другие же могут чувствовать подобную склонность и все же полагать, что ее доказательная сила, равно как и доказательная сила любого религиозного опыта, который они способны иметь, опровергаются другими их знаниями о мире, например тем фактом, что наш мир содержит громадную массу зла и страданий. Для таких людей наличие ар-

гументов, представляющих собой логические основания теизма, может являться важной и даже необходимой предпосылкой приобретения оправданной и правомерной веры в Бога. А это побуждает нас рассмотреть эксплицитное утверждение Рассела, а именно: что никаких веских оснований для веры в Бога в действительности не существует. Вопрос о том, существуют ли убедительные доказательства бытия Бога и если да, то какими они могут быть, и станет предметом настоящей главы.

### 5.1. Онтологические аргументы

Доказательства бытия Бога принято подразделять на две широкие категории. *Апостериорные* доводы опираются на те данные, которые открывает нам опытное восприятие окружающего нас мира. Доводы, апеллирующие к тому факту, что наша вселенная имела начало или что в ней обнаруживаются следы замысла, относятся к этой категории. *Априорные* же доказательства основываются на посылках, истинность которых можно установить, просто помыслив о них. Первый тип аргументов, который мы здесь рассмотрим, — онтологические доказательства — входит в эту вторую категорию.

Как явствует из заглавия настоящего раздела, нет одного единственного онтологического аргумента, но, скорее, существует целый класс доказательств, которые философы называют онтологическими. (Хотя порой бывает удобно вести речь об одном аргументе в различных его версиях.) Общей для *априорных* аргументов является их цель — доказать бытие Бога из одного лишь понятия о Боге или из того простого факта, что мы способны мыслить о Боге. Как нетрудно догадаться, именно по этой причине в онтологических доказательствах обычно видят нечто нелепое и сумасбродное.

Корни онтологических доказательств восходят к произведениям христианского богослова XI века Ансельма Кентерберийского. Первоначальная его формулировка появилась в

знаменитом труде Ансельма «Прослогион», где, по словам автора, он задался целью разработать доказательство того, что Бог существует и имеет ту самую сущность, или природу, которую приписывает ему ортодоксальный христианский теизм<sup>19</sup>. Как мы убедились выше, Ансельм принадлежит к богословам совершенного существа, а потому принимает в качестве своего исходного пункта идею о том, что Бог, как он сам выражается, есть существо, больше которого нельзя ничего помыслить. Стоит лишь нам согласиться с таким понятием о Боге, и отсюда, по мнению Ансельма, следует воистину удивительное заключение, а именно — *несуществование Бога абсолютно невозможно*. По-видимому, рассуждение Ансельма имеет такую форму:

- 5.1. Бог — величайшее мыслимое существо.
- 5.2. Бог существует в уме.
- 5.3. Существовать в действительности — лучше, чем существовать только в уме.
- 5.4. Следовательно, если Бог существует лишь в уме, то мы можем помыслить нечто большее, чем Бог, — а именно Бога, существующего в действительности.
- 5.5. Невозможно, однако, помыслить существо большее, нежели величайшее из мыслимых существ.
- 5.6. Следовательно, Бог не может существовать только в уме.
- 5.7. Следовательно, Бог существует как в уме, так и в действительности.
- 5.8. Следовательно, Бог существует.

При такой формулировке, однако, в данной аргументации обнаруживаются не совсем понятные утверждения. Что, например, могла бы означать посылка 5.2 — «Бог существует в уме»? Ее, конечно, нельзя толковать в том смысле, что внутри моего мозга или где-то еще в моем разуме обретается всемогущее, всеведу-

<sup>19</sup> Anselm of Canterbury, *Monologion and Proslogion With Replies by Gaunilo and Anselm*. Thomas Williams (trans.). Indianapolis: Hackett, 1996.

щее и всеблагое существо. Означать она может только одно — в моем разуме существует «идея Бога». Прояснив данный пункт, мы можем быстро разобраться и во всем доказательстве, но для этого нам придется переформулировать и другие его части. Начнем же мы, пожалуй, так:

5.1. Бог — величайшее мыслимое существо.

5.2.\* В моем уме существует идея Бога.

5.3. Существовать в действительности — лучше, чем существовать только в уме.

И что же дальше? Вероятно, мы могли бы продолжить:

5.4.\* Следовательно, если идея Бога существует только в моем уме, то может существовать нечто большее, чем Бог.

Однако 5.4\*, мягко говоря, озадачивает. Довольно странно вести речь об идеях, существующих «только» в уме, — где же еще, спрашивается, им существовать? Далее, разве статус *идеи* Бога может иметь какую-либо связь или какое-либо отношение к величию *самого Бога*? Похоже, наше доказательство запело в тупик.

Одна из причин нашего затруднения заключается, вероятно, в том, что, пытаясь извлечь доказательство из текста Ансельма, мы толкуем его чересчур буквально. Пожалуй, нам следует сделать шаг назад и определить, что является здесь главным пунктом, а затем попробовать реконструировать всю аргументацию в более связной и последовательной форме. Сходную версию данного доказательства представил в своей работе «Размышления о первой философии» философ XVII века Рене Декарт. И хотя комментаторы обычно считают ее еще более запутанной, чем вариант Ансельма, Декарт все же дает ряд указаний, каким образом можно было бы построить более убедительную версию онтологического аргумента. Вместо определения Бога как существа, большее которого невозможно ничего помыслить, Декарт дает Ему другую дефиницию — существа, обладающего всеми совершенствами. Приняв это определение, рассмотрим следующую разновидность онтологического доказательства, как реконструкцию той аргументации, которую мог иметь в виду Ансельм:

- 5.1.\* Бог — величайшее из возможных существ.
- 5.9.\* Величайшее из возможных существ обладает всеми совершенствами, которые делают существо великим.
- 5.10. Существование — это совершенство, делающее существо великим.
- 5.11. Бог обладает существованием.
- 5.12. Всё, обладающее существованием, существует.
- 5.13. Следовательно, Бог существует.

Ансельм полагал, что поскольку онтологическое доказательство является очевидным и изящным и вытекает из одного лишь рассмотрения идеи Бога, то всякий, с ним познакомившийся, уже не способен отрицать существование Бога. По сути, он считал это доказательство толкованием следующих слов из иудейской Библии: «Несть Бога — рече безумец в сердце своем». Только безумец, по мнению Ансельма, может не постигать того, что Бог существует, коль скоро существование Бога вытекает из самого понятия о Нем.

#### *5.1.1. Возражения: Гаунило*

Вскоре после публикации «Прослогиона» современник Ансельма — Гаунило из Мармутье сочинил ответ на Ансельмову аргументацию, озаглавленный весьма островерно: «В защиту безумца». В этой работе Гаунило утверждает, что доказательство Ансельма несостоятельно, ибо та же самая логика заставила бы нас признать существование многих вещей, явно не существующих. В качестве примера Гаунило использует «Потерянный Остров», обладающий всеми совершенствами, какие только могут иметь острова. Определив Потерянный Остров подобным образом, мы, очевидно, сразу же получим доказательство его существования:

- 5.14. Потерянный Остров — величайший из возможных островов.
- 5.15. Величайший из возможных островов — это остров, обладающий всеми совершенствами, которые делают острова великими.

- 5.16. Существование является совершенством, делающим острова лучшие.
- 5.17. Потерянный Остров обладает существованием.
- 5.18. Всё, что обладает существованием, существует.
- 5.19. Потерянный Остров существует.

Любопытно, что, хотя Лисельм написал ответ на возражение Гаунило, многие комментаторы полагают: он так и не сумел разрешить проблему, поставленную контраргументом Потерянного Острова.

Действительно ли возражение Гаунило ставит крест на онтологическом доказательстве? Защитники последнего так не думают. Гаунило прав в одном смысле — всё, что мы можем описать как *величайшее из возможного в своем роде*, будет иметь существование среди своих совершенств. Отсюда затруднение: всё, что угодно, определяемое нами как «величайшее в своем роде», мы можем поставить в первую посылку и заключить, что оно существует. Но ведь есть пределы того, что можно было бы без логических противоречий описать как величайшее из возможного в своем роде, а значит, должны быть границы и для тех видов вещей, которые способны фигурировать в первой посылке. Мы убедимся в этом на примере Потерянного Острова, когда начнем составлять список «совершенств, делающих острова великими». Что же это за совершенства? Можно, пожалуй, назвать такие: там никогда не льет дождь, зато по ночам веет прохладный бриз, кругом растут пальмы, пляжи тянутся на много миль...Стоп! А на сколько миль? На сто? На тысячу? Еще больше? Похоже, какое бы число миль мы ни указали, всегда можно вообразить более великий остров — тот, на котором пляжи хотя бы на одну милю длиннее. И так далее до бесконечности.

Тот факт, что не существует такой вещи, как «величайшее число миль у пляжей», показывает нам, что в действительности нет такой вещи, как «величайший из возможных островов» — как не может существовать чего-либо вроде «самого большого числа». Дело в том, что совершенства, существующие обра-

зователь совершенный остров, не обладают *внутренне им присущей максимальной величиной*, а значит, ни один реальный объект не способен иметь то, что позволило бы счесть его «величайшим из возможных островов».

А это, среди прочего, дает нам по крайней мере одно доказательство того, что должно произойти что-то еще, прежде чем мы сможем вводить нечто в нашу аргументацию так, как включили Потерянный Остров в посылку 5.14. Короче говоря, это «*нечто*» должно быть таким объектом, возвеличивающие свойства которого допускают внутренне им присущий максимум. Сможем ли мы, при наличии данного ограничения, доказать существование Морозко, величайшего из снежных людей? Вероятно, нет, ведь размеры, надо полагать, входят в число свойств, делающих снежного человека великим, между тем максимально возможных размеров здесь не существует. То же самое окажется верным и для огромного множества других потенциальных кандидатов на включение в наше доказательство. И мы вправе предположить, что фактически единственной вещью, которую можно без логического противоречия включить в данную аргументацию, является «Бог – величайшес из мыслимых существ».

Конечно, критики могут на это возразить, представив другие примеры, в которых возвеличивающие качества некоей вещи допускают внутренне им присущий максимум, хотя самой вещи, как мы прекрасно знаем, не существует. С другой стороны, у защитников данного доказательства есть основания опасаться, что иные из возвеличивающих качеств Бога как раз не допускают подобного максимума. Скажем, как следует понимать утверждение, что *совершенная любовь* допускает внутренне ей присущий максимум?

### *5.1.2. Возражения: Кант*

Иного рода критику Ансельмова доказательства предложил немецкий философ XVIII века Иммануил Кант. Его возражения направлены против посылок 5.10 и 5.16 в нашей аргументации.

Попытаться опровергнуть последние можно двумя способами. Во-первых, можно не согласиться с тем, что существование является *возвеличивающим* свойством существ или островов. Во-вторых, можно не согласиться с тем, что существование является *возвеличивающим свойством* существ или островов. Первое возражение легко понять, хотя оно кажется неуместным. Второе возражение понять гораздо труднее, и именно его выдвигает Кант.

У нас есть общее представление о том, что значит быть свойством или признаком некоей вещи. Иметь 6 футов роста, находиться в 20 милях от Чикаго, появиться на свет менее 5 минут назад — все это свойства вещей. По мнению Канта, *атрибутируя*, или *приписывая* какой-нибудь вещи определенные свойства, мы заранее предполагаем ее существование. Если вы попросите свою подругу описать вам ее кота, то услышите в ответ что-нибудь вроде: ему пять лет, почти весь черный, любит ловить мышей и так далее. Но она никогда не скажет: «Ах да, чуть не забыла упомянуть — он существует!» Причина же, по которой она этого не сделает, заключается, по мысли Канта, в том, что, начиная приписывать чему-либо свойства, человек уже *предполагает* существование данной вещи. А следовательно, само существование как таковое свойством не является; скорее это необходимое условие, предпосылка для обладания свойствами — нечто, имплицитно подразумеваемое нами в тот момент, когда мы начинаем любые свойства приписывать. Таким образом, онтологический аргумент исходит из ложного допущения.

В течение многих лет некоторые философы считали контраргумент Канта неотразимым. Есть, однако, ряд оснований думать, что в действительности он бьет мимо цели. Причина первая: рассуждая о свойствах, многие философы находят вполне естественным допускать, что каждому предикату соответствует определенное свойство (кроме тех случаев, где парадокс вынуждает нас думать иначе). А поскольку «она существует» есть нечто такое, что можно сказать о вещи, и поскольку нам, похоже, неизвестен парадокс, который заставил бы нас думать, что сущес-

твование не способно быть свойством, то подобное толкование свойств склоняет нас к мысли, что существование, вопреки мнению Канта, все-таки является свойством.

Причина вторая: Кант в своем возражении считает само собой разумеющимся, что *необходимые условия для присоединения* *кему-либо свойств* сами не могут быть свойствами. Но почему мы должны так думать? Рассмотрим два свойства — «занимать пространство» и «быть красным». Нечто может быть красным, лишь занимая определенное место в пространстве. Следовательно, «находиться в пространстве» есть необходимое условие для обладания свойством «быть красным». Значит ли это, что «находиться в пространстве» не может быть свойством? Конечно, нет. Кант мог бы возразить, что существование отлично от «нахождения в пространстве», поскольку существование является необходимым условием для присоединения не просто *тех или иных* свойств, но *любых свойств вообще*. Но даже если это верно, почему это лишает «нахождение в пространстве» права считаться свойством? Трудно вообразить какой-либо разумный ответ на этот вопрос.

### *5.1.3 Возражения: недоказанное как основа для доказательства*

Есть, однако, и третье возражение против данного доказательства, и оно кажется нам гораздо более веским. Критики онтологического доказательства часто утверждают, что в самой его основе лежит недоказанное положение. Иначе говоря, представление о существовании Бога незаметным образом привносится в посылки, и затем — что совершенно неудивительно — из них с успехом делают вывод о том, что Бог существует. В самом ли деле данная аргументация строится на недоказанном тезисе? Чтобы понять, как это происходит, рассмотрим первую посылку:

#### *5.1.\* Бог — величайшее из возможных существ.*

С самого начала мы видели в этой посылке определение термина «Бог». А значит, ради большей ясности и понятности нам, вероятно, стоит переформулировать ее следующим образом:

5.1.\*\* Чтобы нечто могло считаться Богом, оно должно быть величайшим из мыслимых существ.

Раз уж мы видоизменили данную посылку, то потребуется привести в соответствие с ней и ряд других.

5.9. Величайшее из возможных существ обладает всеми совершенствами, которые делают существо великим.

5.10. Существование – это совершенство, делающее существо великим.

5.11.\* Чтобы нечто могло считаться Богом, оно должно обладать существованием.

5.12.\* Всё, обладающее существованием, существует.

5.13.\* Следовательно, всё, что считается Богом, существует.

Вывод, так сказать, «отразимый». Каким же образом могли бы мы получить искомый вывод? Постыдку 5.1\* можно истолковать не так, как это было сделано нами в 5.1\*\*, а по-другому:

5.1.\*\*\* Существует Бог, который является величайшим из возможных существ.

Конечно, из *такой* посылки совсем нетрудно вывести положение о том, что Бог существует; ясно, однако, что подобный образ действий был бы жульничеством: данная посылка просто-напросто утверждает то, что мы пытаемся доказать. Следовательно, вся аргументация рушится – либо потому, что она не доказывает существование Бога, либо потому, что она исходит из положения, которое само нуждается в доказательстве.

#### *5.1.4. Модальная версия*

В течение веков эти три возражения считались самыми убедительными доводами против Ансельмовой и Декартовой версий Онтологического доказательства. Однако недавние открытия в философской дисциплине, известной как модальная логика, представляют нам, по мнению некоторых, ряд новых средств для обоснования оригинальной его версии. Модальная логика – это логика возможности и необходимости, а возможность и необходимость – это две «модальности» истинности и лож-

ности, два способа, которыми суждение может быть истинным или ложным. Общая логика учит нас тому, какие заключения являются обоснованными, а какие — нет. Модальная же логика трактует об обоснованных и необоснованных выводах применительно к специфической области — утверждениям о возможном и необходимом. Эта новая версия онтологического доказательства, известная как Модальное Онтологическое Доказательство, требует усвоения нескольких ключевых понятий, связанных с нашей интерпретацией логики возможности и необходимости. А потому, прежде чем приступить к анализу Модальной версии, нам придется сделать краткое отступление и познакомиться с этими понятиями.

Первое ключевое понятие — концепция «возможного мира». Возможный мир можно мыслить как исчерпывающее описание того, что могла бы представлять собой вселенная<sup>20</sup>. Одно из подобных описаний — это описание *действительного состояния* универсума. Оно содержит сведения обо всем, что уже произошло, происходит сейчас или когда-либо произойдет в будущем на Земле и на всех остальных планетах (как, впрочем, и за *пределами* всех остальных планет). Такое описание является *максимально исчерпывающим*.

Максимально исчерпывающее описание нашей вселенной называется *действительным миром*. Заметьте, однако, что события могли бы развиваться иначе, нежели это имело место в действительном мире. Например, вместо того, чтобы взять и читать сегодня эту книгу, вы могли бы позвать друзей и отправиться с ними на прогулку в горы. Конечно, этого не произошло, но

---

<sup>20</sup> Это не единственное и даже не самое популярное толкование возможных миров. Большинство философов не соглашается считать миры «описаниями», предпочитая взгляд, согласно которому миры представляют собой суждения или положения дел или что-нибудь еще в подобном роде. Мы не намерены присоединяться здесь к какой-либо из этих позиций, а характеристику миров как «исчерпывающих описаний» мы принимаем единственно лишь ради удобства дальнейшего изложения.

могло бы произойти. Описание мира, в котором вы поступили бы именно так, представляет собой другой мир, возможный, но не действительный. Как вы понимаете, возможных миров много, даже бесконечно много.

В разных мирах имеют силу разные истины. «Атомы железа существуют» справедливо в действительном мире, но ложно в таком мире, где вселенная расширялась бы слишком быстро и звезды не смогли бы возникнуть (поскольку атомы железа образовались в ядре звезд, взрывающихся в конце своей «жизни»). А потому, рассматривая любое суждение, мы должны оценивать его истинность по отношению к определенному миру. Заметьте, что можно говорить не только о *суждениях, истинных в определенном мире*, но и о *вещах, существующих (или не существующих) в определенном мире*. Ведя речь подобным образом, мы можем сказать, что атомы существуют *в одних мирах*, но не существуют *в других*.

Хотя верно, что некоторые объекты (атомы железа, например) существуют в одних мирах и не существуют в других, столь же верно и то, что некоторые объекты могут существовать *более чем* в одном возможном мире. Я существую, по крайней мере, в одном мире — в том, где являюсь философом (т.е. в действительном мире). Но я существую также в тех мирах, где являюсь водопроводчиком. Однако я существую не во всех мирах, например я не существую в быстро расширяющейся вселенной. Если бы нечто существовало во всех возможных мирах, то оно существовало бы совершенно независимо от того, как развиваются события или к каким результатам приводит ход вещей, — такое существование было бы *необходимым существом*. С понятием необходимого существа мы встретились еще в главе 1, когда узнали, что, согласно классическому представлению о Боге, Он считается необходимым существом. Те же существа, которые существуют в некоторых, но не во всех мирах, — вроде нас с вами — являются *случайными существами*.

Последняя концепция, которую следует разъяснить, прежде чем обращаться к изложению самого доказательства, это поня-

тие необходимого или случайного обладания свойствами. Независимо от того, является ли некое существо необходимым или случайным, есть ряд свойств, которые оно будет иметь в любом мире, в котором существует. Я — человек, мой рост — чуть менее 6 футов. Первое свойство — принадлежность к человеческому роду — я имею во всех мирах, где я существую. На это стоит обратить внимание, ибо мы, похоже, впадаем в логическое противоречие всякий раз, когда пытаемся вообразить, что случилось бы, если бы мы были мячиком для пинг-понга или кубиком желе «Джелло». Мы не способны себе это представить просто потому, что подобное невозможно.

С другой стороны, рост чуть менее 6 футов есть свойство, которое я имею в одних мирах и не имею в других. В том мире, где единственной моей пиццей были бы мякоть кокоса и горная роса, такое питание, очевидно, не позволило бы мне дорастти до нынешних моих размеров и рост мой составлял бы, пожалуй, не более 4–5 футов. А значит, я обладаю этим свойством лишь случайным образом.

Используя эти понятия, мы можем теперь сформулировать Модальное Онтологическое Доказательство.

5.20. Бог — величайшее из возможных существ.

5.21. Величайшее из возможных существ — это существо, которое обладает всеми совершенствами с необходимостью.

5.22. Необходимое существование есть совершенство.

5.23. Возможно, что величайшее из возможных существ существует.

5.24. Если возможно, что величайшее из возможных существ существует, то это существо существует с необходимостью.

5.25. Бог существует с необходимостью.

5.26. Бог существует.

Является ли это доказательство сколько-нибудь убедительным? Для начала отметим: если посылки действительно истин-

ны, то истинным должен быть и вывод. А значит, весь вопрос здесь в том, верны ли посылки. Посылки 5.20, 5.21 и 5.22 – это простые определения. Первая из них лишь заново формулирует утверждение, что Бог есть величайшее из возможных существ. 5.21 – это утверждение о том, что величайшее из возможных существ обладает всеми совершенствами и что этими совершенствами оно обладает при любых обстоятельствах. Таким образом, совершенство величайшего из возможных существ не есть дело случая. Наконец, посылка 5.22 содержит тезис – возможно, спорный – о том, что необходимое существование вытекает из понятия совершенства. Мы не станем много говорить об этой посылке здесь, поскольку уже рассмотрели аргументы в ее пользу в главе 1.

Заметьте, что посылки 5.25 и 5.26 – это не более чем выводы из предшествующего. А значит, вся суть доказательства заключается в посылках 5.23 и 5.24. Рассмотрим их, начав с посылки 5.24, по-видимому, более спорной. Что дает нам право утверждать, как это делается в данной посылке, что нечто существует с необходимостью просто потому, что его существование является *возможным*? Ответ мы получаем прямой, пусть даже и не простой.

Посылка 5.24 представляет собой условное предложение, или высказывание типа «если...то...». А потому анализировать его и оценивать его истинность нам будет легче, если мы разделим данное суждение на его составные части. Рассмотрим сперва часть «если» – «если возможно, что величайшее из возможных существ существует». Что это значит? Это значит, выражаясь просто, что в каком-то возможном мире существует величайшее из возможных существ, т.е. существо, обладающее всеми совершенствами – в том числе и необходимым существованием – с необходимостью. Данная посылка не сообщает нам, в *каком именно* из возможных миров существует величайшее существо. А потому представим, что есть только пять возможных миров – Мир 1, Мир 2, Мир 3, Мир 4 и Мир 5. Допустим, что действительным миром является Мир 1, а величайшее существо существует (по

меньшей мере) «где-то там», в Мире 3. А теперь поразмыслим об этом величайшем существе, пребывающем «там», в Мире 3. Что мы о нем знаем? Мы знаем, что оно имеет свойство *необходимого существования*. Т.е., поразмыслив о его пребывании «там», в Мире 3, мы понимаем, что это существо, поскольку оно обладает свойством необходимого существования, должно на самом деле существовать *во всех мирах*. Причина того довольно проста: совершенно невозможно иметь свойство необходимого существования в любом мире (нашем Мире или Мире 3) и при этом не существовать *в каждом из возможных миров*.

А значит, теперь, вместо того чтобы предполагать существование нашего величайшего из возможных существ *только* в Мире 3, мы вынуждены признать, что это существо — коль скоро оно обладает свойством необходимого существования в Мире 3 — существует также и во всех остальных мирах! Как раз об этом, разумеется, и идет речь во второй части нашего условного предложения: «...то это существо существует с необходимостью». Вот почему 5.24 является истинным и, фактически, просто вытекает из логики возможных миров и из понятия о необходимом существовании.

А это приводит нас, наконец, к посылке 5.23 — посылке, казалось бы, совершенно невинной. В самом деле, в ней лишь говорится, что величайшее существо существует в *каком-то из возможных миров*. Посылка не предлагает нам утверждать, что величайшее существо существует в действительном мире — это лишь возможно. Чтобы оценить данную посылку, нам следует спросить себя: каким образом мы решаем или определяем, что некое существо является возможным? Простейший способ прийти к подобному решению — это провести проверку, которая покажет нам, является ли данное существо *невозможным*. Если наш тест продемонстрирует невозможность вещи, то мы вправе будем заключить, что она *не является возможной*; если же проверка покажет, что вещь не является невозможной, то мы сделаем вывод, что она *возможна*.

Один из тестов возможности/невозможности чего-либо таков: если мы сумеем вывести какое-нибудь невозможное утверждение из понятия вещи, то, значит, сама эта вещь невозможна. Возьмем, для примера, понятие «круглого квадрата». Может ли существовать круглый квадрат? Разумеется, нет. Все, что является квадратом, имеет углы, тогда как все, что есть круг, лишено углов. Если бы нечто было круглым квадратом, то оно бы одновременно имело углы и не имело углов, что невозможно. А коль скоро из понятия вещи не вытекает никаких невозможных следствий, то данная вещь является возможной.

А как быть с величайшим из возможных существ? Способны ли мы вывести что-либо невозможное из этого понятия? Как мы убедились в главах 1 и 2, некоторые полагают, что способны. Они, к примеру, доказывают, что величайшее из возможных существ было бы и всемогущим, и безгрешным, между тем ничто не может обладать этими двумя свойствами сразу. Безгрешное существо *не способно* грешить, тогда как существо всемогущее способно делать *все, что угодно*. Следовательно, совершенное существо невозможно. В главе 1 мы убедились, что есть веские причины считать этот довод несостоятельным. Так это или нет, но для критиков модального доказательства, похоже, остается возможность заявлять, что из других атрибутов, входящих в понятие совершенного существа, следуют другие невозможные утверждения. А потому, могли бы сказать критики, пока мы не убедимся, что понятие совершенного существа не содержит в себе других скрытых невозможностей, мы не можем быть уверены в истинности 5.23. Следовательно, мы не можем быть уверены и в истинности нашего вывода.

Зашитник модального доказательства мог бы, по-видимому, легко ответить на это возражение следующим образом:

По вашему мнению, мы не вправе принимать посылку 5.23, пока не убедимся, что из понятия величайшего существа не следует никаких невозможных утверждений – в действительности, однако, здесь нет ни малейших трудностей. Дело в том, что посылка

5.23 утверждает лишь возможность существования величайшего из возможных существ. А потому представим, что вы правы и что какой-то атрибут или совокупность атрибутов, входящих, как мы полагаем, в понятие величайшего существа – например, безгрешность и всемогущество – являются невозможными. Нет проблем! Нам лишь придется согласиться, что существо, которое мы описываем, не является величайшим из возможных существ. Мы по ошибке описывали невозможное существо. А значит, понятие величайшего из возможных существ предполагает *столько могущества, сколько может иметь безгрешное существо, и не более* – или что-нибудь в этом роде. Посылка 5.23 лишь утверждает, что величайшее из возможных существ возможно, а это, как вы теперь убедились, верно по определению!

Пользуясь столь решительным методом, можно отклонить массу возражений против посылки 5.23, и все же мы должны рассмотреть еще одно, последнее, возражение. Воображаемый защитник модального доказательства заявлял, что любая попытка отвергнуть посылку 5.23 потерпит крах, так как мы способны попросту изменить понятие совершенного существа, с тем чтобы устраниТЬ любые невозможные утверждения, которые оно в себе заключает. Если всемогущество оказывается в действительности невозможным, то мы просто даем задний ход и говорим: величайшее существо имеет столько могущества, сколько может иметь, и так далее. Есть, впрочем, один способ контрагументации против посылки 5.23, от которого нельзя увильнуть подобным образом.

В самом деле, а вдруг кто-нибудь возразит, что само понятие *вещи, существующей с необходимостью*, является невозможным? Иными словами, что если нам удастся вывести какую-нибудь невозможность из понятия вещи по той именно причине, что оно включает в себя свойство необходимого существования? Это будет настоящей проблемой. Ведь защитник модального доказательства уже не сможет дать здесь задний ход, отказаться от этого свойства и видоизменить понятие величайшего существа таким образом, чтобы очистить его от невозможных выводов.

Иными словами, он не сможет сказать что-нибудь вроде: величайшее существо существует не во всех мирах, а в тех, где его существование возможно, — ведь заявив подобное, он разрушил бы посылку 5.21. Таким образом, если понятие чего-либо, имеющего необходимое существование, невозможно, то и доказательство оказывается несостоятельным.

Но является ли необходимое существование невозможным? Убедительных доказательств этого никто не представил. А значит, у нас нет ясных оснований — кроме априорной приверженности атеизму — отвергать посылку 5.23. С другой стороны, самое большее, что можно сейчас сказать в пользу необходимого существования, это то, что философы склонны допускать возможность вещи, коль скоро нам не известны никакие невозможные утверждения, вытекающие из ее понятия. Но сдва ли это соображение убедит тех, кто ищет твердых доказательств бытия Бога. В общем, судя по нынешнему положению вещей, проблема истинности 5.23 ставит в тупик как самих теистов, так и их оппонентов.

## 5.2. Космологические доказательства

Первое из апостериорных доказательств, которое мы здесь рассмотрим, — Космологическое доказательство. Собственно говоря, есть много космологических доказательств (как и доказательств онтологических), и для каждого из них отправным пунктом является тезис о существовании случайных вещей или случайных истин. Те и другие служат отправным пунктом для доказательства, поскольку у нас возникает мнение, что подобные случайности требуют *объяснения*. Вы очищаете клумбы от сумаха ядоносного, а несколько дней спустя просыпаетесь и обнаруживаете на своей руке маленькие красные волдыри, вызывающие зуд. Чем объяснить их появление? Очевидно, сумахом ядоносным. Не исключено, впрочем, что вы ели моллюсков, а у вас на них аллергия. Или, может быть, вас кусали во сне комары. Нам

не известно, какой из этих ответов правилен, но мы знаем: появление волдырей должно *чем-то* объясняться. Подобные вещи не происходят *без причины*.

Тот же тип рассуждения, который мы применяем к красным волдырям на руке, можно, по-видимому, с таким же успехом применить и к другим вещам — вмятине в машине, воде в подвале, кратере на луне и так далее. Кажется, подобный ход мысли уместен и по отношению к таким предметам, как существование Земли, нашей Солнечной системы, Млечного Пути и даже Вселенной в целом. А коль скоро мы распространяем нашу аргументацию на универсум в целом, т.е. на совокупность всех существующих естественных вещей, то нам приходится искать нечто *внеприродное* в качестве объяснения бытия Вселенной, и мы таким образом становимся на путь конструирования космологического доказательства.

В течение столетий философы по-разному формулировали и совершенствовали данное доказательство; в философии же религии последнего времени особое внимание уделялось двум его версиям. Эти два доказательства мы здесь и рассмотрим.

### *5.2.1. Версия Зависимости 1*

Первая версия имеет следующий вид.

- 5.27. Каждое существо является либо зависимым, либо объяснимым из самого себя.
- 5.28. Не каждое существо может быть зависимым.
- 5.29. Существует, по крайней мере, одно существо, объяснившее из самого себя (и, в свою очередь, объясняющее существование зависимых существ).

Зависимое существо — это существо, которое зависит по своему существованию от чего-то другого, иначе говоря, существо, чье существование нуждается в каком-то объяснении. С другой стороны, существо объяснимое из себя, — это существо, не зависящее по своему существованию от чего-либо другого, существо, каким-то образом служащее объяснением своего собственного

существования, и чье существование, по этой самой причине, уже не требует никаких (дальнейших) объяснений. Большинство известных нам зависимых существ зависит по своему существованию от других зависимых существ. Вы, например, зависите, среди прочего, от своих родителей, а они в свою очередь – от собственных родителей и так далее<sup>21</sup>. По мере того, как мы движемся вдоль этих цепей зависимых существ, цепи могут приходить – или не приходить – к своему концу, а согласно данной версии космологического доказательства, как мы убедимся ниже, самообъяснимое существо понадобится в обоих случаях. Конечно, для перехода от простого утверждения о бытии самообъяснимого существа к тезису о существовании Бога нужны дальнейшие аргументы. Но если эти аргументы убедительны, то они доказывают, что есть существо, обладающее одним из тех свойств, которые многие считают характерными исключительно для Бога<sup>22</sup>.

Что же нам следует думать об этом доказательстве? Обе его посылки спорны и сами нуждаются в защите. Начнем с посылки 5.28. Выше мы отметили, что аргумент о необходимости самообъяснимого существа может быть выдвинут независимо от того, имеет ли цепь зависимых существ свое завершение или нет. Рассмотрим каждый из этих случаев.

Для начала вообразим, что цепь *имеет конец*. Какого же рода существо могло бы находиться у этого предела? Это должно быть существо самообъяснимое (поскольку единственная возможная ему альтернатива – существо зависимое, которое, будучи тако-

<sup>21</sup> Заметьте также, что «существами» считаются здесь и объекты, и события. Чтобы упростить изложение, мы будем чаще всего рассуждать так, как если бы зависящими друг от друга и объясняющими существование друг друга являлись просто *объекты*. Но, конечно, в типичных случаях отношения зависимости охватываю как объекты, так и события.

<sup>22</sup> Впрочем, как мы увидим далее, некоторые могли бы возразить: самообъяснимое существо, бытие которого нами доказано. – это не что иное, как сама Вселенная. Ниже мы рассмотрим это утверждение и попытаемся показать его несостоятельность.

вым, не могло бы служить завершением цепи). Во-вторых, представим, что цепь *не имеет конца*. Иначе говоря, вообразим, что цепь зависимых существ, каждое из которых объясняется предшествующим ему существом, продолжается, уходит в прошлое до бесконечности. В таком случае каждое зависимое существо будет зависеть по своему существованию от чего-то еще, и это «что-то» всегда будет другим зависимым существом. Если дело обстоит именно так, то каждое существо — вопреки утверждению в посылке 5.28 — может быть зависимым.

Возможность бесконечного ряда зависимых существ, каждое из которых объясняется предшествующим ему, — это так называемое *возражение от бесконечного регресса* против посылки 5.28 Космологического доказательства. Защитник последнего, таким образом, должен объяснить, почему данное возражение ошибочно. Один из способов контраргументации — указание на то, что довод от бесконечного регресса, по-видимому, противоречит известному нам важному факту о нашей Вселенной, а именно тому, что возраст ее не бесконечен. Обычно, когда мы мыслим об одном зависимом существе, объясняемом через другое, мы считаем, что существо объясняющее существует до существа объясняемого. Если это верно, то бесконечный регресс зависимых существ предполагает вселенную, возраст которой бесконечен. Такой вселенной мы не знаем. Следовательно, нет никакого бесконечного регресса.

Впрочем, на протяжении всей истории философии и ученые так и не сумели ясно ответить на вопрос, является ли вселенная бесконечной во времени. И, вероятно, наша контраргументация против довода от бесконечного регресса не должна опираться на столь сомнительные в научном отношении данные. Есть ли другие ответы на это возражение, которые не основывались бы на таких данных? Некоторые утверждают, что слабость довода от бесконечного регресса заключается в том, что он нарушает фундаментальный принцип, которым должен пользоваться человеческий разум при объяснении, а именно Закон достаточного основания.

**ЗДО** Существование любой вещи и любого положительного факта должно иметь достаточную причину, основание или объяснение.

ЗДО утверждает, что для каждой вещи и для каждого положительного факта должно существовать достаточное объяснение. Бесконечный регресс зависимых вещей является объяснением для каждой *вещи*, но он не объясняет нам два важных *положительных факта*:

**ФАКТ 1:** Существует нечто, а не ничто, и

**ФАКТ 2:** Существует некоторая бесконечная совокупность вещей, а именно бесконечно длинная цепь зависимых существ, причем каждое из них зависит от предшествующего ему в этой цепи.

Никакие ссылки на отдельные зависимые вещи не способны объяснить ни один из этих фактов. А значит, превыше и помимо ряда зависимых вещей должна существовать какая-то вещь, служащая достаточным объяснением этих фактов.

Казалось бы, с возражением от бесконечного регресса покончено – во всяком случае, если Закон достаточного основания истинен. Но защитники данного возражения отвечают: Факты 1 и 2 все же *объясняются* через бесконечный регресс. Дело в том, утверждают они, что если мы объяснили *каждый* член ряда зависимых существ, то мы тем самым объяснили *весь ряд* (ФАКТ 1) и его *существование* (ФАКТ 2). Разглядеть же ошибку оппонентов можно, по их мнению, с помощью довольно простого примера. Представим следующий разговор:

А: Сколько у тебя денег?

Б: Пятьнадцать долларов.

А: Вот как? А почему у тебя есть пятнадцать долларов?

Б: Десять долларов, которые в этом кармане, я получил в банкомате, а пять долларов, в другом кармане, вернул мне один человек в уплату долга.

- А: Я вижу, откуда у тебя десять долларов и откуда у тебя пять долларов. А теперь скажи, почему у тебя есть *пятнадцать* долларов?
- Б: (в замешательстве) Я же говорю: десятка – из АТМ, а пятерку кто-то дал сегодня, еще раньше. Дошло?
- А: Нет. Я понял объяснение того, почему у тебя появились десятка и пятерка, однако ты не объяснил два других факта: Факт 1: у тебя вообще есть какие-то деньги и Факт 2: существует некоторая совокупность двух вещей – пятидолларовая банкнота и десятидолларовая банкнота. Как же ты эти факты объяснишь?

Б: (раздраженно) А ты, я гляжу, философ. Ну, будь здоров.

Очевидно, А в замешательстве (или нарочно действует на нервы собеседнику). Поскольку Б уже объяснил, откуда у него взялись десятка и пятерка, то больше ему объяснять нечего. Объяснение каждой из частей объясняет целое. Именно поэтому, продолжает защитник возражения от бесконечного регресса, мы не нуждаемся в дальнейшем объяснении Фактов 1 и 2 превыше и помимо того объяснения, которое мы уже имеем для каждой отдельной зависимой вещи. Иначе говоря, защитник данного возражения считает истинным следующий принцип:

**Объяснение Каждой Части Объясняет Целое.**

Ряд зависимых вещей объясняет «без какого-либо требующего объяснения остатка», если каждый из членов ряда получил свое объяснение.

Если этот принцип верен, то Факты 1 и 2 нельзя считать необъясненными.

К несчастью, эта остроумная защита возражения от бесконечного регресса не достигает своей цели. А чтобы понять почему, рассмотрим еще один пример. А и Б стоят у полотна железной дороги и смотрят на неподвижный состав, протянувшийся вдаль на такое расстояние, что не видно его конца. Вдруг они слышат

грохот и треск, после чего вагоны начинают двигаться вправую от них сторону. Теперь представим, что Б указывает на вагон прямо перед ним и спрашивает: «Почему этот вагон тронулся с места?» Событие «вагон набирает ход» — это, конечно, зависимая вещь, в том смысле, что нечто должно было послужить причиной подобного увеличения скорости. А отвечает:

А: Разумеется, он начал двигаться потому, что пришел в движение другой вагон перед ним, а оба вагона сцеплены.

Б: Чудесно, но что же привело в движение *тот другой* вагон?

А: Вагон перед ним, что же еще?

Б: Согласен, но что привело в движение *этот* вагон?

А: Вагон перед *ним*.

Б: (понимая, что последует дальше, выходит из терпения)  
Да что с тобой толковать! Послушай, я хочу знать другое:  
какова первопричина движения поезда?

А мог бы дать сразу несколько разумных ответов. Но одним из ответов, который нельзя назвать разумным, является следующий: «Первопричины движения поезда не существует; есть лишь бесконечный ряд вагонов, и каждый из них приводится в движение передним». Такое объяснение было бы неудовлетворительным, так как мы отложили объяснение движения вагона, ссылаясь на передний вагон, еще один передний вагон и еще один передний вагон. Но ведь действуя подобным образом, мы, по сути, не получаем никакого объяснения вообще.

О чём это все говорит? Пример с пятнадцатью долларами свидетельствует, похоже, в пользу принципа «объяснение каждой части объясняет целое», тогда как пример с вагонами поезда свидетельствует, по-видимому, против него. В чём же здесь дело? Если мы тщательно проанализируем эти два случая, то увидим, что в действительности они дают нам один и тот же урок. Различие между ними в том, что в случае с пятнадцатью долларами наше объяснение каждой зависимой вещи (пятерки и десятки)

было вещью, находящейся за пределами ряда вещей, подлежащих объяснению (АТМ и возвративший долг друг). В случае же с вагонами поезда объяснение каждой зависимой вещи мы нашли *внутри ряда* вещей, подлежащих объяснению. А это приводит нас к мысли об истинности следующего принципа:

#### Принцип Внешнего Объяснения.

Ряд зависимых существ объясняется «без какого-либо подлежащего объяснению остатка», если каждый член ряда имеет объяснение и по меньшей мере один член ряда объясняется ссылкой на нечто, находящееся вне ряда подлежащих объяснению зависимых существ.

Это показывает, почему пример с пятнадцатью долларами дает нам полное объяснение, а пример с вагоном – нет. Первый объяснил каждый объект через ссылку на нечто вне их ряда, тогда как второй не объяснил подобной ссылкой *ни один из них*.

О посылке 5.28 сказано достаточно. А как быть с посылкой 5.27? В 5.27 утверждается, что все вещи мы можем отнести к одной из двух категорий – зависимых и объяснимых из себя. Примеры самообъясняющихся существ подыскать, пожалуй, трудно, зато примеры зависимых вещей обнаруживаются с легкостью. Оглянитесь вокруг, посмотрите на комнату, в которой вы сейчас сидите. Каждая из вещей перед вами – вещь зависимая: стены, лампы, коврик на полу и так далее. Все эти вещи существуют потому, что кто-то соединил (или что-то соединило) определенные части и перенес их в то помещение, где вы теперь находитесь. В этом смысле все они зависимы.

И однако мы можем вообразить, по крайней мере, одну категорию, стоящую превыше и вне двух категорий, указанных в посылке 5.27: вещи, *не объяснимые ничем вообще*. Почему посылка 5.27 исключает возможность существования подобных вещей? – По причинам, сходным с упомянутыми выше. Встречая вещи, которые могли бы и не существовать (красные волдыри

у вас на руках или планета Земля), мы полагаем, что они должны иметь какое-то объяснение. Защитники Космологического доказательства утверждают, что данное исключение обусловлено Законом достаточного основания. Если ЗДО истиен, то целокупный ряд зависимых вещей и в самом деле нуждается в каком-то объяснении, а это объяснение непременно предполагает апелляцию к какому-то самообъясняющему существу — как это и сказано в выводе.

Но истиен ли ЗДО? Некоторые считают его самоочевидным, другие видят в нем фундаментальный принцип человеческого мышления. И все же ЗДО сталкивается с тремя серьезными возражениями.

Первое обусловлено тем фактом, что, согласно самим убедительным из наших физических теорий, некоторые из происходящих в природе событий попросту не имеют достаточных причин или оснований. Хорошим тому примером служит радиоактивный распад. В наиболее авторитетной теории на сей счет утверждается, что предсказать момент распада радиоактивного атома невозможно, поскольку само событие распада недерминистично: не существует условий, достаточных для того, чтобы оно произошло. Следовательно, ЗДО ложен.

Второе возражение касается свободного выбора. Согласно одной из распространенных его трактовок, мой выбор между двумя или более из вещей, которых я желаю, свободен лишь в том случае, если в момент принятия решения я мог бы выбрать любую из этих вещей. Если же моего желания одной из вещей было достаточно для моего выбора (иначе говоря, если при наличии данного желания выбор оказывался неизбежным), то мой выбор не являлся свободным. А значит, если мой выбор между альтернативами свободен, то акт выбора не может иметь достаточных условий. Следовательно, акты свободного выбора лишены достаточных оснований. Таким образом, если подобные акты действительно имеют место, то ЗДО ложен.

Чтобы уклониться от этих аргументов, мы могли бы модифицировать ЗДО, попытавшись дополнить его различными исключениями. Однако ЗДО сталкивается с третьим, еще более серьезным возражением. Впервые его тщательно сформулировал тот самый философ, который и предложил Закон достаточного основания, — Готфрид Лейбниц; а в недавнее время его защищали другие философы. Согласно ЗДО, каждый положительный факт требует объяснения. Но, разумеется, положительный факт, относящийся к миру в целом, — это лишь громадная сумма всех прочих положительных фактов, и сформулировать его можно было бы в (чрезвычайно пространной) книге, излагающей *полную* историю всего, что было, есть и будет в космосе. Назовем этот факт СВЕРХФАКТОМ. Если ЗДО истинен, то СВЕРХФАКТ нуждается в объяснении. Назовем подобное объяснение, каким бы оно ни было, просто «Основанием». Что же оно могло бы собой представлять? Для наших нынешних целей это не так уж важно. Важно другое: данное Основание должно быть либо необходимой истиной, либо истиной случайной — и, к сожалению, каждый из этих вариантов порождает серьезные трудности.

Допустим, что Основание является необходимой истиной, и посмотрим, что отсюда следует. В данном случае Основание окажется истинным во всех возможных мирах — действительном мире (который и есть СВЕРХФАКТ) и во всех остальных возможных мирах (Возможном Мире 1, Возможном Мире 2, Возможном Мире 3 и так далее). Вспомним, однако, что Основание СВЕРХФАКТА должно быть *достаточным основанием* для него. Это значит, что в каждом из миров, где Основание истинно, имеет место СВЕРХФАКТ. Но отсюда следует, что СВЕРХФАКТ имеет место *в каждом мире* — а это лишь иная формулировка утверждения, что СВЕРХФАКТ имеет место *с необходимостью*. Таким образом, действительный мир оказывается действительным *с необходимостью*. Здесь-то и возникает проблема, коль скоро мы должны думать, что другие миры могли бы быть действительными (так как могло бы произойти то, чего на самом деле не произошло).

А что, если Основание не является необходимым? Для начала отметим: в таком случае Основание будет истинным лишь *в одном* мире — в том самом, описанием которого служит СВЕРХФАКТ. И здесь возникает проблема, ведь если речь идет только об одном мире, то истинными в нем будут лишь суждения весьма частного характера. Мы убедимся в этом, проанализировав подобные суждения. Сперва рассмотрим суждения, истинные во всех мирах. Суждения вроде «Эрнест Хемингуэй существует (или существовал)» истинны в действительном мире, но они будут таковыми и во многих других мирах. В отличие от этих истин истины, которые имели бы силу только в одном мире, нам трудно себе представить. Получается, что единственными суждениями, имеющими силу только в одном мире, — например, действительном мире — являются суждения, логически эквивалентные следующему суждению: «Мир, описанием которого служит СВЕРХФАКТ, существует». К несчастью, подобные суждения бессильны *объяснить* тот факт, что мир-СВЕРХФАКТ является действительным. Они лишь *констатируют* данный факт, но не могут *объяснить* его.

Это показывает нам, что если мы допускаем существование достаточного основания для нашего действительного мира, то отсюда вытекают неприемлемые следствия. Значит, мы должны отвергнуть наличие подобного объяснения. Если же мы это сделаем, то нам придется отвергнуть сам ЗДО и его применимость при решении вопроса о причине действительности нашего мира.

### 5.2.2. Версия Зависимости 2

Можно ли спасти Космологическое доказательство, исходящее из идеи зависимости? Сделать это можно, очевидно, лишь одним способом — защитив посылку 5.27 с помощью какого-то отличного от ЗДО принципа. Размышляя о том, какие принципы способны заменить ЗДО, важно с полной ясностью представлять себе роль самого ЗДО. Последний же призван был исключить

возможность вещей, которые не объяснимы ничем. Но если это все, что нам нужно, то с подобной задачей может справляться и принцип гораздо более слабый, чем ЗДО. Например, такой:

**НРСН** Ничто реальное не может быть разом случайным и независимым (т.е. не-зависимым)

С помощью НРСН мы можем следующим образом переформулировать Доказательство от Зависимости:

5.30. Каждое существо является либо зависимым, либо необходимым.

5.28. Не каждое существо может быть зависимым.

5.29. Существует, по крайней мере, одно необходимое существо (существо, от которого зависят по своему существованию – по крайней мере, от части – зависимые существа).

Как нам следует оценивать это доказательство? Если НРСН истинен, то и посылка 5.30 истинна. Защита посылки 5.28 потребует, опять же, исключения возможности бесконечного регресса. Исключает ли такую возможность НРСН? Не совсем. Заметьте: если вселенная состоит из бесконечного ряда случайных вещей, каждая из которых зависит от другой, то независимых случайных вещей не существует. А значит, каждое существо, по-видимому, все-таки может быть зависимым.

Есть только два способа обойти это возражение. Путь первый – защитить утверждение о том, что вселенная как целое сама есть случайная вещь, после чего доказывать, опираясь на НРСН, что она не может быть независимой случайной вещью. К сожалению, задача это непростая, поскольку обоснование данного утверждения потребовало бы от нас четкого ответа на вопрос: когда именно совокупность реальностей образует или составляет единую вещь? Путь второй – указать, что бесконечный регресс такого рода представляется ничуть не более удовлетворительным, нежели тот бесконечный регресс, который пытались обосновать выше, в случае с вагоном поезда.

### 5.2.3. Версия «калама»

Другой вариант Космологического доказательства, уходящий своими корнями еще в средневековую исламскую философию, недавно защищал Уильям Лейн Грей. Данное доказательство не ведет от существования случайных, или зависимых, вещей к их причине, но утверждает, что все, начавшее существовать, в том числе и вселенная, должно быть вызвано к существованию какой-то причиной. Простейшая его формулировка такова:

- 5.31. Все, начинающее существовать, имеет причину начала своего существования.
- 5.32. Вселенная начала существовать.
- 5.33. Есть причина того, что вселенная начала существовать.

Многие защитники доказательства в традиции калам считают первую посылку попросту самоочевидной. Они бы изумились, узнав, что, по мнению ряда современных космологов, частицы и даже вселенная как целое могут возникать совершенно из ничего. Нашей материальной вселенной существует пред-пространство, или квантовый вакуум, из которого, согласно данной модели, и появилась наша Вселенная. Противоречит ли это самопроизвольное возникновение материи посылке 5.31?

Это отнюдь не очевидно. Когда физики или космологи рассуждают о вселенной, возникающей из «ничего», или из «квантового вакуума», нам следует чрезвычайно осторожно интерпретировать их слова. Пожалуй, есть смысл, в котором эти предпосыплюющие или одновременные условия суть ничто. Но ведь есть и другой смысл, в котором они, несомненно, представляют собой *нечто*. В конце концов, эти условия (в том числе квантовый вакуум) подчиняются, надо полагать, законам природы; «их» можно описывать (например, как неустойчивые); можно говорить, что «они» «порождают» частицы, и так далее. Похоже, наше «ничто» оказывается способным на очень даже многое! Все это должно внушать нам серьезные сомнения на предмет того, действительно ли подобные утверждения являются контрпримерами к посылке 5.31.

Вторую посылку данного доказательства защищают двумя другими способами. Первый из них – это простая ссылка на современную космологию. Самые солидные из наших научных теорий подтверждают тезис о том, что вселенная возникла примерно 14,5 млрд лет тому назад. А значит, наука свидетельствует в пользу посылки 5.32. Впрочем, начиная с эпохи Средневековья некоторые философы утверждали, что мы способны убедиться в истинности 5.32 и без всякой науки. Согласно этому второму аргументу, вселенная *не могла* не иметь начала: ведь подобного рода безначальная вселенная должна содержать актуально бесконечный ряд прошлых моментов, а такие актуальные бесконечные множества невозможны.

Чтобы убедиться в силе данного аргумента, представьте, что вам велят начать счет единицами с числа один. Один, два, три... «А когда я должен остановиться?» – спрашиваете вы. «Когда дойдете до бесконечности» – отвечают вам. Забавно. По целому ряду причин вам известно, что такой ответ нельзя принимать всерьез. Одна из причин заключается в том, что вы *не способны* досчитать до бесконечности – и не потому, что времени не хватит, а потому, что как бы долго вы ни считали, достигнуть бесконечности просто-напросто *невозможно*. Точно так же, если бы вы объявили, что только что справились с этой нелегкой задачей и дошли в счете до бесконечности, то мы бы сочли вас шутником (или сумасшедшим). Ведь вы просто не можете этого сделать: сама идея чего-то подобного бессмысленна.

Эти примеры вполне идут к делу, скажут защитники данного доказательства, ведь если бы вселенная заключала в себе актуально бесконечный ряд моментов прошлого, то это значило бы, что ей, если можно так выразиться, удалось досчитать до бесконечности! Однако то, что невозможно для вас, столь же невозможно и для вселенной.

Оценить убедительность этого конкретного аргумента несложно, поскольку сама бесконечность представляет головоломную проблему. В данный момент, однако, подобная оценка и не

слишком для нас важна, ведь у нас, как мы уже видели, имеются веские и объективные научные данные, свидетельствующие в пользу посылки 5.32.

Любопытной особенностью космологического доказательства в традиции калама является положение о том, что вселенная имела начало во времени. Это означает, что был первый момент существования вселенной, а следовательно, если есть причина возникновения вселенной, то такая причина не могла предшествовать существованию вселенной во времени. Но как это возможно? Иначе говоря, каким образом вселенная могла быть призвана к бытию некой причиной, если сама причина не существовала до нее?

Данную причинную связь, утверждает Крейг, мы должны понимать в том смысле, что причина существует здесь не *прежде* следствия, но *одновременно* с ним. Каузальные отношения подобного рода обнаруживаются в нашем мире всюду. Например, если мы поставим на стол чашку, стол удерживает ее на месте, не давая ей упасть. И пока не случится землетрясения или иной катастрофы, стол продолжает удерживать чашку от падения. Можно подумать, что перед нами ситуация, в которой одна вещь (постановка чашки на столе) обусловила другую вещь (сохранение чашкой ее положения в пространстве). Но сути, однако, если бы чашка находилась на столе вечно, стол одновременно служил бы причиной того, что чашка вечно остается на своем прежнем месте. А такую ситуацию нельзя было бы описать как причинение одним событием другого, следующего за ним во времени. Точно так же, доказывает Крейг, каузальное действие Бога, приводящее к возникновению вселенной, могло быть одновременным с ее возникновением.

Данный аргумент, по мнению Крейга, позволяет нам также заключить, что причина вселенной имеет ряд вполне определенных атрибутов. Например, поскольку существование вселенной зависит от ее причины, и, далее, нет такого пространства или времени, в которых вселенная не существовала бы, то

отсюда мы можем сделать вывод, что причина вселенной есть существо не- temporальное — существо, пребывающее вне пространственно-временного континуума. Хотя всемогущество или всеведение причины вселенной из данного аргумента не вытекают, из него, по утверждению Крейга, вытекает способность причины вселенной к чему-то вроде свободного выбора. Коль скоро причина вселенной — не- temporальная реальность, существующая вечно, то любое из ее следствий существовало бы, надо думать, во веки веков, если бы только это существо не обладало в самом себе способностью вызывать те или иные следствия «по своей воле».

Как уже было отмечено, сила доказательства калам зависит от двух положений: «вселенная имеет начало» и «всё, что имеет начало, предполагает причину». Некоторые критики занимались по преимуществу первым из них и особенно доводом о невозможности актуальных бесконечных множеств; однако в последнее время в фокусе внимания оппонентов оказывается, как правило, второе утверждение. Откуда вообще можем мы знать, что всё, начинаящее существовать, должно иметь причину? Юм и другие авторы доказывали, что прийти к такому выводу с помощью одного лишь разума мы не способны. Если же это положение истинно, то оно должно представлять собой нечто, познаваемое нами из опыта. Иначе говоря, мы бы удостоверились в его истинности, если бы воспринимали множество возникающих вещей и видели, что все они имеют причины. Отсюда мы могли бы заключить, что истинное в этих случаях остается истинным во всех случаях. Однако (индуктивные) выводы подобного рода имеют силу лишь тогда, когда наш опыт охватывает целый ряд случаев, а случаи ненаблюдаемые в общем сходны с теми, о которых идет речь.

Но известно ли нам достаточное число случаев, чтобы делать вывод об истинности посылки 5.32? В этом трудно быть уверенным. Далее. Являются ли вещи, знакомые нам из опыта,

в достаточной мере сходными со вселенной-как-целым, чтобы усвоенное в одном случае смело прилагать к другому? Ответить на этот вопрос, по-видимому, еще труднее. Некоторые, впрочем, доказывают, что ответ здесь как раз очень простой — «нет». Те из начинающих существовать объектов, которые нам знакомы, суть объекты, находящиеся *во времени, во времени* находятся и их причины. В доказательстве же традиции калам мы прилагаем наш опыт к такому случаю, где не-временная реальность является причиной существования всей целокупности пространства, времени и материи, а этот случай в высшей степени отличен от первого.

Наконец, в возражениях ряда критиков указывается на внутреннюю противоречивость самого представления о не-временной личности, осуществляющей «акты выбора» или совершающей «волевые акты», поскольку и то, и другое предполагает, по-видимому, последовательность событий во времени.

### 5.3. Доказательства от замысла

В космологических доказательствах за отправной пункт принимается существование зависимых, случайных или не-вечных вещей, после чего и делается вывод, что должно быть некое сверхъестественное существо, чьи силы или способности достаточноны, чтобы подобные вещи объяснить. В доказательствах от замысла, или *телеологических*, за исходную точку берется существование естественных объектов, обнаруживающих в своем устройстве такие черты, наилучшим или единственным объяснением которых может служить целеполагающая деятельность разумных существ.

Аргументы, призванные доказать существование промышленеля из видимых признаков замысла, выдвигались философами, по меньшей мере, со времен Платона. Мы рассмотрим здесь две классические версии этого доказательства и одну более позднюю.

### 5.3.1. Доказательство по аналогии

Много спорили о том, как именно следует формулировать доказательство от замысла. И вопрос структуры, формы здесь совсем не мелочь, ибо в некоторых своих изложениях данное доказательство оказывается беззащитным перед вполне очевидными и фатальными для него возражениями. Например, мы могли бы начать аргументацию следующим образом:

- 5.34. Вселенная подобна машине.
- 5.35. Обычно машины создаются конструкторами
- 5.36. Вероятно, вселенную создал некий конструктор.

Так нередко строят доказательство от замысла те, кто верит в существование Бога. Но в такой формулировке доказательство оказывается довольно темным. Во-первых, как это понимать — вселенная *подобна машине*? Во-вторых, даже если вселенная подобна машине, то она, пожалуй, еще более подобна чему-то другому — эксперименту сумасшедшего ученого-садиста, или громадной, холодной, мрачной и безжизненной скале, или... Какая из перечисленных аналогий удачнее и кто это будет определять?

Мы можем сделать доказательство несколько более ясным и строгим, попытавшись найти какое-то характерное свойство, общее для вселенной (или некоторых ее естественных частей) и тех вещей, которые, как нам известно, представляют собой результат замысла, причем в последнем случае общим свойством будет некий бесспорный признак наличия замысла. Если бы, например, наведя наши телескопы на какую-то часть неба, мы обнаружили огромное скопление звезд, образующих надпись: «План этой вселенной создал Бог», то могли бы отсюда заключить, что данная часть природного мира есть плод замысла, ибо: а) у нее есть нечто общее (грамматически правильное предложение) с теми вещами, которые бесспорно представляют собой результат целесообразной деятельности (книги, журналы и так далее), и б) вещи, возникшие благодаря замыслу, обладают этой чертой, именно потому что возникли благодаря замыслу.

Переработанное в подобном духе, наше доказательство будет выглядеть примерно так:

- 5.37. Существует такое свойство С, что а) некий естественный объект Н (или, возможно, космос как целое) имеет С, б) многие артефакты (например, часы) имеют С и в) артефакты имеют С потому, что являются продуктом замысла.
- 5.38. Сходные вещи, как правило, имеют сходные же причины или объяснения.
- 5.39. Следовательно, разумно заключить, что Н имеет С потому, что также является продуктом замысла.

Чтобы это доказательство работало, мы должны точно указать какое-нибудь свойство С, общее для естественных объектов и артефактов, и надежно свидетельствующее о существовании замысла применительно к последним. Нетрудно вообразить сразу несколько кандидатов на роль С: объект обладает сходством с машиной; состоит из машин, встроенных в другие машины; имеет части, точно приспособленные друг к другу, так что вместе они служат определенным целям.

Что же нам думать о посылках данного аргумента? Рассмотрим посылку 5.37. В ней утверждается нечто вроде следующего: некоторые природные объекты и человеческие артефакты сходны в том смысле, что являются машиноподобными; артефакты же подобны машинам потому, что представляют собой продукт замысла. К несчастью, ни одно из этих положений нельзя назвать хоть сколько-нибудь ясным и понятным. Подобна ли машине вселенная? Ответ зависит от того, что именно мы разумеем под «машиной». Если «машина» для нас – это совокупность взаимодействующих частей, сконструированных для выполнения определенного рода функций, то, конечно же, называть «машиноподобной» вселенную значило бы строить аргументацию на том, что само является недоказанным. Мы не вправе использовать такое утверждение как посылку в доказательстве, призванном продемонстрировать лежащий в основе вселенной замысел.

Возможно, машина — это совокупность частей, взаимодействующих правильно и упорядочению. Но почему мы должны думать, как того требует посылка 5.38, что машиноподобные вещи являются таковыми по сходным причинам? Как подчеркивал Юм и как убедились выше мы сами, некоторые вещи могут быть подобны машинам потому, что являются продуктом замысла, тогда как другие — по той причине, что они представляют собой живые организмы. Отсюда вопрос: чем объясняется машиноподобие вселенной — тем, что она возникла из некоего замысла, или же тем, что она является гигантским организмом?

### *5.3.2. Замысел как вывод из наиболее убедительного объяснения*

Все это демонстрирует нам, как трудно защищать те доказательства от замысла, которые основываются на аналогии. А потому в современной философии религии речь идет главным образом о доказательствах, построенных как «вывод из наиболее убедительного объяснения». Выше мы рассматривали пример, где вы очищали клумбы от сумаха ядоносного, а через пару дней проснулись с красными зудящими волдырями на руке. Все мы согласны: возможно, их появление объясняется не сумахом ядоносным, а чем-то иным. Но ведь каждый из нас признает, что в данном случае все-го разумнее возложить вину именно на сумах. Приходя к такому заключению, вы делаете вывод на основе наличных возможных объяснений через выбор самого убедительного из них.

Доказательства подобного типа работают лишь тогда, когда не имеется серьезных конкурирующих объяснений. Если выяснится, что вы не только выпалывали сумах ядоносный вчера, но и боролись неделю назад с человеком, покрытым ветряной оспой, то ваша уверенность в объяснении через сумах ядоносный сильно пошатнется. А значит, при анализе доказательств от замысла мы должны прежде всего установить, чем еще можно было бы объяснить видимые признаки целесообразности в мире.

Самые популярные из альтернативных объяснений — это, с одной стороны, случай, а с другой — эволюция. Как же нам сле-

дует понимать объяснения видимых признаков замысла «через случай»? Это означает, что видимые признаки замысла возникли потому, что действия некоторых первоначальных условий, законов и никем не предусмотренных событий просто-напросто привели к таким результатам. Но ведь подобное вообще нельзя считать объяснением. Услышав такую версию, мы непременно захотим узнать, почему упомянутые условия, законы и события действовали именно так, а не иначе, т.е. почему они привели к появлению видимых признаков замысла. Те, кто ссылается на случай, не способны объяснить, почему существуют данные условия и имеют силу данные законы. А значит, апелляция к случаю ничего ровным счетом не объясняет.

Совершенно по-другому строятся объяснения через эволюцию. Здесь исходят из того, что видимые признаки замысла, во всяком случае в царстве живой природы, нужно объяснять действием общих естественных процессов, а именно генетической изменчивостью и естественным отбором. Изменения появляются у потомства определенных организмов, и если они способствуют адаптации (и могут быть унаследованы), то в следующих поколениях будут встречаться чаще. А значит, надо ожидать того, что организмы будут становиться все лучше приспособленными к своей среде и обнаруживать все более сложные и замечательные качества (может быть, и такие, как сознание и нравственное чувство). Эти сложные качества можно принять за признаки замысла, однако, согласно данной трактовке, подобное впечатление является обманчивым.

Данное альтернативное объяснение чрезвычайно важно в историческом плане, поскольку в пору наибольшей своей популярности (первая половина XIX века) огромное большинство доказательств от замысла апеллировало к области биологии. Но после публикации «Происхождения видов» Дарвина альтернативное эволюционное объяснение стало казаться еще более правдоподобным. Более же поздние варианты тех доказательств от замысла, которые основаны на выводах из наиболее убедительного объяс-

нения, исходят из совершенно иного представления о порядке природы, по-видимому, не поддающегося объяснению в терминах случая и эволюции. К ним мы теперь и обратимся.

### *5.3.3. Доказательство от замысла: «тонкая настройка»*

Ученых и философов XIX века особенно поражали видимые следы замысла в царстве живой природы. Сложная, но составляющая единое целое внутренняя структура организмов, замечательная приспособленность организмов к среде, полезность множества растений и животных для человека — во всем этом видели дело божественного промыслителя. Дарвинизм же лишил подобную аргументацию всякой почвы, ибо видимые следы замысла он объяснял действием естественного механизма, не предполагающего разум.

Со второй половины XX века ученые и философы уделяют все большее внимания другой сфере, где мы находим многочисленные признаки видимого замысла, — космологии. Современных космологов поразил тот факт, что условия, законы и константы, которым подчиняется как процесс возникновения вселенной, так и деятельность наполняющей ее материи, похоже, филигранно уравновешены именно таким образом, чтобы могла зародиться жизнь. Эту хрупкую и тонкую гармонизацию многочисленных факторов признают и теисты, и атеисты. Столь невероятное совпадение различных условий заставило знаменитого космолога (и атеиста) XX века Фреда Хойла сказать: «Интерпретация фактов с позиций здравого смысла склоняет к заключению, что некий сверхинтеллект забавлялся здесь с физикой, равно как и с химией и биологией, и что ни о каких слепых силах в природе говорить не приходится. Самые строгие расчеты на основе фактических данных кажутся мне настолько убедительными, что я почти не вижу, каким образом можно было бы усомниться в этом выводе»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Fred Hoyle, «The Universe: Past and Present Reflections», *Engineering and Science* (November, 1981), p.12.

Эта видимая «тонкая настройка» космоса располагает некоторых в пользу следующего доказательства.

- 5.40. Вселенная обнаруживает признаки тонкой настройки, делающей ее пригодной для жизни.
- 5.41. Существование тонкой настройки вполне вероятно с позиций теизма.
- 5.42. Существование тонкой настройки совершенно невероятно с точки зрения атеизма.
- 5.43. Тонкая настройка убедительно свидетельствует о преимуществе теизма перед атеизмом.

Какого рода данными подтверждают космологи первую посылку? Можно привести целый список примеров этой тонкой настройки. Вот лишь три из них.

- (А) Согласно наиболее авторитетным космологическим теориям, вселенная возникла около 14,5 млрд лет тому назад вследствие Большого взрыва. Вскоре после Большого взрыва вселенная испытала космическое «вздутие», когда — за какую-то долю секунды — с громадной скоростью произошло ее расширение. Если бы темп «вздутия» в тот период отличался от реального хотя бы на  $1/10^{60}$  долю, то вселенная либо прекратила бы расширяться, рухнула обратно на самое себя и снова сжалась под действием внутренних гравитационных сил, либо расширялась бы столь стремительно, что элементарные частицы не сумели бы соединиться или вступить в соприкосновение таким образом, чтобы стало возможным образование материи.
- (Б) Атомы состоят из ядра и одного или более электронов, вращающихся по орбите вокруг ядра. Ядро каждого атома (кроме водорода) имеет два или более протонов, которых удерживает вместе нечто, именуемое учеными «сильным взаимодействием». Так же, как и в случае со скоростью вздутия, для того, чтобы стала возможной жизнь, величина этой мощной ядерной силы должна

быть тончайшим образом сбалансирована. Если бы, например, сильное взаимодействие было хотя бы на 10% слабее, чем оно есть в действительности, то протоны никогда бы не смогли начать «группироваться» так, чтобы сделать возможным образование не только атомов водорода. В такой вселенной не смогли бы возникнуть никакие сложные молекулы вообще — а для жизни подобная сложность совершенно необходима. Окажись величина сильного взаимодействия хотя бы на 4% меньше, произошло бы нечто совсем другое: атомы могли бы образоваться из любых пар протонов и нейтронов. В таком случае реакции, имеющие место внутри звезд, происходили бы чрезвычайно быстро, а не в течение миллиардов лет, как сейчас. Это означало бы, что вселенная лишена источников тепла и света, которые, поскольку мы можем судить, играют огромную роль в процессе зарождения и сохранения жизни.

- (B) Сильное взаимодействие не просто должно иметь определенную величину — необходима соразмерность между ним и другой фундаментальной силой природы, электромагнитной силой, причем с чрезвычайно узким диапазоном колебаний. Причину того понять нетрудно: под действием электромагнитной силы протоны стремятся улететь друг от друга, а значит, данную силу следует уравновесить сильным взаимодействием, удерживающим их вместе. Например, если бы величина электромагнитной силы была лишь на  $1/25$  больше, то половина элементов, необходимых для сложных форм жизни, не могла бы существовать, ибо силы отталкивания разорвали бы на части ядра высших элементов.

И это лишь малая толика из многочисленных примеров так называемой тонкой настройки космоса.

Вторая посылка кажется довольно правдоподобной. Если теизм истинен, то есть смысл предполагать, что творец создал

бы вселенную, свойства которой способствовали бы возникновению жизни и даже жизни разумной. В такой вселенной были бы возможны характерным образом личностные блага, обладающие, по-видимому, наивысшей ценностью, — любовь, дружба, морально значимые поступки и так далее.

А как быть с посылкой 5.42? На первый взгляд, тезис о немыслимости тонкой настройки с позиций атеизма представляется верным. В конце концов, если бы эти тонко настроенные константы и силы могли иметь иные величины, насколько вероятно, что они оказались бы отрегулированы без всякой видимой причины именно так, как это необходимо для возникновения жизни?

Некоторые доказывают, что подобный вопрос, как и аргументация в пользу посылки (3), исходят из чего-то ошибочного, и это ложное предположение внушает нам иллюзорную веру в истинность посылки (3). Речь идет о следующем предположении: в высшей степени маловероятно, чтобы константы и силы могли не быть тонко настроены ради возникновения жизни, а установлены каким-то иным образом. Предположение это, заявляют оппоненты, неверное, и вот почему. Представим (ради простоты) десять тонко настроенных констант и сил, каждая из которых способна иметь десять разных величин. Вообразим их в виде десяти циферблатов с числами от 0 до 9. Чтобы могла возникнуть жизнь, каждый из циферблатов должен быть установлен на цифре 5. Какова вероятность этого? 1 из 10 миллиардов. Шансы, как видим, ничтожные. Но теперь вообразим, что циферблаты показывают 2, 4, 6, 7, 1, 3, 8, 9, 1, 0 — числа, возникновение жизни не допускающие. Какова вероятность этого? Фактически точно такая же — 1 из 10 миллиардов. А значит, допускающий возникновение жизни набор цифр ничуть не более невероятен, чем любая другая их совокупность, которая могла бы появиться на циферблатах. В невероятности допускающего жизнь ряда цифр нет ничего уникального: он, по сути, столь же невероятен, как и любой другой их ряд. А поскольку константы и силы должны были

иметь ту или иную величину, то нам не следует изумляться, если они имеют эти определенные величины, ведь любой ряд величин в равной степени маловероятен.

К несчастью, это возражение бьет мимо цели. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим следующий пример: как-то вечером четверо друзей собрались для игры в покер, и вот один из них, Джон, вытягивает флэш-рояль десять раз кряду. После десятой партии друзья обвиняют Джона в шулерстве и грозятся забрать деньги, а его самого выгнать вон. А Джон им отвечает: «Я знаю: это неправдоподобно, чтобы в каждой отдельной партии я вытягивал флэш-рояль червонной масти. Вероятность здесь — чуть более 1 из миллиона. Но какова вероятность того, что на руках у меня окажутся две пики (тройка и пятерка) и три черви (девятка, валет и туз)? Такие карты — дрянь, но ведь вероятность их получить точно та же: чуть меньше 1 из миллиона. Мне должен был выпасть тот или иной набор карт, так почему же один невероятный набор вы находите более странным и необъяснимым, чем другой? Для этого у вас, конечно же, нет никаких разумных оснований».

Надо полагать, Джон (если его друзья не слишком уж легковерны) лишится выигрыша и будет выставлен за дверь. Но почему? А потому, что в данном случае нуждается в объяснении не то, что он вытащил «невероятный набор карт», а то, что у него оказался на руках один из четырех невероятных наборов, бьющий любой другой. Существует масса дрянных наборов и лишь несколько, бьющих все прочие. И вот мы хотим знать, почему он вытягивал невероятные и вполне определенные, именно эти наборы. То же верно и в случае с доказательством от тонкой настройки. Разумеется, любой ряд величин был бы невероятен. Но данный ряд является невероятным и вполне определенным, совершенно особым, а значит, требует объяснения.

Другие же критики утверждали, что посылка 5.42 может быть ошибочной вследствие каких-то неизвестных нам фундаментальных причин, каковые и объясняют, почему константы должны

иметь те самые величины, которые они имеют фактически. Например, когда-то мы могли думать, что сила магнетизма и сила электричества способны изменяться совершенно независимо. Но ведь теперь нам известно, что эти силы не являются независимыми одна от другой. Возможно, нечто подобное верно и в случае с тонко настроенными силами и константами, получившими — как нам кажется, совершенно случайным образом — нужные величины. Вероятно, для того чтобы физическая вселенная вообще могла существовать, силы и константы должны быть отрегулированы именно так, как это и имеет место в действительном мире. Хотя данное возражение само по себе может оказаться справедливым, современные физики и космологи полагают, что законы и константы связаны между собой по-другому. А значит, «впредь до дальнейшего уведомления» мы вынуждены считать этот контраргумент неудачным.

Некоторые же пытались опровергнуть посылку 5.42, утверждая, что хотя возникновение жизни, какой мы ее знаем, было бы в самом деле невероятным, окажись константы и силы природы хоть чуточку иными, однако *другие формы жизни* были бы, пожалуй, возможны. Допустим, для образования углерода необходимы жестко определенные условия. Но кто сказал, что в основе всякой жизни непременно должен лежать углерод? Не исключено, что такие формы жизни, какие мы пока не способны даже вообразить, были бы возможны и при наличии сил и констант, совершенно не сходных с существующими в нашей вселенной ныне.

Что мы, пожалуй, не в силах предсказать или вообразить те конкретные формы, которые могла бы принимать жизнь в мирах, радикально отличных от нашей вселенной, — это, конечно, верно. Однако мы *способны* предсказать, что жизнь была бы невозможна, если бы вселенная вообще не существовала, или если бы она не заключала в себе материи, или если бы в ней не было никаких других веществ, кроме углерода. Между тем доводы от тонкой настройки, по-видимому, вполне убедительно

доказывают, что если бы силы и константы имели величины, заметно отличающиеся от их действительных величин, то не существовало бы вселенной, или материи, или веществ более сложных, чем углерод.

Самое сильное возражение против посылки 5.42 – это так называемый контрапротиваргумент от мультиверсума. А именно: существование тонко настроенного универсума маловероятно с позиций атеизма, если этот универсум является единственным. Но если имеется огромное количество универсумов со своими собственными силами и константами, то наличие в одном из них условий для возникновения жизни не кажется таким уж невероятным.

Хотя существование множественных универсумов способно побудить нас к отказу от посылки 5.42, само это возражение порождает целых три проблемы. Во-первых, поскольку никаких реальных доказательств существования подобных универсумов у нас нет, то разумнее, пожалуй, отрицать их существование, нежели допускать его. Причина тому – более широкий принцип, используемый учеными при построении теорий. Сформулировать его можно так: при прочих равных условиях нам следует предпочитать те гипотезы, которые подтверждаются объективными данными или же представляют собой естественные экстраполяции того, что нам уже известно. А коль скоро вера в существование множества универсумов данному принципу противоречит, то ее нужно отвергнуть.

Во-вторых, реальность множественных универсумов подрывала бы основы посылки 5.42 лишь в том случае, если бы в этих универсумах действовали разные силы и константы. Однако из современных моделей, постулирующих существование множественных универсумов, нельзя с определенностью заключить, действительно ли эти универсумы отличны друг от друга в данном отношении. Научные теории в этом пункте по-прежнему вызывают горячие споры, и не исключено, что в будущем данный вопрос получит свое решение. В настоящий момент, одна-

ко, упомянутые модели не способны убедительно подтвердить такую возможность.

Наконец, некоторые физики полагают, что даже если бы механизм, порождающий множественные вселенные, действительно существовал, то этот механизм сам должен был бы иметь тонкую настройку, чтобы оказаться способным к созданию устойчивых универсумов. Такой «генератор вселенных» должен обладать характеристиками, позволяющими ему производить эти многочисленные жизнеспособные универсумы с разными силами и константами. Но подобно любой машине, создающей другие машины, генератор универсумов также нуждался бы для этого в тонкой настройке. А это его специфическое качество предполагало бы, надо думать, тонкую настройку еще более высокого уровня.

И тут мы могли бы задаться вопросом: если генератор универсумов обнаруживает сложность, требующую объяснения, то не следует ли отсюда, что и верховный конструктор нуждается в объяснении? Если так, то конструктор служит для нас объяснением ничуть не более полным и удовлетворительным, чем генератор универсумов. На это возражение защитник доказательства от тонкой настройки может дать два ответа. Во-первых, даже если верно, что наш конструктор сам нуждается в конструкторе, остается верным и то, что конструктор действует. И в этом смысле данное доказательство в конечном счете достигает цели. Во-вторых, по причинам, рассмотренным нами при анализе космологического доказательства, божественный конструктор может в действительности и не нуждаться в дальнейшем объяснении, поскольку он вполне способен быть объяснимым из самого себя, иначе говоря — существующим с необходимостью.

#### 5.4. Заключение

В настоящей главе мы рассмотрели ряд аргументов, имеющих своей целью доказать, что существует нечто, обладающее многими или даже всеми отличительными признаками Бога. В дока-

зательствах поскромнее речь идет лишь о попытке вывести существование необходимого или независимого творца (аргумент от зависимости), тогда как другие доказательства притягают на более амбициозные выводы (о существовании величайшего из возможных существ). Достигают ли эти доказательства цели? Мы видели, что в каждом случае имеются веские основания принимать посылки этих доказательств. Но мы также убедились в том, что критики выдвигают ряд веских доводов против их принятия. И теперь уже вам самим предстоит обдумать аргументы сторон и определить, чья позиция кажется более сильной.

Конечно, результаты нашего анализа не являются окончательным решением вопроса. Даже если все доказательства теизма несостоятельны, сам теизм может быть истинным. Не исключено, что есть и другие аргументы или свидетельства в пользу теизма, которые мы здесь не рассматривали или до которых просто не додумались. В то же время даже если эти доказательства выглядят убедительно, у нас могут *также* обнаружиться какие-то другие чрезвычайно основательные причины не верить в существование Бога. В таком случае нам придется взвесить силу аргументов каждой из сторон, прежде чем делать окончательные выводы. Есть ли какие-либо серьезные причины считать, что Бог не существует? К этому вопросу мы и обратимся в следующей главе.

## Рекомендуемая литература

- Bar Stephen, *Modern Physics and Ancient Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006)
- Collins Robin, «The Many Worlds Hypothesis as an Explanation of Cosmic Fine-Tuning: An Alternative to Design?» *Faith and Philosophy* 22:5 (2005), p.654–666
- Craig William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, (New York: Barnes & Noble, 1980)
- Craig William Lane and Quentin Smith, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979)
- Craig William Lane and Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Cosmology* (New York: Oxford University Press, 1993)
- Gale Richard, *On the Existence and Nature of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)
- Leslie John, *Universes* (London: Routledge, 1989)
- Oppy Graham, *Ontological Arguments and Belief in the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)
- Rowe William, *The Philosophy of Religion* (Belmont, CA: Wadsworth, 1978)
- Swinburne Richard, *The Cosmological Argument* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975)
- Tegmark Max, *The Existence of God*, revised edition (Oxford: Clarendon Press, 2004)
- Tegmark Max, «Parallel Universes», *Scientific American* 288 (May 2003): 41–51

## Аргументы против теизма

Познакомившись с доказательствами существования Бога, мы переходим теперь к рассмотрению доказательств того, что Бог *не* существует. Многие из тех, кто лишь приступает к знакомству с философией религии, поначалу находят нечто нелепое в самом этом предприятии — выискивать доводы в пользу не-существования Бога. «Каким же это образом, — часто спрашивают они, — можно доказать *не-существование* чего-то?»

Хороший вопрос. В самом деле, как можем мы доказать или, во всяком случае, представить веские основания для убеждения в не-существовании чего-либо, включая Бога? По крайней мере тремя способами. Один из путей доказательства не-существования чего-нибудь — это демонстрация *невозможности* описываемой вещи. Если некто объявит вам, что в кармане у него находится круглый квадрат, то вам станет ясно, что этот человек заблуждается. Вы знаете, что в кармане у него (да и где-либо вообще) нет круглого квадрата, ибо вам известно, что круглых квадратов быть *не может*. Круглые вещи с необходимостью лишены углов, тогда как квадраты необходимым образом *имеют* углы. Одна и та же вещь не способна одновременно иметь и не иметь углы. А значит, такая вещь, как круглый квадрат, невозможна.

Доводы от невозможности часто приводят в пользу не-существования Бога. И действительно, в главах 2 и 3 мы познакомились с рядом аргументов, имевших своей целью доказать, что атрибуты Бога внутренне противоречивы или же несовместимы

с другими атрибутами. В них можно усмотреть попытку продемонстрировать, что Бог не существует, поскольку понятие «Бог» оказывается подобным круглому квадрату.

Второй способ доказательства не-существования чего-либо – это демонстрации отсутствия определенного рода «контрольных признаков», которые непременно присутствовали бы, если бы данная вещь на самом деле существовала (или, напротив – наличия таких «контрольных признаков», которые не обнаружились бы, если бы данная вещь на самом деле существовала). Если бы прошлой ночью была гроза, то утром подъездная аллея к вашему дому оказалась бы влажной. Сухая же аллея надежно свидетельствует о том, что грозы не было. Аргументы подобного типа могут использоваться – и действительно идут в ход – для опровержения бытия Бога. Ниже мы рассмотрим два наиболее распространенных из них: довод от зла и довод от сокрытости.

Аргумент от зла довольно известен. Если бы Бог существовал, то вселенная имела бы один характерный, «контрольный» признак: она являла бы собой место, полное всевозможных радостей и свободное от всяких зол. А вот не является! Следовательно, Бога нет. В доказательстве же от сокрытости утверждается: если бы существовал вселюбящий Бог, то подобный Бог, среди прочего, желал бы, чтобы мы узнали о Его бытии и смогли таким образом вступить в преисполненное любви общение с Ним. Цель эта настолько важна, что мы вправе ожидать от Бога демонстрации достаточно ясных и убедительных свидетельств Его существования, пройти мимо которых мы могли бы лишь в том случае, если бы умышленно их игнорировали. Однако, говорится далее в доказательстве, свидетельства существования Бога не являются ясными и очевидными. Следовательно, Бога нет.

Третий путь доказательства не-существования чего-либо – это ссылка на недостаток свидетельств существования данной вещи. В философии и праве есть знаменитый принцип: отсутствие доказательств не является доказательством отсутствия. Иными

словами, нет оснований отрицать существование чего-либо по той лишь причине, что нам недостает свидетельств его существования. Строго говоря, это нравильная установка. Однако верно и то, что в некоторых случаях, когда мы не имеем доказательств существования чего-то, *разумно полагать*, что данная вещь не существует.

В настоящей главе мы пройдем мимо аргументов от невозможности, поскольку уже рассматривали их выше, когда речь шла о божественных атрибутах. Мы также не станем заниматься аргументами, в которых утверждается, что отсутствие доказательств делает атеистическую позицию более рациональной или даже совершенно необходимой, так как данный вопрос обсуждался в главе 4. В фокусе нашего внимания останутся два самых важных аргумента от «контрольных признаков».

### **6.1. Доказательство от зла**

В ходе недавнего визита в Германию папа Бенедикт XVI посетил лагерь смерти в Освенциме. Осматривая памятник почти 1,5 миллионам жертв нацизма, он не сумел найти слов объяснения или утешения: «В этом месте слова бессильны. В конце концов, здесь возможна лишь жуткая тишина — тишина, которая сама есть крик из глубины души к Богу... Как мог Ты все это допустить?»

Ричард Коэн, колумнист газеты «Вашингтон пост», следующим образом прокомментировал сказанное папой:

Верующим людям нелегко уразуметь слова папы. Как понять молчание Бога? Он все одобрял? Ему нравилось то, что Он видел? Или, может, ему было наплевать? Я не знаю. А как понимать то, что Он «мог все это допустить»? Нацисты Его вполне устраивали? И даже убийства католических священников не подвигли Его на вмешательство? Я не способен это объяснить. И я не в силах верить в такого Бога<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> *Lancaster Intelligencer Journal*, June 6, 2006, A10.

И теисты, и атеисты, по-видимому, убеждены: в каком-то смысле зло действительно служит доводом против существования Бога. Допустим, иные бедствия и несчастья могут найти оправдание в свете общего божественного замысла, относящегося ко вселенной, но как нам объяснить жестокие пытки, унижающие человеческое достоинство сексуальное насилие, катастрофические цунами и так далее? Более того, каким образом могли бы теисты истолковать тот факт, что счастье в нашей жизни, похоже, не слишком зависит от добродетели? Как говорил иудейский пророк Иеремия:

Праведен будешь Ты, Господи, если я стану судиться с Тобою; и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют? (Иер 12:1).

Характер того зла, которое встречаем мы вокруг себя, что и говорить, не вполне гармонирует с нашими первоначальными представлениями о том, как должен был бы выглядеть мир при условии истинности теизма. Но служит ли данное обстоятельство веским основанием для согласия с атеистами? Является ли существование подобного рода зла контрольным признаком истинности атеизма?

Те, кто так думает, предлагают доказательства двух видов. Согласно первому, существование зла совершенно несовместимо с существованием Бога. Согласно второму, существование Бога и зло не являются несовместимыми, однако реальность зла делает существование Бога неправдоподобным, а потому вера в Его существование становится неразумной. Первый тип аргументации философы называют *логическим доказательством от зла*, а второй – *вероятностно-эмпирическим доказательством от зла*.

### 6.1.1. Логическое доказательство

Построить логическое доказательство нетрудно. По сути, это те самые аргументы, которые мгновенно приходят в голову

многим из нас, стоит лишь задуматься о проблеме «Бог и зло». Простейшая их версия такова:

- 6.1. Если бы существовал Бог, не было бы зла.
- 6.2. Зло есть.
- 6.3. Следовательно, Бога нет.

Что же нам думать об этой простейшей версии? Ответ зависит от нашей оценки посылки 6.1. Если мы готовы ее принять, то, вероятно, по той причине, что Бог, коль скоро Он существует, должен быть, по нашему мнению, всеблагим, всемогущим и всеведущим. Всякое же всеблагое существо по определению желает предотвратить зло. А любое всеведущее и всемогущее существо должно, конечно, знать все виды зла и обладать способностью не допустить их. В свете сказанного представляется разумным считать, что если бы Бог существовал, то зла не было бы.

Эти соображения приводят нас к расширенной версии Логического доказательства.

- 6.4. Если бы Бог существовал, то Он был бы всеведущим, всемогущим и совершенно благим.
- 6.5. (а) Совершенно благое существо предотвратило бы появление любого зла, предотвратить которое было бы в его власти; (б) всеведущее существо имело бы представление о всех возможных и действительных разновидностях зла; и (в) всемогущес существо было бы способно предотвратить их все.
- 6.6. Следовательно, если бы существовал Бог, не было бы зла.
- 6.7. Зло есть.
- 6.8. Следовательно, Бога нет.

Данная аргументация, если она основательна, показывает нам, почему существование зла логически несовместимо с существованием Бога.

Поскольку посылки 6.6 и 6.8 – не более чем выводы из других посылок, теист может опровергать данное доказательство

лишь через отрицание посылок 6.4, 6.5 и 6.7. Хотя некоторые религиозные традиции отвергают посылку 6.7 — иначе говоря, не признают реальности зла — подобный ответ не кажется особенно перспективным.

Некоторые философы не соглашаются с посылкой 6.4. В самом деле, почему бы непросту не отвергнуть всемогущество и всеведение Бога? Возможно, Бог могуществен, чрезвычайно могуществен, однако не способен предотвратить *любое зло*. Возможно, Бог знает многое, очень многое, однако не все истины, доступные познанию, Ему известны. С этим можно согласиться, и таким образом, отвергнуть посылку 6.4. Но ведь отрицание 6.4 равнозначно отрицанию теизма, поскольку теизм утверждает всемогущество и всеведение Бога. А потому, отрицая 6.4, мы, по сути, допускаем истинность вывода 6.8.

Таким образом, у теиста остается единственный выход — не соглашаться с посылкой 6.5. Действительно, именно эта посылка и оказывается по преимуществу в фокусе внимания. Что же нам он ней думать? Наиболее серьезную проблему для посылки 6.5 порождает часть (а); заключается же проблема в том, что (а) должно. Не требуется долго размышлять, чтобы ясно убедиться в очевидной ложности утверждения, будто благое существо всегда предотвращает любое зло, предотвратить которое оно способно. Доктора (и даже весьма опытные) нередко причиняют вам боль (т.е. зло), поскольку это необходимо ради достижения какого-то большего блага (например, вашего выздоровления). Следовательно, совершенно благим является не то существо, которое предотвращает любое зло, какое только оно способно предотвратить, но скорее то, которое предотвращает зло, если у него нет морально достаточных моральных оснований этого не делать.

Но что же следует считать морально достаточным основанием для допущения зла? Чтобы вполне, или совершенно, благое существо получило морально достаточные основания попустить какому-то злу, должны быть выполнены три условия:

- (А) Условие необходимости: благо, порождаемое через дозволение зла З, не возникло бы без попущения З или другим видам зла, морально равнозначным или худшим, чем З<sup>25</sup>.
- (Б) Условие превосходства: благо, достигнутое через понуждение злу, должно в достаточной степени превосходить последнее.
- (В) Условие права: тот, кто допускает зло, должен иметь право это делать.

Если перечисленные условия *выполнены* применительно к какому-то определенному злу, то допущение последнего будет оправданным даже со стороны всемогущего и всеблагого существа.

Все это показывает нам, что несовместимым с существованием Бога является не реальность зла *вообще*, но реальность *бессмысленных*, или *бесцельных*, зол. В свете сказанного мы можем еще раз модифицировать наше логическое доказательство:

- 6.9. Если бы существовал Бог, не было бы бессмысленных зол (БЗ).
- 6.10. Существует, по меньшей мере, одно БЗ.
- 6.11. Бога нет.

Если в этом доказательстве есть какая-то трудность, то относится она к посылке 6.10<sup>26</sup>. Чтобы защитить 6.10, атеист должен

<sup>25</sup> В формулировке данного условия мы сознательно используем выражение «не возникло бы» вместо «не могло бы возникнуть». Возможно, существуют определенные блага, которые *могли бы* быть достигнуты без дозволения того или иного зла. Возможно, однако, что без дозволения соответствующего зла эти блага в действительности не были бы достигнуты. Возьмем, к примеру, образ св. Павла в христианском Священном Писании. Христиане могли бы сказать, что хотя Павел, возможно, раскаялся бы в своих греховых действиях, даже если бы Господь и не поразил его слепотой, однако в действительности он упорно отказывался это сделать, пока не был поражен слепотой.

<sup>26</sup> Впрочем, некоторые теисты в последнее время утверждают, что нам следует отвергнуть 6.9. См., например, указанные в списке рекомендованной литературы работы Уильяма Хаскера и Петера Ван Инвагена.

продемонстрировать наличие хотя бы одного БЗ. Доказать это означает доказать существование зла, которое либо (а) не является *необходимым для порождения более значительного блага*, либо (б) является таким злом, дозволить которое Бог *не имел права*. Попадают ли какие-либо виды зла в одну из этих двух категорий? Рассмотрим их по порядку.

Нашей тактикой применительно к конкретным примерам зла — скажем, жестокому избиению ребенка — должно быть доказательство того, что либо никакое более значительное благо не может перевесить подобное зло, либо что данное зло не может являться необходимым для порождения более значительного блага. Здесь, однако, возникает проблема, о именно: трудно понять, каким образом подобные аргументы могли бы работать в конкретных случаях. Почему бы нам не заключить, что могут существовать неизвестные нам блага, которые, быть может, почувствует сам пострадавший и которые способны перевесить его страдания? И почему мы не вправе думать, что некоторые из этих благ оказались бы абсолютно недостижимыми, если бы Бог не согласился дозволить соответствующие страдания? Похоже, единственными сколько-нибудь серьезными аргументами были бы здесь доводы чрезвычайно общего характера — иначе говоря, аргументы в пользу общего заключения о том, что *никакое зло не может являться необходимым для более значительного блага*.

Таким образом, у нас остается второй способ защиты 6.10, а именно: попытаться представить доказательство того, что ни одно зло не может быть необходимым для порождения более значительного блага (и тогда уже все виды зла окажутся бессмысленными). Некоторые атеисты выдвигали подобные аргументы. Если Бог существует, рассуждали они, то *все* виды зла оказываются, по сути, бессмысленными, ибо всемогущему существу нет никакой нужды прибегать к попущению злу ради порождения какого-либо более значительного блага. Утверждать обратное значило бы утверждать, что Бог порой вынужден допускать определенные виды зла, чтобы добиться желаемого им результа-

та. Но каким образом всемогущее существо могло бы оказаться вынужденным к чему-либо? Мы можем, говорят атеисты, вообразить нечто подобное в случае с хирургами. Последним приходится иногда причинять боль своим пациентам и допускать их страдания ради их же выздоровления. Но Бог? Конечно же, нет — всемогущее существо не знает подобных ограничений. И если Бог действительно хочет сотворить некое благо, то Он просто возьмет и сделает это.

К сожалению, насколько мы можем судить, это неверно, в чем можно убедиться с помощью следующего примера. И теисты, и атеисты в большинстве своем соглашаются, что сотворение Богом мира есть благо, как является благом и то, что созданная Богом вселенная содержит существа, обладающие свободной волей. Существам, наделенным свободной волей, доступно великое благо свободного и автономного выбора. Более того, такие существа способны творить моральное добро в мире, вступая между собой в отношения дружбы и любви, выказывая подлинное милосердие и мужество и так далее. Но подобного рода свободные существа с необходимостью обладают и другой способностью — выбирать зло. Если же эти существа по-настоящему свободны в своем выборе, то они уже не могут быть детерминированы к выбору одного лишь добра.

А теперь представим, что Бог задумал создать вселенную. Стремясь к максимально возможному разнообразию благ в творении и желая наполнить творение величайшими видами блага, Бог решает создать мир, который включал бы в себя существа, обладающие свободой выбора. Способен ли Бог создать мир с такими свободно выбирающими существами, которые никогда бы не делали выбор в пользу зла? Едва ли. С одной стороны, конечно, Бог может создать мир со свободными существами, так что эти существа никогда не будут выбирать зло. Но если существа в подлинном смысле слова свободны (и если, как многие полагают, свобода не совместима с любого рода детерминизмом — божественным или естественным), то уже от них, а

не от Бога зависит, станет ли их мир миром, где никто и никогда не делает выбор в пользу дурных поступков. Возможно и такое: что бы ни делал Бог, обнаружится, что не все и не всегда поступают хорошо (пусть даже *могло бы* получиться и прямо противоположное). Если это верно, то, хотя неизменный свободный выбор каждым существом добрых поступков, пожалуй, и возможен, сотворение миров, где подобное поведение имеет место, может оказаться *неосуществимым* для Бога. Короче говоря: поскольку Бог не способен оставить существа свободным и в то же время гарантировать, что это последнее будет делать исключительно лишь угодное Богу, то (с этой точки зрения) Бог попросту не в силах добиться того, чтобы творимый Им мир содержал лишь такие свободные существа, которые всегда ведут себя хорошо<sup>27</sup>.

Таким образом, насколько мы можем судить, вселенная, содержащая зло, может быть неизбежным следствием сотворения Богом вселенной, заключающей в себе великое благо – свободу сотворенных существ.

Этот аргумент, известный как «Защита свободной воли», впервые разработал Алвин Плантинга. Он призван доказать, что существуют определенные блага (вроде свободного выбора), которые даже Бог не может создать, не дозволив тем самым появление известных зол (и в частности, дурного в моральном смысле выбора). Если это верно, то и второй способ защиты 6.10 оказывается несостоятельным: некоторые виды зла, насколько

<sup>27</sup> Свидетельствует ли это против всемогущества Бога? Нет, ведь если исходить из того понятия о свободе (как несовместимой с детерминизмом), которое является предпосылкой данного ответа на доказательство от зла, то для Бога логически невозможно гарантировать подчинение свободных деятелей Его воле. Пока деятель свободен, нет никаких гарантий относительно того, что он предпримет; если же Бог попытается каким-то образом гарантировать нокорность деятеля своей воле, то Он – по определению – уничтожит его свободу. А как мы убедились в главе 1, согласно традиционному представлению о всемогуществе, последнее отнюдь не предполагает способности совершать логически невозможное.

мы можем судить, возможно, пришлось допустить ради достижения более значительных благ.

Обратимся теперь к третьему способу защиты 6.10. Можно попытаться доказать, что есть такие виды зла, которые Бог не вправе допускать, даже если их допущение является необходимым для того, чтобы обеспечить какое-то большее благо. Может ли атеист утверждать, что подобные виды зла существуют? Он мог бы, например, заявить, что определенные разновидности зла настолько ужасны, что никто, в том числе и Бог, не имеет права их дозволять, даже если они представляют собой необходимые условия для порождения какого-то более значительного блага. Вероятно, было бы совершенно недопустимым позволять, чтобы ребенок умирал медленной и мучительной смертью от рака — даже если бы это явилось необходимым средством для какого-то огромного блага и даже если бы это благо каким-то образом перевесило страдания ребенка. К сожалению, все подобного рода аргументы основываются на чрезвычайно спорных моральных принципах, которые к тому же будут, по-видимому, отвергнуты теистами. А потому трудно представить, каким образом подобные доводы могли бы всерьез помочь атеисту склонить нас к принятию посылки 6.10.

По этим причинам немногие в наше время пытаются защитить Логическое доказательство, а в центре дискуссий вокруг обоснования атеизма через факт зла находится по большей части вторая версия — вероятностное доказательство.

#### *6.1.2. Вероятностно-эмпирическое доказательство, часть 1: «Прямое доказательство»*

В первой версии вероятностно-эмпирического доказательства используется общая схема логического доказательства. Различие здесь лишь в том, что посылки доказательства трактуются лишь как вероятные, или правдоподобные.

**6.12. Если бы существовал Бог, не было бы бессмысленных зол (БЗ).**

6.13. Вероятно, в нашем мире существует, по меньшей мере, одно БЗ.

6.14. Вероятно, Бога нет.

Анализируя логическое доказательство, мы убедились, что атеисту не так уж легко защитить посылку 6.10 (тезис о существовании бессмысленных зол). Трудность здесь в том, что у Бога, насколько мы можем судить, имеются веские основания попускать тому злу, которое видим мы вокруг. Защитник же вероятностно-эмпирического доказательства утверждает: пусть даже подобные основания и *могли бы* существовать, существование их нельзя считать *вероятным*.

Подобная формулировка данного доказательстваозвучна, по сути, нашему обычному представлению о связи между существованием Бога и существованием зла. Хотя, как мы признали ранее, было бы трудно доказать, что какое-либо конкретное зло или же зло вообще является *несомненно бессмысленным*, нам нелегко избавиться от ощущения, что, по крайней мере, некоторые виды зла вокруг нас, *вероятно*, являются бессмысленными. Для многих подобных зол мы просто не способны вообразить какой-либо смысл, и многие склонны думать, что сама наша неспособность его вообразить с высокой степенью вероятности доказывает, что такие виды зла попросту не имеют смысла. Таким образом, на интуитивном уровне 6.13 кажется привлекательной, а значит, и доказательство в целом, во всяком случае на первый взгляд, представляется не лишенным известной убедительности.

### *6.1.3. Сдвиг Дж. Э. Мура*

На изложенное в такой форме доказательство теист может отреагировать тремя способами. Первый – это то, что Уильям Роу назвал «сдвигом Мура», по имени знаменитого философа XX века Дж. Э. Мура, утверждавшего, что следует отвергнуть многие известные из истории аргументы в пользу скептицизма ввиду совершенного неправдоподобия соответствующих выводов. (Быть скептиком в какой-то области исследования равнозначно, грубо

говоря, убеждению, что достоверное знание в данной области невозможна. Универсальный же скептицизм предполагает мнение о невозможности знания (почти) во всех областях.)

Мур предлагает рассмотреть доказательства двух типов, причем каждое из них вложено в уста человека, который держит руку перед своим лицом.

*Скептическое доказательство*

- (а) Если скептик прав, то я не знаю, что передо мной – рука.
- (б) Скептик прав.
- (в) Я не знаю, что передо мной – рука.

*Антискептическое доказательство*

- (а) Если скептик прав, то я не знаю, что передо мной – рука.
- (г) Я знаю, что передо мной – рука.
- (д) Скептик неправ.

Оба доказательства имеют общую посылку (а). Отличны они в том, что первое принимает (а) и переходит к в высшей степени невероятному (в), тогда как второе принимает (г) и приводит к чрезвычайно правдоподобному (д).

Столкнувшись с доказательствами такого рода, мы должны спросить себя, какое из них представляется более убедительным. Поскольку посылка (а) у них общая, то единственным способом решения проблемы остается следующий вопрос: какая из двух посылок – (б) или (г) – представляется нам более разумной? Мур заключает, что (г) разумнее, и это дает нам право отвергнуть выдвинутые скептиками аргументы.

Какое отношение все это имеет к нашей оценке Прямого доказательства? Подобно человеку, имеющему дело со скептическими аргументами, теист, встретившись с Прямыми доказательством, должен сопоставить это последнее со следующей аргументацией.

6.12. Если бы существовал Бог, не было бы бессмысленных зол (БЗ).

6.15. Вероятно, Бог есть.

6.16. Вероятно, бессмысленных зол не существует.

Поскольку Прямое доказательство и вышеизложенная аргументация имеют общую посылку 6.12, то нам остается ответить на один вопрос: какую из посылок было бы разумнее принять – 6.12 (вероятно, существуют БЗ) или 6.15 (вероятно, существует Бог). Перед лицом проблемы зла теист мог бы заключить, что 6.15 – тезис более основательный, а значит, Прямое доказательство следует отвергнуть.

Что же могло бы убедить теиста в большей разумности принятия 6.15, а не 6.13? Если человек имеет определенного рода религиозный опыт или, скажем, находит рациональным и убедительным Космологическое доказательство или Доказательство от тонкой настройки, то у него есть веские основания соглашаться с 6.15. А если сила этих оснований превосходит любые аргументы в пользу 6.13, то теист должен принимать 6.15 и отрицать 6.13<sup>28</sup>.

Конечно, тот, кто не имеет никакого религиозного опыта или же не находит убедительными аргументы в пользу теизма, мог бы счесть более разумным согласие с 6.13, а не с 6.15. Если, взвесив доводы за и против этих двух утверждений, вы найдете 6.13 более правдоподобной, чем 6.15, то, пожалуй, сможете разумно заключить, что атеизм истинен. И потому Уильям Рой, самый солидный из защитников Прямого доказательства, заявляет: «при отсутствии веских оснований для веры в существование

<sup>28</sup> Стоит, впрочем, заметить, что теист, принимающий 6.15, а не 6.13, поступает разумно, даже если не имеет никакого религиозного опыта и не знаком с теистическими доказательствами. Если защитники Реформированной [Reformed] эпистемологии правы, то теист может держаться своей веры в теизм как убеждения в собственном смысле базисного. В таком случае достаточным основанием для согласия с 6.15 и отрицания 6.13 служит тот простой факт, что теист убежден в истинности 6.1.

теистического Бога... мы имеем разумные причины полагать, что Бога, вероятно, нет»<sup>29</sup>.

Однако заметьте: чтобы счесть 6.13 более правдоподобным, нежели 6.15, вы должны иметь *какие-то* основания считать 6.13 истинным. Но имеет ли (или может ли иметь) атеист веские основания полагать, что «какие-то бессмысленные виды зла, вероятно, существуют»? Некоторые теисты пытались доказать, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. А это приводит нас ко второй из возможных полемических реакций на Прямое доказательство.

#### *6.1.4. Аргументы типа «я не видел – значит, нету»*

*[Noseeum arguments]*

Какие же веские доводы могли бы склонить атеиста к мысли, что некоторые из зол, имеющих место вокруг нас, совершенно бессмысленны и ничем не оправданы? Уильям Роу, автор вызвавшей наибольший интерес апологии Прямого доказательства, утверждает: чтобы убедиться в правоте атеиста, достаточно хотя бы на минуту задуматься о ряде самых ужасных форм зла, существующих в нашем мире. Каждый год случается масса лесных пожаров, и в них, вне всякого сомнения, гибнет великое множество животных. Столь же несомненно, что, по крайней мере, некоторые из этих животных умирают медленной и невероятно мучительной смертью. А потому рассмотрим воображаемого оленя – представляющего здесь, бесспорно, многие тысячи подобных оленей, – застигнутого лесным пожаром и умирающего медленной, жуткой смертью. Является ли его мучительная смерть (или другое, столь же страшное зло) необходимым условием для какого-то более значительного блага? Можем ли мы всерьез полагать, что если бы Господь посредством

<sup>29</sup> «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism», in *Philosophy of Religion: Selected Readings* (3<sup>rd</sup> edition), William Rowe and William Wainwright (eds.) Oxford: Oxford University Press, 1998, p.246–247.

чуда предотвратил данное зло, то мир в целом стал бы от этого хуже? Как вообще такое могло бы прийти нам в голову? Ведь нам, когда мы рассматриваем подобные случаи, кажется самоочевидным, что не существует большего блага, на которое мы могли бы сослаться как на оправдание данного зла. А в свете сказанного разумно заключить: по-настоящему бессмысленное зло действительно существует.

Доказательства подобного рода Стивен Викстра назвал аргументами «я не видел – значит, нету»<sup>30</sup>. Атеист утверждает, что он долго и упорно пытался найти хоть какое-то большее благо, которое могло бы воспоследовать из данного зла, но его продолжительные поиски оказались тщетными. Он не видит причин, способных послужить оправданием для Бога, дозволившего эти страдания, а из того, что он их не видит, атеист заключает, что их просто нет.

Являются ли аргументы типа «я не видел – значит, нету» основательными? В некоторых случаях – да. Если сосед по комнате просит вас достать из холодильника молоко, а вы открываете дверцу, внимательно осматриваете содержимое холодильника и не находите там молока, то с вашей стороны будет вполне разумно заключить: я молока не вижу, значит, его в холодильнике нет. В данном случае аргументация «не видел – нету» основательна. Однако не всегда аргументы подобного типа являются вескими. Предположим, вы пришли к врачу делать прививку. Сняв предохранительный колпачок с иглы, доктор уже готовится сделать вам инъекцию, но вдруг случайнороняет шприц на пол. Он поднимает шприц и как будто собирается продолжать свое дело, но тут вы возражаете: «Доктор, игла, вероятно, грязная – на ней могут быть микробы!» Доктор подносит шприц к свету, закрывает один глаз и тщательно осматривает иглу. Через

<sup>30</sup> «The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'». *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 73–94.

несколько секунд он говорит: «Я смотрел очень внимательно и никаких микробов не заметил, так что зря вы беспокоитесь.» Доктор сделал вывод по принципу «я не видел — значит, нету», но вывод его *неоснователен*.

Чем же обоснованные заключения типа «не видел — нету» отличаются от необоснованных? Чтобы подобный вывод оказался обоснованным, должны быть выполнены два условия. Во-первых, то, что вы ищете, вы должны искать в нужном месте. Если товарищ по комнате спрашивает, осталось ли у вас молоко в холодильнике, а вы заглядываете в духовку, то, значит, ищете вы не там, где надо. И тот факт, что вы не увидели молока в духовке, отнюдь не является веским доказательством отсутствия молока в комнате. Во-вторых, вы должны быть способны увидеть то, что ищете, если то, что вы ищете, действительно там есть. Если товарищ спрашивает, есть ли на лужайке муравьи, а вы, посмотрев в окно, отвечаете: «Не-а. Не вижу ни единого», то ваш вывод никуда не годится. Смотрели вы, конечно, в правильном месте, только вот сами муравьи настолько малы, что вы не в силах их разглядеть, даже если они действительно там водятся.

А теперь мы можем вернуться к вопросу о том, позволяет ли занимаемая атеистом позиция сделать вывод о существовании бессмысленных зол, пользуясь аргументацией типа «не видел — нету». На кого больше похожи защитники Прямого доказательства: на человека, который, заглянув в холодильник, заключает, что молока там нет, или все же на доктора, объявившего, что игла у него чистая?

Некоторые философы, разделяющие точку зрения, известную ныне как «скептический теизм», пытаются доказать, что отстаивающие 6.13 атеисты больше напоминают нашего доктора. Согласно скептическим теистам, есть две веские причины думать, что мы, люди, по самому своему положению не в силах судить о том, какие основания мог бы иметь Бог для понущения злу. Во-первых, если принять в расчет безмерность божьей благости и ограниченность человеческих способностей, как позна-

вательных, так и моральных, то представляется вероятным, что существуют определенные и, надо думать, многочисленные виды благ, с которыми мы не знакомы. Если мы не способны даже представить себе всю совокупность благ, достижению коих *могло бы* служить зло, то наши попытки рассуждать о том, является оно бессмысленным или нет, неизбежно окажутся тщетными.

Во-вторых, даже если мы считаем, что соответствующие виды благ нам известны, есть веские причины сомневаться, что у нас имеется хотя бы малейшее понятие о том, какую роль то или иное конкретное зло могло бы играть в порождении этих благ. Откуда нам знать, какого рода благие цели могут быть в конечном счете достигнуты через дозволение данного зла? Довольно трудно предугадать, какими последствиями, полезными или вредными, обернется для вас решение три раза в неделю заниматься спортом. (А вдруг кровяное давление снизится у вас настолько, что вы и жить дальше не сможете? Или вы будете ехать по улице на велосипеде и попадете под машину?) Иные виды зла могут представлять собой необходимые условия событий, совершающихся сотни или даже тысячи лет спустя. Не обладая всеведением, мы едва ли способны многое знать о том, какие события необходимы для наступления других событий, отдаленных от них во времени и пространстве. Подобные аргументы, утверждают скептические теисты, должны внушить нам здоровое сомнение в самой нашей способности судить об оправданности или бессмысленности любых зол. И если скептический теист прав, то защитник Прямого доказательства попадает в затруднительное положение, ведь доводы скептических теистов совершенно подрывают нашу веру в истинность 6.13.

Уильям Роу выдвинул против скептических теистов два контрапардента. Во-первых, если скептические теисты правы, то мы вынуждены признать, что, сколько бы зла ни существовало в нашем мире и каким бы ужасным ни являлось это зло, у нас никогда не появится оснований принимать 6.13 и, следовательно, сомневаться в бытии Бога. А это неправильно, считает Роу.

Во-вторых, доказывает Роу, дело не просто в том, что мы не способны *усмотреть* причины, которые могли бы оправдать Бога, дозволяющего такое зло, как, например, мучительная смерть оленя, — мы не в силах даже *представить себе* подобные причины. И это, по мнению Роу, утверждает истинность 6.13 на более прочном основании. Одно дело говорить, что мы не способны усмотреть, каким образом причины, нам известные, могли бы объяснить существование, по-видимому, бессмысленных зол. И совсем другое дело, считает Роу, когда *любые мыслимые причины*, предлагаемые в качестве оправдания подобных зол, оказываются бессильны что-либо нам объяснить. Для примера Роу просит нас вообразить случай с жестоко изнасилованной, а затем убитой девушкой. Может ли существовать большее благо, коему споспешствовало бы это ужасное зло? Проблема не просто в том, что мы не способны понять, догадаться, что же это за благо, — нет, дело здесь в другом: как только мы начинаем рассматривать большие блага, кандидаты на указанную роль, мы обнаруживаем, что сама мысль о большем благе, способном оправдать подобное зло, кажется нам возмутительной.

### 6.1.5. Теодицеи

Третий из возможных для теиста ответов на Прямое доказательство — это указание на те веские причины, которые мог бы иметь Бог, дозволяя существующее ныне зло. Если теист сумеет представить такого рода основания для определенных типов зла, то это всерьез поколеблет нашу уверенность в том, что другие виды зла, объяснить которые мы пока бессильны, также не поддаются объяснению. Выполнить же подобную задачу теодицеи могут лишь тогда, когда являются по-настоящему правдоподобными, ведь они призваны дать нам объяснения, в истинность которых мы способны поверить. Таким образом, основательными следует считать теодицеи, истинность которых для нас уже очевидна, либо те, в истинность которых мы имеем разумные причины поверить, исходя из других имеющихся у нас убеждений.

### *Теодицей от наказания*

Христиане, иудеи, мусульмане, теистические индуисты и приверженцы многих других теистических религий полагают, что определенные виды зла являются результатом божественного наказания за людские грехи. Поскольку убедительная теодицей должна доказать, что те виды зла, которые она берется объяснить, связаны с превосходящими их благами, то нам следует задаться вопросом: разумно ли думать, что божья кара способна обеспечить какие-либо более значительные блага? Ответ на этот вопрос зависит от нашего представления о цели и пользе самого наказания. Защитники подобного типа теодицей утверждают, что наказание может служить одной или более из следующих четырех целей: *исправление, устрашение, защита общества и возмездие*. Вначале мы рассмотрим первые три предполагаемые выгоды от наказания, а затем специально займемся проблемой возмездия.

Первые три блага, которые должно гарантировать наказание, подразумеваю благие последствия для грешника или других способных к действию человеческих существ. В случае с исправлением результатом явится то, что сам грешник уразумеет порочность своих деяний и больше не будет совершать дурных поступков – таким образом он извлечет из наказания пользу. С другой стороны, блага *устрашения* и *защиты общества* полезны для окружающих грешника людей. В случае с устрашением кара, постигшая грешника, побуждает других людей изменить свое поведение к лучшему. Защита же общества может быть обеспечена, если наказание – например, заключение в тюрьму или даже смертная казнь – лишает грешника способности совершать новые дурные деяния.

Если наказание призвано породить именно эти блага, то их достаточность не очевидна. Похоже, Бог был бы в силах обеспечить достижение указанных благ и другими способами, не прибегая к наказанию. Например, Он мог бы устраниить грешников, просто сотворив такой мир, где порочные поступки влекли бы за собой тяжкие естественные последствия.

Четвертая и самая спорная из предполагаемых выгод наказания — это возмездие. Согласно многим теистическим традициям, если человек творит зло, то он заслуживает кары и должен заплатить цену большую, нежели простое возмещение ущерба. Если вы украдли деньги в банке и были пойманы, то вам, конечно, придется вернуть украденное. Но одного лишь возвращения денег здесь недостаточно. Требуется нечто большее: заплатить штраф или отсидеть срок в тюрьме. Согласно апологетам возмездия, эта дополнительная плата необходима просто потому, что вы совершили нечто дурное и таким образом заслужили кару. Наложение дополнительной кары есть возмездие, и подобная кара представляет собой необходимое условие сохранения справедливости во вселенной. Если это верно, то кара необходима для достижения большего блага — полного торжества справедливости в мире.

*Теодицея от естественных последствий*

Некоторые виды зла могут представлять собой результат божественного наказания за моральные проступки сотворенных существ. Однако свободный выбор может приводить к скверным последствиям и по-другому. Иногда порочный в нравственном отношении выбор влечет за собой дурные последствия прямо и непосредственно. Если вы твердо решили жить, потакая любым своим желаниям, постоянно искать чувственных удовольствий и не думать о благе других людей, то в конце такого пути вас, вероятно, ожидают одиночество, отупение и ожирение. Это плохие последствия, но они являются не божьими карами, а лишь естественными результатами аморального выбора.

Есть разумные причины полагать, что в мире, задуманном и созданном Богом, наш дурной выбор должен выходить боком для нас самих. Бог, надо думать, способен использовать дурные последствия, возникающие из дурного выбора, как средство вразумления, помогающее нам научиться жить честно и праведно, в исполненном любви общении с Богом и близкими. Осознание убожества жизни безнравственной, вне общения с Богом и людьми

ми, вероятно, и есть то единственное, что могло бы подвигнуть нас к добровольному исправлению. Именно в этом смысле попущение худым естественным последствиям дурных поступков порождает более значительное благо.

Но дальше этого теодицей от наказания и от естественных последствий не идут и идти не могут. Во-первых, кажется очевидным, что многие виды зла — и в особенности страдания маленьких детей или животных — нельзя считать ни божьей карой, ни естественным следствием моральных проступков. Во-вторых, теодицей от наказания объясняет зло лишь в том случае, если ему *предшествует* порочный выбор, заслуживающий наказания. Но тогда возникает вопрос: а почему Бог дозволил этот более ранний порочный выбор? Ответить на него теодицей от наказания не может, а значит, она нуждается в дополнении.

#### *Теодицей от свободной воли*

Обращаясь к проблеме теодицеи, философы, как правило, подразделяют существующие в нашем мире виды зла на два широких класса — моральное зло и зло физическое. Моральное зло проистекает из действий свободных созданий, использующих свою свободу морально предосудительным образом. Физическое же зло не связано непосредственно с морально предосудительными поступками сотворенных существ. Наиболее известной теодицеей морального зла является теодицей от свободной воли. Выше мы рассматривали *Зашиту свободной воли* — ответ на Логическое доказательство от зла, сводящийся к следующему аргументу: если Бог хочет создать такое благо, как существа, наделенные свободой выбора, то, насколько мы можем судить, уклониться от дозволения, по крайней мере, некоторых моральных зол Он не способен.

Данная аргументация, пожалуй, довольно убедительно демонстрирует логическую совместимость существования Бога и существования морального зла — то самое, что Логическое доказательство отрицает. Но анализ связей между свободой воли и моральным злом порождает новые вопросы, не затронутые в

этой аргументации и, однако, требующие решения, коль скоро ссылки на свободную волю должны превратиться в настоящую *теодицею*. Дело в том, что у нас, похоже, есть разумные основания полагать, что пусть даже дозволение *какого-то* зла было для Бога неизбежным, однако *великое множество* зол, относимых на счет свободной воли, несомненно, можно было предотвратить. А это ставит под угрозу использование *теодицеи* от свободной воли как общего объяснения реальности морального зла.

Свободный выбор может становиться источником двух видов зла. Во-первых, это сами же порочные акты выбора. Во-вторых, это дурные последствия, которые могут возникать и порой действительно возникают из морально предосудительных актов выбора. По-видимому, разумно думать, что реальность свободного выбора делает совершенно неизбежным появление некоторых дурных в моральном смысле *актов выбора*. Но разве не мог бы Бог дозволить акты свободного выбора — как нравственные, так и безнравственные, — не позволяя при этом дурному выбору иметь какие-либо дурные *последствия*? Возможно, для вас является благом способность сделать свободный выбор в пользу бегства из ресторана, не заплатив. Но почему бы Богу не застраховать хозяина заведения от всякого убытка, сделав так, что на столе чудесным образом появится сумма, равная стоимости обеда (с щедрыми чаевыми в придачу)? Возможно, для вас была бы благом и способность сделать такой выбор — в минуту ярости расплющить почтовый ящик соседа. Но разве не мог бы Бог, в тот самый момент, когда последует ваш удар, сделать ящик совершенно эластичным, так что когда вы, чрезвычайно довольный тем, что напакостили соседу, сядете в машину и уедете, ящик, не получивший даже царапины, примет прежний вид?

Некоторые философи утверждают: позволять созданиям иметь свободный выбор — это хорошо, однако допускать, чтобы акты свободного выбора причиняли вред или ущерб другим людям, — это уже плохо. Богу, утверждают они, следует поместить нас всех в *виртуальный детский манеж*, где можно совершать

акты выбора без всякого реального ущерба для окружающих. Хорошие акты выбора здесь бы производились и вытекающие из них благие последствия допускались. Зато дурные акты выбора, хотя и не предотвращенные полностью, не могли бы, во всяком случае, причинить какой-либо дополнительный вред. В самом деле, разве не мог бы Господь просто-напросто блокировать такого рода негативные результаты?

Есть две веские причины думать, что не мог бы. Во-первых, будь наш мир устроен подобным образом, мы бы никогда не научились творить зло. Если бы ничто из того, что мы когда-либо делали, не позволяло нам перепрыгивать через большие дома (а, к сожалению, так оно и есть), то сама мысль попытаться это сделать никогда бы не пришла нам в голову (и, во всяком случае, по достижении определенного возраста и по совершении определенного числа попыток она, как правило, и не приходит). То же самое было бы справедливо и в отношении выбора зла в детском манеже. Конечно, на первый взгляд это можно было бы счесть преимуществом детского манежа. Однако заметьте, что платой за него стала бы наша неспособность делать подлинный морально значимый выбор между добром и злом.

Во-вторых, мысль о том, чем же обернется создание виртуального детского манежа, внушиает серьезные сомнения насчет особой полезности подобной затеи. Человек в детском манеже будет думать, что он совершает акты выбора, влекущие за собой дурные последствия, которые, однако, с успехом предотвращает Бог. Что же произойдет, если, скажем, некто захочет извиниться перед вами за то, что врезал вам по физиономии, или пожелает вернуть украденные у вас деньги, или решит посетить могилу жертвы убийства? Бог сделает невозможными эти последствия, а значит, извинения утратят всякий смысл, возвращенная сумма покажется нежданным даром судьбы, а могилы и вовсе не будет. Более того, любая попытка обсудить блокированные Богом последствия быстро обнаружит полную иллюзорность всего происходящего. Чтобы никто так и не догадался, что наши

попытки творить зло не влекут за собой в сущности никаких отрицательных последствий, Бог должен был бы отнимать у нас дар речи или же липшь нашего собеседника способности понимать наши слова всякий раз, когда нам придет на ум заговорить о прежних греховных деяниях. Разным людям следовало бы доставлять разные газеты: преступникам требовался бы выпуск с (ложным) сообщением о последствиях их преступлений, «жертвам» — выпуски без всякого упоминания о них. Теледрамы, изображающие зло и страдания, оставляли бы у каждого зрителя ощущение, будто нехорошие вещи *всегда* случаются с кем-то другим. Короче говоря, для того чтобы Господь действительно мог удержать нас в детском манеже, наш опыт, похоже, должен был бы включать в себя все более и более замысловатые иллюзии, так что в конце концов (и вероятно, довольно быстро) каждый из нас оказался бы в особом, изолированном жизненном мире, содержание которого радикально отличается от опыта других людей. Трудно поверить, что сотворение такой вселенной явились бы великим благом.

А значит, теодицея от свободной воли дает нам, по крайней мере, возможное объяснение того факта, что Бог позволяет существовать такому миру, где сотворенные существа способны совершать морально предосудительные акты выбора, а эти акты могут порой приводить к дурным последствиям. Однако, подобно теодицеям от наказания, теодицея от свободной воли не является исчерпывающей: даже если ее аргументов достаточно для объяснения морального зла, все равно трудно понять, каким образом могли бы они убедительно объяснить зло физическое.

#### *Теодицея от естественного закона*

Теодицей от свободной воли призваны объяснить зло как следствие или результат актов свободного выбора творений. Но это не единственный метод, с помощью которого могли бы мы попытаться установить связь между свободой и попущением злу. Есть и другой путь, а именно: доказать, что зло возникает из определенных предпосылок, которые непременно должны

наличествовать для того, чтобы сотворенные существа могли пользоваться собственной свободой.

Таких предварительных необходимых условий довольно много. Скажем, если бы мир оказался абсолютно невосприимчивым к некоторым из ваших актов выбора (например, желанию перепрыгивать через высокие дома), то вы могли бы утратить способность — а значит, и свободу — выбирать подобные вещи. (Большинство из нас пытались совершать нечто подобное в детстве, но уже не пытается, так как мир тому «не содействовал».) Каким же должно быть «содействие» мира, чтобы мы могли начать — и продолжать — совершать свободные акты выбора? Для этого требуется, как минимум, чтобы действительность вокруг нас *подчинялась правильным и постоянным законам природы*. Дело в том, что в большинстве случаев мы действуем через те или иные движения собственного тела, а эти движения вызывают события в мире вокруг нас. Задумав наколоть дров, вы приводите свое тело в движение таким образом, чтобы топор последовательно перемещался вверх и вниз, что в свою очередь влечет за собой раскалывание дров. Но если бы окружающий вас мир не был упорядоченным и законосообразным, то вы бы не смогли сделать ничего подобного, так как не знали бы, что движущийся вверх-вниз топор способен стать причиной раскалывания бревен на части (поскольку они, топоры, не производили бы таких следствий регулярно). А значит, вы бы не знали даже, что это такое — решить наколоть дров. В хаотическом мире у вас могла бы возникнуть крайняя нужда в дровах, но не было бы ни малейшего понятия о том, как же их наколоть. *Возможно*, рассуждали бы вы, делу помогут взмахи топора, но ведь и швыряние в бревна пирожными, и бег кругами в соседском дворе также могли бы показаться вам средством для достижения желаемого результата. В общем, хотя у нас и могли бы возникать желания совершать самые разные вещи, мы бы никогда не сумели *действительно решить* их совершать, ибо не имели бы представления о том, как это можно сделать.

Любой мир, где существуют свободные создания, способные совершать свободные поступки, чьи последствия выходят за пределы их собственных шкурных интересов, должен, таким образом, быть миром, в котором действуют постоянные, правильные законы природы. И тут могут возникнуть проблемы. Те самые законы движения, которые позволяют мне забить молотком гвоздь, способны стать причиной того, что удар молотка придется по моему пальцу. Те самые законы, которые через вызванное моими голосовыми связками колебание воздуха дают мне возможность рассказывать разные истории, позволяют смерчу разрушать дома. И так далее. В мире, подчиненном правильным и постоянным естественным законам, совместное действие последних может войти в противоречие с интересами людей и причинить им вред. Когда же это происходит, возникает физическое зло.

Теодицеи на основе естественного закона сталкиваются, однако, с двумя серьезными возражениями. Во-первых, можно задаться вопросом: почему же Бог не сотворил мир с такими законами, которые порождали бы меньше физического зла? В самом деле, разве стал бы мир хоть сколько-нибудь хуже, если бы в нем были установлены законы, исключающие появление вирусов? Во-вторых, неужели нельзя было исключить множество случаев физического зла, не нарушая при этом правильное действие законов природы до такой степени, чтобы пострадала наша свобода? Разве предотвращение одного крупного урагана лишило бы меня способности пользования свободной волей? Если же нет, то почему бы Господу не уберечь нас еще от пары-тройки (а лучше десятка) ураганов? Рассмотрим эти аргументы по очереди.

Можно ли изменить законы природы таким образом, чтобы получился мир, где общий баланс добра и зла оказался бы существенно лучше, чем в нашем мире? Чтобы доказать возможность такого лучшего мира, мы должны описать упорядоченный и закономерный мир, который (а) содержит блага тех же видов (в точности тех же самых, либо равноценных или еще более цен-

ных) и в таких же количествах, какие находим мы в действительном мире, и который (б) заключает в себе значительно меньше физического зла, нежели мир действительный. Попытка дать такое описание сталкивается с двумя трудностями. Во-первых, как мы уже убедились при анализе аргумента от тонкой настройки в главе 5, есть веские основания полагать, что структура законов и констант мира не оставляет нам большого пространства для маневра. Если мы хотим иметь вселенную, в которой возможна жизнь, то этой вселенной должны управлять законы и константы, сходные с теми, которые действуют в реальном мире. Во-вторых, даже если бы другая, лучшая, система законов могла существовать, весьма сомнительно, чтобы мы могли об этом знать. Подобное знание предполагает ясное понятие о том, каким образом предлагаемые нами изменения к отдельным законам и константам отразились бы не только на тех видах физического зла, которые мы вознамерились предотвратить, но и на прочих законах природы, равно как и на том благе и том зле, которые возникают из их, законов, сложного взаимодействия. Глупо воображать, будто мы способны досконально разобраться в подобных вещах, а значит, неразумно было бы всерьез верить в то, что изменение законов дало бы нам лучший мир, с меньшей суммой физического зла.

Второе возражение представляется более солидным. Если законосообразная регулярность существует в мире ради того, чтобы свободные создания могли совершать акты свободного выбора, то любое физическое зло, которое можно было бы устраниć без ущерба для данного благого следствия, приходится считать бессмысленным. А между тем подобных зол, судя по всему, великое множество. И даже если бы Господь не мог их предотвратить через систематическое изменение действующих в нашей вселенной законов, то Он, во всяком случае, мог бы это сделать посредством чудесного вмешательства. Такие виды зла, как камни в почках или вросшие ногти на пальцах ноги, представляются достойными кандидатами на подобное устранение.

Теист мог бы возразить, что Бог уже осуществляет чудесное вмешательство ради предотвращения некоторых из подобного рода зол. Ответ неудовлетворительный, ведь его оппонент как раз и хочет знать, почему не предотвращается *еще больше* зол. Единственный возможный для теиста ответ сводится к тому, что физическое зло служит необходимым условием для достижения целого ряда благих целей, причем некоторые из этих целей нам попросту неизвестны.

#### *Теодицеи, основанные на воспитании души*

В проанализированных выше теодицеях зло трактовалось как следствие свободного выбора или как побочный продукт необходимых условий свободного выбора. Другие же теодицеи рассматривают зло как необходимое условие разнообразных благ. Например, согласно многим теистическим традициям, земная жизнь есть поприще, на котором люди совершают акты выбора во имя своего нравственного и духовного роста. И если бы в мире не было ничего, кроме нескончаемых радостей и удовольствий, то мы бы никогда не почувствовали этот моральный прогресс, немыслимый без настоящих страданий, лишений и невзгод. А потому, как считают некоторые теисты, Бог допускает зло ради того, чтобы мы могли утверждаться в добродетелях — благах, перевешивающих эти несчастья, — добродетелях, воспитание коих иным способом невозможно.

Некоторые из подобных добродетелей легко приходят на ум. Мы бы никогда не стали щедрыми, не будь вокруг нас нуждающихся людей. Мы бы не смогли выказать мужество, если бы не сталкивались с реальными опасностями. И так далее. Более того, мы бы не знали настоящей любви или дружбы, если бы не могли выбирать или терять наших друзей или любимых. Все эти примеры ярко демонстрируют, что одним из важных достоинств нашего мира есть то, что он является собой поприще *воспитания души*, или формирования характера. А это великое благо требует существования во вселенной известной доли зла.

В данной теодицеи, впервые предложенной христианским мыслителем II века Иринеем и поддержанной в XX веке философом Джоном Хиком, утверждается, что для воспитания души необходимы четыре условия. Во-первых, должны существовать создания, способные к выбору между добром и злом. Во-вторых, эти создания должны существовать в мире, где акты такого свободного выбора возможны. В-третьих, окружающий мир должен заключать в себе вызовы и испытания для характера, допускающие как добродетельные, так и не-добродетельные ответы на них. И, наконец, наши создания должны иметь достаточное число случаев на эти вызовы отреагировать, с тем, чтобы стало возможным формирование их характера.

Теодицес на основе становления души сталкиваются с непростыми возражениями. Самое серьезное из них таково: многие виды нравственного и духовного совершенствования, предусмотренные в сценариях воспитания души, предполагают наличие в нашем мире лишь видимых зол. Чтобы мы могли воспитать в себе добродетели милосердия и мужества, не требуется действительной нужды или действительной опасности – должно лишь казаться, что таковые существуют. Мы можем попасться на крючок какой-нибудь машины виртуальной реальности, вроде *Матрицы*, внушающей нам ложное представление о присутствии зла, и пока мы не разберемся, в чем тут дело, реальное становление нашей души может прескокойно продолжаться. Как вам понравится такой мир?

Дэниел Говард-Снайдер так отвечал на эти возражения:

Но если бы Бог создал мир, где в процессе формирования своего характера мы могли бы реагировать лишь на призрачное зло, то в этом мире недоставало бы чего-то необыкновенно важного и ценного. Никто бы в действительности не мог помочь другому, и никто бы не мог получить помощь от других. Никто бы не испытывал настоящего сострадания или симпатии к другим, и никто бы не стал объектом подлинного сострадания и симпатии... Никто бы не мог воздать хвалу или восхититься ближним

своим, преследующим благородные цели вопреки всем превратностям судьбы, и никто бы не заслуживал подобной похвалы и восхищения. Никто бы не смог осуществить свои высокие помыслы и стремления, как никто бы не смог воспользоваться их благими последствиями. Никто бы не мог великодушно уделять свое время, свои таланты, свои средства бедным, как никто бы не мог получить эти великодушные дары от другого. Короче говоря, если бы объектом нашей добродетельной реакции всякий раз оказывалось иллюзорное зло, то каждый из нас жил бы в своем собственном малом «мире», лишенный подлинного общения и личностных связей с другими людьми<sup>31</sup>.

Хотя в таком мире и можно было бы избежать некоторых зол, платой за их устранение стала бы потеря много из того, в чем мы видим наиболее ценные стороны нашего бытия, а именно: основанных на любви и дружбе отношений с другими людьми.

#### 6.1.6. Вероятностно-эмпирическое доказательство, часть 2: «Аргумент от распределения»

Как уже говорилось выше, Вероятностно-эмпирическое доказательство от зла можно сформулировать разными способами. Прямое доказательство исходило из факта существования отдельных примеров зла, для которых, насколько мы можем судить, не обнаруживается никаких разумных оправданий. Отправной точкой для другой, более современной, формы вероятностно-эмпирического доказательства является общая *структура*, или *способ распределения* зла. Иначе говоря, к выводу о том, что Бога, вероятно, не существует, данное доказательство приходит не через анализ случаев явным образом бесмысленного зла. Перед нами здесь скорее рассмотрение того очевидного факта, что на долю добродетельных и порочных зла выпадает, как минимум, в равной степени, а страдания и

---

<sup>31</sup> «God, Evil and Suffering» in *Reason for the Hope Within*. Michael Murray (ed.) Grand Rapids: Erdmans, 1999, p. 99.

удовольствия распределяются, похоже, отнюдь не соразмерно заслугам или прегрешениям.

Доказательство от распределения основательно разработал Пол Дрейпер. Он предлагает нам рассмотреть две конкурирующие гипотезы, выдвигаемые для объяснения структуры, или способа, распределения страданий и удовольствий, которые присутствуют в жизни людей и животных. Наблюдаемую в опыте структуру он называет «Н», а две объяснительные гипотезы — это *Теизм (T)* и *Гипотеза безразличия (ГБ)*. Гипотеза безразличия сводится к следующему тезису: «ни природа, ни судьба наделенных чувствами земных существ не зависит от доброжелательности или недоброжелательности личностей, к человеческому роду не принадлежащих»<sup>32</sup>.

Пытаясь оценить правдоподобие соперничающих гипотез, мы рассматриваем соответствующие свидетельства в их пользу, а затем спрашиваем себя: что является более вероятным объяснением существующего положения вещей — правильность Гипотезы 1 или правильность Гипотезы 2? Если мы находим, что Гипотеза 1 объясняет реальность убедительнее, нежели Гипотеза 2, то разумнее будет принять 1, а не 2.

А потому Дрейпер предлагает нам следующий вопрос: когда, по нашему мнению, положение вещей могло бы быть таким, каким его описывает Н, — при условии истинности Т или ГБ? Сам он считает вполне очевидным, что реальность может совпадать с описанием Н, если верно ГБ, а не Т, и вот по каким причинам. Во-первых, если отвлечься от удовольствий и страданий, представляющих, по-видимому, биологическую ценность для организмов, то мы не обнаружим какой-либо взаимозависимости между прочими видами удовольствий и страданий и теми моральными благами (вроде справедливости и добродетели),

<sup>32</sup> «Pleasure and Pain: An Evidential Problem for Theists» in *The Evidential Argument from Evil*. Daniel Howard-Snyder (ed.). Bloomington: Indiana University Press. 1996, p.10.

которые в теизме считаются наивысшими. Если теизм истинен, то мы вправе ожидать, что эти биологические несущественные удовольствия и страдания каким-то образом содействуют людям в их моральном выборе, побуждая их творить добро и уклоняться от зла. Но это не так. Во-вторых, если истинна ГБ, то мы вправе ожидать, что биологически безразличные удовольствия и страдания представляют собой лишь побочный продукт систем, порождающих удовольствия и страдания в биологическом плане важные, — именно это мы и обнаруживаем в действительности. А значит, если исходить из реальных фактов, ГБ представляется гораздо более правдоподобной, чем Т. Следовательно, разумнее принимать атеизм, нежели теизм.

По поводу этого доказательства следует, во-первых, заметить, что оно может столкнуться с теми самыми трудностями, которые мы уже рассматривали при анализе аргументов типа «я не видел — значит, нету». В данном случае нам предлагаю определить вероятность Т при условии Н. Но если скептические теисты правы, то нам не следует особенно полагаться на собственные суждения о таких вещах. В свете выдвинутых скептическими теистами доводов было бы, пожалуй, разумнее заключить, что мы просто не в состоянии сказать что-нибудь дельное о том, каким должно быть распределение зла в мире при условии истинности теизма.

Второе, что следует отметить в связи с данным доказательством, — это то, что оно отличается от Прямого доказательства рядом весьма характерных черт. В Прямом доказательстве утверждается: если у нас есть основания считать определенные виды зла бессмысленными, то, значит, у нас есть основания считать атеизм истинным. Доказательство же от распределения ставит в фокус нашего внимания один-единственный узкий круг явлений, а затем спрашивает: какая из двух конкурирующих гипотез способна лучше объяснить *только эти явления*? Доказательство не говорит нам прямо, следует ли считать анализ именно этих явлений единственным или даже

наиболее существенным при выборе между соперничающими гипотезами. А значит, даже если Доказательство от распределения достигает своей цели, нам, пожалуй, еще очень далеко до чего-либо похожего на полное и неопровергнутое обоснование атеизма.

А чтобы понять, в чем здесь дело, рассмотрим такой пример. Предположим, вы находитесь рядом с «Ригли Филд», откуда по завершении матча с «Редз» валят толпы болельщиков. Все фаны в кепках «Кабз» имеют печальный вид, тогда как все фаны в кепках «Редз» весело кричат и улыбаются. Из ваших наблюдений вы сделаете вывод в пользу следующей гипотезы: «Редз» выиграли у «Кабз». А теперь представьте: вы замечаете компании счастливых фанов «Редз» с газетой, в которой сообщается, что «Редз» только что подписали питчера «Кабз», главную их звезду. И тут вы спросите себя, почему же радуются болельщики «Редз» — победе своей команды, приобретению звезды-питчера или тому и другому разом? Что могли бы вы сказать об истинном победителе теперь, основываясь на всех имеющихся у вас данных? По сути, ничего определенного. Ведь у вас появилось еще одно вполне разумное объяснение ликования фанов «Редз» и уныния болельщиков «Кабз» — объяснение, не имеющее никакого касательства к вопросу о том, кто выиграл и кто проиграл. Причиной угрюмого вида фанов «Кабз» может быть переход их питчера в другую команду.

Точно так же, сосредоточив все свое внимание на распределении удовольствий и страданий, мы могли бы заключить, что ГБ является более разумной, чем Т. Но ведь не исключено, что нам следует принимать в расчет и другие, более существенные аргументы, например свидетельства в пользу теизма вроде тех, которые мы рассматривали в главе 5, или, скажем, объяснение существования зла, упоминавшееся выше при анализе теодицей. А значит, данное доказательство позволяет, в лучшем случае, лишь частично решить эту головоломную задачу — обосновать разумность веры в атеизм.

## **6.2. Доказательство от сокрытости**

Критики теизма давно ссылаются на существование зла как на неотразимое свидетельство того, что Бога нет. Наличные данные могут подтверждать — или не подтверждать — этот вывод, однако с некоторых пор другие критики заявляли, что есть еще один контрольный признак, представляющий собой еще более сильный аргумент против бытия Бога, — факт божественной сокрытости. Фридрих Ницше, суровый и язвительный ниспроповедатель теизма, излагал это доказательство так:

Бог всеведущий и всемогущий, но притом никак не озабоченный тем, чтобы творения понимали его замыслы, — да неужто такой Бог добр? Бог, который спокойно взирает на бесчисленные людские сомнения и опасения, делая это тысячелетиями, словно они безусловно существуют для блага человечества, и все-таки каждый раз сущий самые страшные кары тем, кто посягнет на истину? Может быть, это скорее жестокий Бог, раз уж он владеет истиной и может смотреть, как человечество бездарно бьется за нее? — Или это все-таки, может быть, добрый Бог — только он не сумел выразиться получше? Так, может быть, у него попросту не хватило на это ума? Или красноречия? Тем хуже! Тогда он, наверное, ошибся в том, что считает «истиной», да и сам не так уж отличается от несчастного обманутого черта! («Утренняя звезда», пер. В.Бакусева.)

Наиболее основательно и детально доказательство в пользу атеизма от сокрытости разработал в своей недавней книге, а также в специальной серии статей философ Джон Шелленберг.

### *6.2.1. Доказательство Шелленберга*

Простейшая версия аргументации Шелленберга имеет следующий вид:

- 6.18. Если Бог есть, то Он является совершенно любящим.
- 6.19. Если совершенно любящий Бог существует, то разумного неверия не бывает.

6.20. Разумное неверие имеет место.

6.21. Совершенно любящего Бога не существует.

6.22. Бога нет.

Шелленберг утверждает, что поскольку посылка 6.18 верна по определению, а посылки 6.21 и 6.22 вытекают из предшествующих посылок, то единственными спорными пунктами в его аргументации остаются посылки 6.19 и 6.20. Шелленберг также считает, что наша уверенность в истинности 6.20 должна быть высокой. Несомненно, есть люди, чей отказ верить в существование Бога проистекает из элементарной неспособности проанализировать соответствующие доводы или даже из упрямого нежелания принимать саму эту идею всерьез. Но ведь есть, похоже, и такие, кто тщательно изучил все наличные аргументы, но так и не признал их убедительными. Существование подобных людей является, по-видимому, веским свидетельством в пользу посылки 6.20.

Остается, таким образом, посылка 6.19. Что же нам о ней думать? По мнению Шелленберга, эта посылка также является по сути самоочевидной. Согласно большинству теистических традиций, высшая полнота человеческого бытия достигается через глубокие, личностные отношения с Богом. А значит, если Бог является воистину любящим, то мы вправе считать, что Он стремится сделать все необходимое для того, чтобы его создания оказались в ситуации, где подобные отношения стали бы возможны.

Какие же условия для этого необходимы? Составление детального их списка может оказаться делом непростым, но для построения Доказательства от сокрытости такой список и не требуется. Все, что нам нужно продемонстрировать, чтобы эта аргументация заработала, сводится к следующему положению: Бог должен *довести свое бытие до сознания* сотворенных существ таким образом, чтобы заблуждаться на сей счет они могли единственно лишь вследствие собственной греховности, и это является *одним* из необходимых условий установления вышеописанного

писанной связи между Богом и людьми. Кажется бесспорным, что личность А может вступить в глубокие, личностные, исполненные любви отношения с личностью Б лишь в том случае, если знает о существовании личности Б! А потому мы вправе ожидать, что Бог даст нам знать о своем существовании таким образом, чтобы исключить всякую возможность рационально обоснованного неверия.

Первое, что бросается нам в глаза в доказательстве Шелленберга, — это его сходство с одной из версий аргумента от существования зла. Формулируя начальный вариант Логического доказательства от зла, мы анализировали тезис: «Если бы Бог существовал, не было бы зла». От этой, на первый взгляд, весьма правдоподобной посылки нам пришлось отказаться, поскольку, как мы видели, нельзя, по крайней мере, с самого начала, исключать возможность того, что Бог может иметь какие-то чрезвычайно веские основания дозволять некоторые виды зла. В итоге мы исправили этот тезис и получили более убедительное положение: «Если бы существовал Бог, не было бы никаких зол — кроме тех, для дозволения которых Бог имел морально достаточные основания».

А это ставит нас перед вопросом: требует ли аналогичного пересмотра и посылка 6.19 настоящего доказательства? Иначе говоря, мы могли бы точно так же думать, что нельзя, по крайней мере, с самого начала, исключать возможность того, что у Бога есть какие-то чрезвычайно веские основания позволять некоторым людям иметь опыт, хотя бы временный, видимого отсутствия доказательство бытия Бога. Если это верно, то от посылки 6.19 следует отказаться в пользу более убедительного тезиса:

6.19\* Если совершенно любящий Бог существует, то разумного неверия не бывает — разве что у Бога найдется морально достаточная причина дозволить появление такого рода разумного неверия.

А это, в свою очередь, заставляет нас следующим образом модифицировать посылку 6.20 доказательства Шелленберга:

6.20\* По крайней мере, в некоторых случаях разумное неверие имеет место без веских оснований.

Шелленберг считает 6.20\* истинной. Трудно, однако, поверить в 6.20\* всерьез — и, в сущности, по той самой причине, по которой нам нелегко согласиться с утверждением о бессмыслиности определенных зол. Обосновать нашу веру в подобные утверждения мы способны, похоже, лишь аргументами типа «я не видел — значит, нету». Но ведь аргументы такого типа явно сомнительны в ситуациях вроде нашей — иначе говоря, в ситуациях, где мы имеем веские причины сомневаться в том, что наши познавательные способности вообще в силах справиться с задачей обнаружения объектов, недоступных для нас ныне. В настоящем же случае, как и ранее, мы имеем веские основания думать, что соответствующие доводы типа «не видел — нету» окажутся несостоительными. Поскольку божественное знание и благость бесконечно превосходят человеческие, мы не можем быть уверены в том, что сумели объять мыслью всю совокупность благ, которым Бог мог бы желать даровать бытие при сотворении мира. Более того, у нас нет причин думать, что наше положение позволяет нам постигнуть связь между божественной сокрытостью и любыми превосходящими благами, которые подобная сокрытость, возможно, и призвана обеспечить. По этим двум причинам, полагают критики, нам следует отвергнуть доводы по принципу «не видел — нету», выдвигаемые в защиту 6.20\*.

Шелленберг учитывает данное возражение против своего доказательства и строит контраргументацию по двум линиям<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Третий аргумент, выдвинутый им совсем недавно, мы не станем здесь рассматривать подробно. Сводится он к следующему: любые причины, первоначально имевшиеся у нас для принятия посылки (2), сами по себе дают нам веское основание отвергнуть возможность существования неведомых причин, по которым Бог позволил бы возникнуть разумному неверию. Иначе говоря, приняв данную посылку, мы тем самым неявно согласились с утверждением, что никаких причин, делающих оправданным со стороны любящего Бога допущение рационально обоснованного неверия, просто не существует. Всякая же последующая попытка сослаться на эти неизвестные причины означала бы

Во-первых, заявляет он, доводы типа «не видел – нету», вопреки сказанному выше, в данном конкретном случае выдерживают испытание. По мнению Шелленберга, если допущение сокрытости служит какому-то благу вообще, то эти блага должны представлять собой (или, вероятно, представляют собой) блага для нас (т.е. человеческих существ), а потому «трудно поверить, что они сами или их отношение к злу (вроде сокрытости) должны оставаться для нас непостижимыми»<sup>34</sup>. Если это верно, то, коль скоро мы не усматриваем никакой связи между божественной сокрытостью и более значительными благами для человеческих существ, то мы вынуждены думать, что божественная сокрытость не имеет никаких веских оснований. В конце концов, искали мы в нужном месте, и если бы искомые блага там были, мы бы их наверняка заметили.

К несчастью, этот ответ содержит три недоказанных и чрезвычайно спорных допущения. Мы обнаружим их, рассмотрев следующие три вопроса. Во-первых, почему нам следует думать, что те блага, которые призвана обеспечить сокрытость, непременно должны быть благами человеческими? Почему Шелленберг решил, что более значительные блага не являются благами иного рода, например такими, которые делают лучшую вселенную в целом? Он не объясняет. Во-вторых, даже если сокрытость действительно имеет своей целью блага человеческие, почему нам следует думать, будто мы способны иметь понятие о всех человеческих благах, которые Бог хочет нам даровать? Некоторые из этих благ, насколько можно судить, мы просто не в силах

---

скрытую попытку отказаться от уже принятой нами посылки (2), не представив для этого никаких реальных обоснований. Но ведь такого рода отказ от посылки был бы равносителен логическому подлогу. Доводы эти Шелленберг приводит в статье «The Hiddenness Argument Revised (II)» *Religious Studies* 41 (2005), 300–301. Ясно, однако, что вся эта аргументация рушится, стоит лишь понять, что мгновенно соглашаться с (2) мы обязаны ничуть не больше, чем склоняться к принятию тезиса «если бы существовал Бог, не было бы зла». Единственное утверждение, которое мы могли бы принять на разумных основаниях, – это 6.19\*.

<sup>34</sup> *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p. 90.

себе представить – например, блага, которые мы можем вкусить лишь в загробной жизни. И наконец, почему Шелленберг считает, что если сокрытость призвана порождать известные нам блага, то нам должна быть ясна и связь между этими благами и самой сокрытостью? Насколько мы можем судить, разного рода мучительный опыт, который нам приходится испытывать, способствует воспитанию более значительных добродетелей в отдаленном будущем, однако связь между подобным жизненным опытом и самой добродетелью мы не способны постичь ни до, ни после соответствующих событий. То же самое, по-видимому, верно и применительно к злу сокрытости.

А потому, на наш взгляд, Доказательство от божественной сокрытости сталкивается с одним из тех затруднений, на которые указывали скептические теисты в связи с Доказательством от зла. А что, если бы можно было уклониться от возражений, выдвигаемых скептическими теистами против аргументации «не видел – нету»? Если бы у нас были причины думать, что, коль скоро у Бога имеются основания дозволять ту сокрытость, которую находим мы в нашем мире, то мы способны познать хотя бы некоторые из этих оснований? В таком случае теисту пришлось бы предложить еще одну или несколько теодицей для истолкования того, почему Бог дозволяет божественную сокрытость в определенных обстоятельствах и в течение определенных периодов времени.

Теодицеси сокрытости пытаются продемонстрировать пре-восходящие блага, необходимым условием которых могла бы служить сокрытость. Здесь мы рассмотрим два типа подобных теодицей.

#### *6.2.2. Теодицеси на основе благ свободного выбора или воспитания души*

Как указывалось выше, для того чтобы морально свободные создания были способны осуществлять свою свободу морально значимым образом, должны выполняться определенные условия. Например, миром должны управлять постоянные и упорядочен-

ные законы природы. А вот и другое условие: мир должен быть устроен так, чтобы свободные существа часто испытывали действительные побуждения как к добрым, так и к дурным поступкам. Ведь свободный выбор между взаимоисключающими линиями поведения возможен для нас лишь тогда, когда мы имеем какой-то стимул или желание избрать каждую из альтернатив. Мы поймем это, рассмотрев типичный случай принуждения. Если грабитель, приставив к вашей спине пистолет, предлагает «выбор»: «деньги или жизнь!», то о каком-либо реальном выборе речь здесь, по-видимому, не идет. Хотя вам, надо думать, совсем не хочется отдавать бандиту свой бумажник, вы почти наверняка не испытываете ни малейшего желания быть застреленным. Кроме того, практически невероятно, чтобы такое желание у вас *возникло*. Но если это верно, то выбор в пользу смерти от пули нельзя назвать подлинной, реальной альтернативой для вас. А значит, грабитель не предоставляет вам «свободного выбора» между двумя образами действий — он просто силой принуждает вас отдать ему бумажник.

Отсюда ясно: если мир не содержит стимулов, побуждающих нас к выбору как хороших, так и дурных поступков, то у нас не сможет появиться желание следовать каждой из этих линий поведения, а значит, мы не будем обладать подлинной свободой выбора между ними. УстраниТЬ же эту двойственность побуждений из нашего мира можно разными способами. Например, Бог мог бы создать такой мир, в котором принудительная сила угроз с необходимостью вынуждала бы нас всегда поступать морально. Можно представить, что Бог устроил мир, где за нами постоянно следует своего рода дорожная нравственная полиция, патруль, готовый вправить нам мозги всякий раз, когда мы совершаляем морально предосудительный выбор. В подобных условиях любое побуждение ко злу было бы исключено или, во всяком случае, преодолено самим присутствием полиции нравов, и выбор в пользу зла оказался бы для нас психологически невозможным.

Впрочем, такого рода гибельные для свободы условия можно было бы создать и по-другому. Например, Бог, доведя свое бытие

до нашего сознания с полной и неопровергимой ясностью, сам превратился бы в морального полисмена. Некоторые полагают, что данное обстоятельство – необходимость избежать воздействия непреодолимой принудительной силы – и является одной из причин того, почему Бог должен оставаться скрытым, во всяком случае, до такой степени, чтобы его существование не было для нас столь же очевидным, как и наличие патрульной машины, следующей за нами по автостраде.

Мы можем пойти в этой интерпретации еще дальше. Если теодицея на основе воспитания души является правильным объяснением (по крайней мере, некоторых видов) зла, то у нас есть основания принимать эту теодицею и для скрытости. В мире, способствующем воспитанию души, мы не только обладаем свободой выбирать между альтернативами добра и зла, но и, благодаря подобным актам свободного выбора, становимся людьми с хорошим или дурным характером. Таким образом, морально значимый свободный выбор есть орудие, которым мы пользуемся для формирования морально значимого характера. Но если бы в нашем мире всюду действовала непреодолимая сила принуждения, обусловленная присутствием Бога, то подобное воспитание души было бы невозможным.

Критики данной теодицеи считают ее несостоятельной по двум ключевым причинам. Во-первых, указывают они, многие религиозные люди вполне убеждены в существовании Бога, который следит за каждым их шагом, и однако, эти самые люди способны, похоже, творить как добро, так и зло. А если так, то едва ли человек, для которого бытие Бога стало совершенно очевидным, лишается по этой причине возможности пользоваться подлинной свободой. Во-вторых, Шелленберг утверждает, что даже если бы человеческие существа испытывали воздействие такого рода принудительной силы, они все равно были бы способны выбирать между двумя морально значимыми альтернативами, а именно: делать добро *из чувства долга* или *просто из страха перед божьей карой*. Первый выбор представлял бы собой моральное

благо и бесконечно превосходил бы по своей моральной ценности другую альтернативу. Человеческие существа, находясь в таких условиях, оказывались бы перед лицом действительно разных вариантов морального выбора, а значит, и воспитание души было бы для них возможным.

И все же ни одно из этих критических замечаний не является бесспорно фатальным для нашей теодицеи. Вполне возможно, что некоторые люди способны иметь твердую веру в существование Бога, не теряя, однако, под действием этой веры свободы выбора – просто потому, что одни люди оказываются менее восприимчивыми к подобным угрозам, нежели другие. Что же до второго контрагумента, то ведь отнюдь не очевидно, что мы способны выбирать между действиями на основе тех разных мотивов, которые предполагает Шелленберг, как не очевидно и то, что, будь мы даже в состоянии выбирать подобным образом, мы могли бы также знать, что произвели подобный выбор. Вообразим, что вы, подвигнутый праздничным настроением к человеколюбию, решаете опустить стодолларовую банкноту в желтое ведро добровольца Армии спасения, который дежурит у вашего местного «Уол-Марта». Волонтер видит, как вы выходите из машины с сотней долларов в руке. Для него самого приближается к концу рабочий день, долгий, холодный и обескураживающе неудачный: с утра звонил в колокольчик, а собрал жалкие несколько долларов пожертвований. Заметив вас, труженик Армии спасения заключает, что перед ним еще один посетитель «Уол-Марта», который собирается войти в магазин, чтобы, потакая своим капризам, спустить очередную сотню долларов на какие-нибудь дурацкие безделушки. Когда же вы оказываетесь рядом с его ведром, волонтер, уже не в силах сдерживать свой гнев, выхватывает пистолет, приставляет вам к виску и говорит: «Деньги – в ведро. Живо!» Совершенно ошеломленный, вы тут же опускаете банкноту в ведро и спасаетесь бегством.

Впоследствии вы анализируете это происшествие. Почему же вы бросили деньги в ведро? В тот момент вы могли иметь два мо-

тива — благотворительность и страх. Но какой же из них в действительности определил ваш выбор? В конце концов, вы можете прийти к выводу, что особого выбора у вас, по сути, и не было. Вы, очевидно, поймете, что забота о вашей собственной безопасности достигла в тот момент такой степени, что вы, увидев перед собой пистолет, были попросту не в состоянии принять решение действовать единственно лишь из филантропических побуждений. Конечно, *нельзя исключать*, что вы могли действовать не из страха, а из человеколюбия. Но даже если это было возможно тогда, как можете вы теперь установить, какой именно мотив определил ваш поступок? Такого рода затруднения заставляют нас отнестись, как минимум, скептически к утверждению, будто необходимая для воспитания души свобода могла бы сохраниться в том мире, где Бог сделал бы свое существование ясным и очевидным для нас.

### 6.2.3. Теодицеи на основе блага сыновнего знания

Пол Мозер доказывает, что Бог остается скрытым для некоторых созданий по той причине, что в противном случае эти создания не могли бы прийти к познанию Бога надлежащим образом. Аргументация Мозера исходит из различия между двумя типами знания о Боге: (1) *теоретическим* знанием о бытии Бога и (2) *сыновним* знанием о Боге. Первое — это простой факт убеждения в том, что Бог существует. Второе же — это гораздо более глубокое знание, предполагающее «покорное и смиренное, исполненное преданности и любви отношение к Богу как нашему справедливому и милосердному Отцу»<sup>35</sup> Согласно Мозеру, понятие совершенной любви Бога требует, чтобы Он поддерживал и поощрял не только теоретическое, но и сыновнее знание о Нем.

Теоретическое знание является необходимым условием знания сыновнего и, однако, взятое само по себе, оно способно

<sup>35</sup> «Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism», in M.Peterson and R.Van Aragon 9eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Madden MA: Blackwell Publishing, 2004, p.49.

причинить ущерб нашим отношениям с Богом. Простое знание того, что «Бог существует», аналогичное знанию всякого другого истинного утверждения о мире, объективирует и делает банальным Бога и Его замыслы. И беда не только в этом — ведь те, кто обладает лишь теоретическим знанием, могли бы занять по отношению к Богу позицию безразличия, ненависти, безличного объективизма или высокомерия. А поскольку Бог хочет лишь одного — чтобы мы ответили на Его бытие любовью, — то и теоретическое знание Он поощряет лишь постольку, поскольку оно само является частью сыновнего знания о Нем.

Но почему же Бог не даровал нам средства познать Его так, как подобает сыновьям? Иначе говоря, почему Он остается скрытым для этого типа знания? Чтобы познать Бога по-сыновнему, отвечает Мозер, человек должен обратиться к Богу с полной «моральной серьезностью». Ответить же на бытие Бога надлежащим образом, любовью, мы можем лишь в том случае, если сами оказываемся способны к внутреннему нравственному совершенствованию — к отказу от материальных благ и эгоистических побуждений. Далее, мы не в силах познать Бога по-сыновнему, если не видим в Нем Господа и Отца. Согласно Мозеру, если мы откроем наши сердца Богу именно так, то Бог явит Себя нашему сознанию через свою нравственно преобразующую любовь. Такая любовь есть «когнитивный фундамент истинно сыновнего знания о Боге», и тот, кто ее имеет, уже не способен отрицать существование Бога и Его любовь ко всему сущему.

Шелленберг утверждает, что этот ответ никуда не годится, поскольку есть, несомненно, люди, ищущие Бога именно так, как это требуется для обретения сыновнего знания, и, однако, не имеющие ни его, ни знания теоретического. Тут, конечно, можно было бы усомниться и спросить: откуда Шелленбергу известно, что такие люди существуют? Но даже если подобные случаи имеют место, продолжает Мозер, мы вправе предположить, что Бог ждет «назначенного Им срока», когда и эти люди удостоятся благодати сыновнего знания — доказать же, что сыновнее знание никогда им не будет дано, совершенно невозможно.

### 6.3. Заключение

В конце предыдущей главы мы убедились, что даже если мы имеем, по-видимому, веские доводы в пользу существования Бога, они могут быть опровергнуты, если у нас появятся сильные аргументы против существования Бога. Если некий очевидец утверждает, что вчера на его глазах вы грабили магазин в Майами, то это является довольно серьезным доказательством того, что вы действительно совершили преступление. Но если бы пятьсот человек, включая многочисленных телерепортеров и газетчиков, видели, что в тот самый день вы завоевали золото в прыжках в воду на китайской Олимпиаде, то сила этих «серьезных доказательств» мгновенно испарилась бы.

Являются ли аргументы против бытия Бога столь же убедительными? Некоторые так и думают. Однако, как мы уже видели, эти аргументы исходят из допущений, вызывающих серьезные сомнения. Насколько серьезен вызов со стороны этих сомнений – решать каждому из вас.

Одолев пару глав вроде настоящей, студенты часто поднимают руки в отчаянии: «Если уж специалисты не могут прийти к общему мнению о силе этих доводов, то что тут могу решить я?» Хороший вопрос. А вот хороший ответ: используйте те самые навыки критического мышления, которые вы применяете, пытаясь определить, за кого из кандидатов следует вам голосовать на выборах или какой автомобиль стоило бы вам купить. В обоих случаях вы столкнетесь с аргументами за и против каждой из альтернатив. Но ведь это не значит, что вас непременно разобьет интеллектуальный паралич, в большинстве случаев ничего подобного и не происходит. Напротив, вы решаете, какие факторы, на ваш взгляд, являются наиболее существенными, и действуете соответственно. Точно так же мы советуем вам поступать и здесь. Отложив в сторону личные предпочтения и пристрастия, попытайтесь сами разобраться в разных аргументах и оценить их силу. Какой из них кажется

вам наиболее убедительным? Придя к ответу на это вопрос, вы составите обоснованное и мотивированное суждение по весьма важному предмету.

### **Рекомендуемая литература**

- Adams Marylin, *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1999
- Adams Robert and Marylin (eds.), *The Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 1990)
- Bergmann Michael, «Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil,» *Nous* 35: 278–296
- Hasker William, «The Necessity of Gratuitous Evil,» *Faith and Philosophy* 9 (1992): 23–44
- Hick John, *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper & Row, 1978)
- Howard-Snyder Daniel and Paul Moser (eds.), *Divine Hiddenness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Plantinga Alvin, *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington: Indiana University Press, 1996)
- Swinburne Richard, *Good, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977)
- Van Inwagen Peter, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998)
- Van Inwagen Peter, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2006)
- «The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy,» *Philosophical Topics* (1988): 67–68

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НАУКА,  
МОРАЛЬ  
И БЕССМЕРТИЕ

## ГЛАВА 7

### Религия и наука

**В**1615 году Галилео Галилея постиг тяжелый удар — первое официальное осуждение его теории о том, что Земля движется. Согласно традиционной доктрине римско-католической церкви, Земля пребывает недвижно в центре мироздания, собственные же наблюдения убедили Галилея, что это не так. Галилей, однако, считал себя добрым христианином, а потому искренне стремился найти способ примирить свой религиозный долг со своими последними научными открытиями. И он нашел его, заключив, что Библия в действительности не учит нас тому, о чем твердят церковные власти. Более того, Библия, считал Галилей, не задается целью преподавать нам какие-либо научные истины вообще. По его словам,

Коль скоро Святой Дух не намеревался учить нас тому, движется ли небо или пребывает в покое, имеет ли оно форму сферы, диска или плоскости, расположена ли Земля в его центре или ближе к краям, то еще менес входило в замыслы Святого Духа твердо устанавливать для нас какой-либо иной вывод того же рода... Я бы хотел повторить здесь сказанное некогда одной духовной особой высокого сана: «Святой Дух желал открыть нам, как люди попадают на небеса, а не то, как движутся сами небеса»<sup>36</sup>.

Конечно, отношения между религией и наукой представляют не только исторический интерес, но и в наше время имеют огромную важность. Очевиднейший тому пример — Соединенные

<sup>36</sup> «Письмо к великой герцогине Тосканской Кристине».

Штаты, где до сих пор кипят жестокие битвы, преимущественно по инициативе христиан, которые утверждают, что библейский рассказ о происхождении мира и жизни противоречит господствующим в науке взглядам. Подобные дискуссии, впрочем, характерны не только для Америки, ибо публичные дебаты на сей счет ведутся в Китае, России, а также в Израиле и многих других странах Ближнего Востока.

Чтобы выработать собственный взгляд на связь между наукой и религией, нам следует прежде составить понятие о том, что такое наука. Этот вопрос, как и большинство других занимающих философов проблем, вызывает чрезвычайно бурные споры. Но поскольку с чего-то приходится начинать, то пусть нашим отправным пунктом станет предельно скромная, минималистская характеристика: *наука – это коллективное суждение профессиональных ученых, пытающихся объяснить происходящее в естественном мире с помощью эмпирически проверяемых теорий*. Конечно, с такой же легкостью (и с тем же правом) науку можно было бы определить как особый вид деятельности или практики или дисциплины; столь же уместным оказался бы здесь и целый ряд других дефиниций. Однако для наших целей мы будем трактовать науку прежде всего как (не имеющую, пожалуй, четких границ) совокупность убеждений или доктрин – ведь и наиболее существенные точки соприкосновения между наукой и религией находятся как раз в области убеждений и доктрин. В частности, мы обнаружим важные точки соприкосновения между религиозными утверждениями и теми научными положениями, к которым приходят ученые в результате своих исследований.

## 7.1. Четыре взгляда на взаимоотношения науки и религии

Возможны три типа отношений между религией и наукой (понимаемой в вышеописанном смысле): неотвратимый конфликт, независимость, конфликт потенциальный, но не неизбежный. Далее мы рассмотрим каждую из этих позиций по очереди.

### 7.1.1. Неотвратимый конфликт

Согласно первой трактовке, утверждения религии обречены на жестокое противоборство с утверждениями науки, и с успехом его выдержать способна лишь какая-то одна из сторон. Эта так называемая военная модель взаимоотношений науки и религии была особенно популярна во второй половине XIX и в начале XX века, хотя ее приверженцы есть и сейчас. Подобное умонастроение отразилось в следующих словах нобелевского лауреата биолога Э.О. Уилсона:

Представления о сверхъестественном приносили огромную пользу на всем протяжении доисторической эпохи, когда человеческий мозг находился в процессе развития. А потому они вступают в резкое противоречие с биологией, которая возникла как продукт Нового времени и совершенно не зависит от генетических алгоритмов. Неудобная истина заключается в том, что эти два типа убеждений несовместимы фактически. А следовательно, те, кто жаждет одновременно и религиозной истины, и истины интеллектуальной, никогда не смогут обрести обе в полной мере<sup>37</sup>.

Как полагают сторонники теории «войны», в самих понятиях науки и религии есть нечто, делающее принципиальный конфликт между ними неизбежным.

Защищая подобную модель, иные авторы опираются на довольно спорные определения науки и религии. Кое-кто, например, утверждает, что религия представляет собой совокупность убеждений, которые восходят к тому, что претендует на статус «божественных откровений», и принимаются исключительно на основе авторитета. И напротив, науку составляют убеждения, подтверждаемые чувственным опытом и научным методом. Но ведь этого одного недостаточно для существенного конфликта между ними. В конце концов, всегда остается возможность того,

<sup>37</sup> E.O.Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Viking, 1999, p.262.

что наука и религия выступят с *совершенно тождественными положениями*. Конфликт же станет неминуемым лишь тогда, когда данную характеристику науки мы дополним тезисом: *единственно правомерными убеждениями* относительно естественного мира являются те, которые возникают из чувственного опыта и научного метода; либо расширим нашу характеристику религии за счет тезиса: ни одно убеждение относительно мира природы, которого мы придерживаемся на основе религиозного авторитета, никогда не может быть пересмотрено на основе эмпирических данных. Согласно первой точке зрения, принимать учение Библии или Корана о естественном мире было бы антинаучно, тогда как согласно второй — принимать данные опыта и результаты научного метода, если они противоречат нашим излюбленным интерпретациям откровения, значило бы вести себя антирелигиозно. В любом случае один источник истины с необходимостью отменяет другой — один может взять верх лишь за счет другого.

Некоторые держатся модели неизбежного конфликта просто потому, что видят в ней самую честную и беспристрастную характеристику реальных отношений науки и религии. Религия утверждает, что Земля плоская, наука доказывает, что это не так. Религия утверждает, что Земля недвижна, наука доказывает, что она вращается вокруг Солнца и вдобавок — вокруг своей оси. Религия говорит, что нашей вселенной менее десяти тысяч лет, наука доказывает, что ее возраст — четырнадцать миллиардов лет (или около того). Религия утверждает, что человеческие существа сотворены непосредственно Богом, наука доказывает, что они произошли естественным путем от более ранних приматов. И так далее.

Хотя модель неотвратимого конфликта все еще используется в популярных дискуссиях об отношениях науки и религии, заметить ее фатальные недостатки несложно. Изъян первый: она предлагает такие характеристики науки и религии, которые нам не следует принимать. Даже если ученый считает, что единс-

твенным доказательством правомерности научных убеждений служат чувственный опыт и применение научного метода, ничто в сфере самой науки не дает ей права заявлять, будто *одна лишь наука* способна дать нам правомерные убеждения относительно естественного мира. Во-первых, такое притязание касается правомерности человеческих убеждений и, в этом своем качестве, представляет собой утверждение о естественном мире. Но ведь нет никаких оснований думать, что правомерность этого эпистемологического утверждения доказывается — или даже может быть доказана — чувственным опытом и применением научного метода. Следовательно, такая характеристика науки противоречит себе самой. Столь же неудачна здесь и характеристика религии, ибо в религиозных откровениях не утверждается, будто единственными правомерными убеждениями относительно естественного мира непременно восходят к откровению. А если бы и утверждалось, то единственное доказательство, которым располагал бы верующий в пользу подобного тезиса, представляло бы собой логический круг (ибо, соглашаясь с откровением в том, что оно является единственным авторитетом, нам пришлось бы полагаться на авторитет самого откровения!)

Второй недостаток — это грубое искажение реальной истории взаимоотношений науки и религии. Верно, что в ряде наиболее известных и широко обсуждаемых случаев конфликт науки и религии был разрешен верующими через переосмысление их собственной традиции в свете научных открытий, но ведь это отнюдь не единственный способ разрешения подобных конфликтов. Например, в середине XX века господствующей космологической теорией была модель «неизменного состояния» вселенной. Вселенная, с этой точки зрения, оказывается безначальной, а следовательно, бесконечной во времени — что противоречит учению авраамических религий. Хотя христиане, иудеи и мусульмане не знали, чем разрешится данный конфликт, целый ряд религиозных мыслителей был убежден, что научные аргументы в пользу безначальности вселенной будут опроверг-

пути и их ошибочность в конце концов обнаружится — и они оказались правы.

Следовательно, здесь мы имеем пример такого конфликта между наукой и религией, финалом которого стало отступление науки, перешедшей на позиции, более близкие к религиозному взгляду на мир. Конечно, от теории «устойчивого состояния» ученые отказались *не потому*, что она противоречила религии. Ученые попросту обязаны пересматривать прежние свои взгляды в свете новых, более убедительных интерпретаций наличных эмпирических фактов. Тем не менее данный случай является нам относительно недавний пример такого разрешения конфликта между наукой и религий, когда отнюдь не религии пришлось склонить голову и отречься от собственных утверждений.

### 7.1.2. Независимость

На другом конце спектра находятся те, кто считает, что наука и религии способны мирно сосуществовать, поскольку их взаимная независимость исключает всякие конфликты между ними. Есть разные теоретические модели этого мирного сожительства. Согласно одной из них, сферы религии и науки не могут совпадать даже частично, поскольку религия и наука имеют дело с *разными объектами*. Можно, например, сказать, что религию интересует только сверхъестественная реальность, тогда как наука занята единственно лишь описанием и объяснением естественного мира. Таким образом, религия, опираясь на откровение и на религиозный опыт, рассказывает нам о существовании Бога или ангелов или же о загробной жизни, тогда как наука, основываясь на чувственном опыте, сообщает о том, что содержит в себе естественный мир и почему находящиеся в нем вещи ведут себя именно так, а не иначе. С другой стороны, можно было бы сказать, что религию занимает лишь индивидуальный опыт соприкосновения с религиозной реальностью, наука же касается объектов нашего чувственного опыта. Знаменитый немецкий

философ XX века Рудольф Бультманн, к примеру, полагал, что хотя религиозные откровения часто содержат вполне определенные утверждения о естественном мире, утверждения эти являются религиозными лишь постольку, поскольку они относятся к внутреннему преобразованию нашей жизни через теологический способ представления о человеческом существовании и его смысле. Таким образом, религиозные откровения в действительности *не касаются* естественного мира, хотя у нас порой и может возникать подобное впечатление. И когда мы читаем: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет», то в данном тексте следует видеть не изложение истин космологии, но утверждение о том, что Бог есть творец и вседержитель всего сущего.

Другая интерпретация модели независимости исходит из того, что религия и наука отличны не по своим *объектам*, но по *методам или целям*. Таким образом, наука и религия – вопреки вышеописанной трактовке – могут порой вести речь об одних и тех же предметах, однако используют при этом разные методы и, соответственно, получают не пересекающиеся между собой результаты. Приняв такую модель, кто-то, например, может сказать, что задача науки – установить, какие вещи содержат в себе естественный мир и как эти вещи себя ведут; миссия же религии – объяснить, каким образом в событиях естественного мира осуществляются замыслы божественного Провидения. А следовательно, методы и цели в этих двух областях будут разными. Наука использует эмпирические наблюдения и эмпирически проверяемые теории для объяснения того, что есть, и каузальные механизмы для истолкования того, почему существующие вещи действуют так, как они действуют. Религия же обращается к религиозному откровению или религиозному опыту или же к обоим сразу, чтобы обнаружить цель и смысл происходящего в естественном мире.

Эту, вторую, версию модели Независимости защищал известный теоретик эволюции С.Дж.Гоулд. Согласно Гоулду, наука и религия представляют два разных «магистериума» (т.е. источ-

ника учительного авторитета), а потому «наука охватывает эмпирическую область, отвечая на вопросы типа: из чего состоит вселенная (факт), и почему в ней происходит то, что в ней происходит (теория). Магистериум же религии распространяется на вопросы высшего смысла и моральной ценности»<sup>38</sup>. Хотя эти магистериумы могут касаться обоих предметов или тем — например, клонирования, — их методы и цели будут разными. С помощью экспериментов и через построение теорий наука пытается определить, как производится (или может производиться) клонирование. Религия же использует философские теории или апелляции к авторитету, чтобы установить моральные границы для применения наших технологий клонирования. Вдобавок, интерес науки сосредоточен на чисто физических аспектах клонирования — вопросах, исследование которых может проводиться в рамках таких, например, дисциплин, как биология и химия, — в фокусе же интересов религии лежат веци моральные и экзистенциальные. Таким образом, наука и религия, по Гоулду, — это Не Совпадающие между собой Магистериумы, и свою позицию он обозначает акронимом НСМ.

Мнение Гоулда можно признать разумным при условии истинности следующих двух утверждений:

- 7.1. Религия не делает никаких естественных или эмпирических утверждений (даже если в религиозных текстах таковые присутствуют).
- 7.2. Наука не способна к каким-либо утверждениям о сверхъестественной реальности или о морали.

К сожалению, ни один из этих тезисов не является особенно убедительным. Разберем их по очереди.

В первом из них сказано, что религия не делает никаких утверждений о естественном мире и вообще о чем-либо из того, что подлежит эмпирическому исследованию. Но ведь когда мусульманин говорит, что Мухаммед в телесном виде вознесся

<sup>38</sup> Stephen Jay Gould, *Rock of Ages*. New York: Ballantine Books, 1999, p.6.

на небо, или когда христианин заявляет, что Иисус воскрес из мертвых, то они делают именно такого рода утверждения. Сходным образом, всякий раз, когда верующие заявляют, что некое происходящее в мире событие (творение, превращение воды в вино, разделение Черного моря) есть результат прямого божественного вмешательства, то они, по сути, притязают на объяснение того, почему веци в нашем мире ведут себя именно так, а не иначе. Между тем для Гоулда всякие утверждения о том, что есть в нашем мире и почему в мире случается то, что в нем случается, лежат за пределами магистериума религии. А значит, если Гоулд прав, то нам приходится заключить, что мусульмане и христиане совершенно не вправе иметь такого рода убеждения или, во всяком случае, что они не должны видеть в них «религиозные убеждения». Гоулд, однако, не представил нам никаких аргументов в пользу какого-либо из этих утверждений, если не считать его собственной дефиниции религии.

Согласно второму тезису, эмпирические наблюдения естественного мира не способны что-либо нам открыть в сфере морали или в области сверхъестественного. Даже если это утверждение справедливо относительно морали, нет никаких причин считать его истинным, когда речь заходит о сверхъестественном. Как мы убедились в главах 5 и 6, многие аргументы за и против существования Бога имеют своим отправным пунктом факты, которые мы узнаем через эмпирические наблюдения. Если, к примеру, мы видим, что вселенная обнаруживает признаки чего-то вроде тонкой настройки, лучшим объяснением которой является ссылка на вне-природного разумного творца, то эти эмпирические данные имеют самое прямое отношение к религиозной вере.

### 7.1.3. Потенциальный конфликт

Следовательно, Гоулд, делая вывод о невозможности конфликта между наукой и религией, похоже, не принял в расчет ряд важных сфер, где наука и религия пересекаются. Наука, по-видимому, все же делает утверждения, которые в принципе могут противо-

речить религии, и наоборот. А значит, с нашей стороны было бы разумнее признать здесь наличие потенциала для конфликта и исследовать по порядку те случаи, где, как утверждается, имеет место действительный конфликт. Дает ли нам существование в мире боли и страданий веские основания отрицать бытие Бога? Является ли тот факт, что вселенная имела начало во времени, серьезной причиной для признания бытия Бога? Дает ли нам палеобиология основательные причины думать, что человеческие существа произошли естественным образом от более примитивных приматов, а не были специально сотворены Богом? И так далее.

Тем из верующих, кто признает возможность подобного конфликта, придется *взвесить* сравнительную силу доводов в пользу их собственных научных убеждений и доводов в пользу противоречащих им убеждений религиозных. Когда же акт сопоставления будет завершен, верующий окажется перед выбором одного из четырех решений:

- (i) Отвергнуть религию.
- (ii) Отвергнуть собственную интерпретацию религиозных данных.
- (iii) Отвергнуть свидетельства собственных чувств.
- (iv) Отвергнуть собственную интерпретацию чувственных данных.

В каждом случае, где утверждения науки и религии вступают в очевидный конфликт, верующий должен делать выбор между представленными выше альтернативами. Следует ли нам думать, что наилучшим всегда может быть только один ответ? Пример Галилея показывает, что это не так. Если у меня имеются веские основания полагать, что некий текст является богоизбраненным, и что, далее, откровение можно толковать одним-единственным способом, то в таком случае, если данные науки войдут в противоречие с откровением, я могу отвергнуть либо науку, либо религию. Не существует, однако, простого правила, применив которое мы бы с ясностью убедились, какая из этих альтернатив более рациональна.

А потому наиболее правдоподобная точка зрения находится где-то в середине доступного нам спектра, а именно: некоторые религиозные утверждения могут вступить в конфликт с утверждениями науки, однако не все этот потенциал реализуют. В дальнейшем мы рассмотрим ряд наиболее существенных точек соприкосновения между наукой и религией.

## 7.2. Наука и правдоподобие чудес

В науке Нового времени, как принято думать, есть нечто, делающее веру в чудесное странной или неуместной. Причем думают так не только ученые-естественники, но даже некоторые из современных богословов. Вот, к примеру, известное замечание о вере в чудеса Рудольфа Бультманна:

Невозможно пользоваться электрическим светом и радио или же применять открытия современной медицины и хирургии и при этом верить в новозаветный мир духов и чудес. Мы, конечно, можем думать, что способны к этому сами, в своей собственной жизни — но ожидать подобного от других значило бы делать христианскую веру непостижимой и неприемлемой для современного мира<sup>39</sup>.

Что же именно в мире современной науки и технологии делает веру в чудеса несостойтельной? Каким образом электролампочка или изумительные успехи хирургии могли бы склонить нас к отказу от представления о том, что Бог творит чудеса?

Многие философы и богословы ссылаются на аргументы шотландского философа XVIII века Давида Юма как на самые убедительные основания для того, чтобы отвергнуть либо правдоподобие, либо возможность чудес. В главе X своего «Исследования о человеческом познании» Юм выдвигает два разных типа доводов. Аргументы первого рода призваны доказать, что

<sup>39</sup> «New Testament and Mythology», цит. по *Kerygma and Myth*, Hans Werner Bartsch (ed.), New York: Harper Torchbook, 1961, p. 5.

в обосновании правомерности верований есть нечто, принципиально исключающее возможность разумной веры в реальность чудес. Цель второго рода аргументов – продемонстрировать, что, пусть даже вера в реальность чудес могла бы, в неких идеальных условиях, быть разумной, однако тем свидетельствам, которые мы действительно имеем в пользу того, что чудеса происходят или происходили, свойственны такие недостатки, что вера в эти чудеса становится для нас по существу неразумной. Хотя оба рода аргументов заслуживают анализа, доводы второго типа предполагают исследование всей совокупности исторических свидетельств в пользу конкретных чудес, более уместное в истории, нежели в философии. А потому мы уделим основное внимание аргументам первого рода.

### 7.2.1. Юмовы доказательства невероятности чудес

Словом «чудо» мы привыкли называть события странные, необычные или случайные. Быстрое исцеление от болезни, спасение от казалось бы неминуемой гибели, феноменальная удача в картах – все это люди часто относят к чудесам. И никто – даже сам Юм – не отрицает, что у нас есть разумные основания думать, что удивительные или случайные события такого рода и в самом деле происходят. По мнению же Юма, у нас нет разумных причин верить в другое – в то, что бывают *действительные* чудеса. Хотя вопрос о том, какие события следует относить к *действительным* чудесам, вызывает споры, Юмово определение чудес является весьма популярным и, главное, ключевым для всей его аргументации. С него мы и начнем. По словам Юма, чудо есть «нарушение закона природы особым велением божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля». Таким образом, по Юму, событие можно считать чудом лишь тогда, когда выполняются два условия: во-первых, событие должно нарушать или «преступать» некий закон природы, и, во-вторых, причиной его должен быть какой-то сверхъестественный деятель.

Что же это значит – «событие, нарушающее закон природы»? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует прежде определить, что такое закон природы – проблема, надо сказать, головоломная, и философы науки много о ней спорят. Для наших нынешних целей мы и здесь могли бы принять Юмову дефиницию, модифицируя ее в дальнейшем по мере необходимости (а таковая возникнет). Итак, согласно Юму, закон есть то, что «твёрдо установлено надежным и неизменным опытом». Закон гравитации, к примеру, представляет собой описание того, как огромные тела притягивают к себе другие тела, описание, подтверждаемое неоднократными и взаимно согласующимися опытами. Если я уроню свою ручку, она упадет на пол – и по другому никогда не бывает.

Уточнив эти детали, мы можем теперь рассмотреть три Юмовых (или восходящих к Юму) доказательства неразумности веры в чудеса. Назовем их доказательством через сопоставление свидетельств, доказательством от ошибочных законов и доказательством от чисто аномального события.

#### *Доказательство через сопоставление свидетельств*

Согласно определению Юма, чудо есть событие, которое не вписывается в рамки нашего «постоянного опыта». А потому, столкнувшись с предполагаемым чудом, человек оказывается перед выбором. Что ему следует принять: свидетельства многократного прошлого опыта в пользу истинности закона – или свидетельство какого-то единичного события, этому закону противоречащего? Юм доказывал, что в силу значения и авторитета нашего прошлого опыта мы обязаны сохранять веру в надежно установленный закон и отвергнуть утверждение о том, что событие, по видимости «закон нарушающее», действительно произошло. Эту аргументацию можно резюмировать следующим образом.

7.3. Имеющиеся у Джонса свидетельства о том, что произошло чудо, восходят либо к сообщениям других лиц, либо к его собственному чувственному опыту.

- 7.4. Нечто является чудом лишь в том случае, если многократные свидетельства чувств самого Джонса говорят против его, чуда, возможности (т.е. эти свидетельства чувств подтверждают якобы нарушенный чудом закон).
- 7.5. Многократные свидетельства чувств всегда убедительнее как чьих-то устных сообщений, так и свидетельств единичного опыта.
- 7.6. Следовательно, имеющиеся у Джонса свидетельства в пользу того, что никакого чуда не было, всегда оказываются сильнее имеющихся у него свидетельств в пользу того, что чудо произошло.
- 7.7. Разумный человек всегда соразмеряет свои убеждения с наличными данными.
- 7.8. Следовательно, Джон не может разумным образом принять утверждение о том, что чудо действительно произошло.

Поначалу данное доказательство может показаться весьма убедительным. Соглашаться с утверждением, основанным на заведомо более слабых аргументах, отвергая другое утверждение, опирающееся на доводы гораздо более сильные, — кто же назовет такой образ действий разумным? Ясное дело, никто. В действительности, однако, вопрос о том, достигает ли данное доказательство своей цели, зависит от того, следует ли нам считать истинной посылку 7.5, иначе говоря, от того, полагаем ли мы, что единичный опыт или сообщение и в самом деле всегда являются менее убедительным свидетельством, нежели многократный прошлый опыт.

Ясно, однако, что они таковыми не являются — иначе мы были бы обязаны, притом на разумных основаниях, отрицать любое необычное событие, которое не соответствует прежним структурам нашего опыта. Но ведь мы так не поступаем. В 1986 году футбольные команды Академии ВВС и университета Нотр-Дам встречались в двадцать седьмой раз. Все предыдущие двадцать шесть матчей выиграл Нотр-Дам. Руководствуясь прежним

«единообразным опытом», каждый заключил бы, что Нотр-Дам победит снова — вышло, однако, иначе. И если бы мы вняли совету Юма и поставили авторитет прошлого единообразного опыта выше свидетельства единичного опыта, то нам пришлось бы усомниться в совершенно несомненном результате матча (что и сделали некоторые болельщики Нотр-Дам!). Но, конечно же, неразумно полагать, что победил Нотр-Дам просто потому, что эта команда выиграла все матчи в прошлом.

Подобный принцип был бы сомнительным не только для секретарей соревнований в момент побития рекордов, но и для ученых, которые сталкиваются с фактами, противоречащими прочно утвердившимся научным теориям. Любая давно утвердившаяся теория является таковой по той причине, что сделанные на ее основе предсказания подтверждаются многократным единообразным опытом. Однако многие из этих теорий в конце концов оказывались ложными, когда последующие эксперименты свидетельствовали в пользу иных предсказаний. Но если Юм прав, то подобные эксперименты вместе с их результатами следовало бы отвергнуть, ибо они представляют собой не более чем изолированные примеры единичного опыта, противоречащие прошлому единообразному опыту.

#### *Доказательство от ошибочных законов*

Некоторые авторы, впрочем, полагают, что это не самое благоприятное истолкование Юмовых аргументов против чудес<sup>40</sup>. По их мнению, доводы Юма нужно понимать следующим образом.

7.9. Чудеса — это события, нарушающие какой-то истинный закон природы.

7.10. Столкнувшись (в собственном опыте или в чьем-то свидетельстве) с событием, нарушающим закон природы (как его понимает он сам), Джонс должен определить,

<sup>40</sup> Превосходный анализ доказательств Юма см. в: «Are Miracles Chimerical?» Alan Hajek, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2007), готовится к печати.

действительно ли данное событие нарушает истинный закон природы или, может быть, оно лишь доказывает, что его собственные представления о законах природы неверны.

- 7.11. Ошибочность представлений Джонса о законах природы всегда остается более вероятной, нежели то, что он действительно имеет дело с событием, нарушающим истинный закон природы.
- 7.12. Разумный человек всегда соразмеряет свои убеждения с наличными данными.
- 7.13. Следовательно, если Джонс рассуждает разумно, то он должен заключить, что по видимости чудесное событие указывает скорее на ошибочность его представлений о законах природы, нежели на то, что произошло действительное чудо.

Второй аргумент, как и первый, имеет своей целью продемонстрировать, что у нас никогда не может быть разумных оснований верить, что какое-либо событие является в подлинном смысле аномальным. А коль скоро все чудесные события аномальны, то мы совершенно не вправе верить, что некое событие было чудесным.

Эта аргументация представляется более убедительной, чем доказательство на основе *сопоставления свидетельств*, так как спорная посылка в ней – а именно посылка 7.11 – кажется гораздо более правдоподобной. Откуда у Джонса могла бы возникнуть хоть какая-то уверенность в том, что более основательным объяснением его встречи с событием, на первый взгляд нарушающим законы природы, не является *ошибочность его собственных представлений* об истинном смысле законов природы? В самом деле, ввиду ограниченности нашего опыта и неведения многих законов природы, нам не следовало бы спешить с заключением, будто какое-либо событие и вправду эти законы нарушает.

Подобные сомнения становятся особенно глубокими по мере того, как мы все больше узнаем о странных и удивительных со-

бытиях, которые можно объяснить законами природы, без малейших ссылок на сверхъестественное вмешательство. Нам, к примеру, известно, что события, в менее научно развитых обществах почитавшиеся за чудесные, представляют собой, как это теперь доказано, следствие вполне естественных причин. Эта устойчивая модель — обнаружение чисто естественных причин по видимости чудесных событий — должна, по крайней мере, заставить нас сделать паузу и всерьез задуматься, когда нам рассказывают о чудесах или же когда мы сами, по нашему мнению, становимся свидетелями чудес.

И все же, пытаясь определить, относится ли к чудесам некое событие, мы часто располагаем информацией более обширной, нежели простое знание того факта, что данное событие нарушает принцип, который люди считают законом природы. Чтобы убедиться в этом, допустим, что библейский рассказ об Исходе соответствует действительности. Представьте, что вы — один из евреев, стоящих на восточном берегу Черного моря, которое только что сомкнулось над воинством фараона, обеснечив вам безопасный путь из Египта. Согласно доказательству от ошибочных законов, с вашей стороны было бы разумно предположить, что случившиеся на ваших глазах события совместимы с законами природы и не являются чудесным их нарушением. Но это, конечно же, не так. В данном случае вы имеете множество *косвенных данных*, склоняющих чашу весов в пользу утверждения о том, что совершилось самое настоящее чудо. Разумеется, нельзя отрицать возможность того, что события, свидетелем которых вы только что стали, явились следствием обычных, закономерных процессов природы. Но для того, чтобы эти события *естественным* (т.е. не-чудесным) образом могли развиваться именно так, как это было необходимо для вашего спасения, потребовалось бы столь потрясающее, совершенно невообразимое совпадение, что было бы неразумно верить, что это и произошло в действительности.

Наряду с важностью косвенных данных существует еще одно соображение, способное склонить нас к мысли, что видимое

чудо действительно является аномалией, а не просто считается таковой из-за чьих-то ошибочных представлений о законах природы. Если бы после многолетних согласованных научных исследований пришлося заключить, что причиной определенного события не есть какой-либо известный закон природы и, более того, данное событие, похоже, невозможно объяснить даже любой мыслимой конфигурацией законов природы, то это также явилось бы достаточно веским основанием считать видимое чудо настоящей аномалией<sup>11</sup>.

*Доказательство от чисто аномального события*

Есть еще один способ демонстрации неразумности веры в чудеса, а именно — доказательство того, что для нас всегда было бы неразумно думать, что некое событие действительно имеет *божественную причину*. Сделать это можно следующим образом.

- 7.14. Чтобы событие могло считаться чудом, оно должно быть аномальным и при этом иметь своей причиной Бога.
- 7.15. Аномальным является событие, *не имеющее своей причиной* естественные вещи, использующие свои естественные силы и способности.
- 7.16. Но коль скоро мы признали некое событие аномальным в описанном выше смысле, то нам следует рассмотреть два возможных способа его объяснения, а именно: является ли его причиной какая-то *сверхъестественная вещь*, *использующая сверхъестественные силы и способности*, или же оно *вовсе не имеет причины*.
- 7.17. Всегда будет разумнее счесть данное аномальное событие беспричинным, нежели вызванным сверхъестественной причиной.
- 7.18. Следовательно, любое аномальное событие разумнее считать беспричинным, нежели вызванным сверхъестественной причиной.

<sup>11</sup> Впрочем, Юм, кажется, сам это признал в том же примечании к «Исследованию», где он дает свое определение чуда.

- 7.19. Следовательно, вера в божественную причину аномального события никогда не может быть разумной.
- 7.20. Следовательно, вера в то, что произошло чудо, никогда не может быть разумной.

Спорной посылкой в этом доказательстве является 7.17. Защищать ее можно двумя способами. Во-первых, апелляцией к принципу простоты. Философы, ученые и другие люди, использующие теоретические объяснения, соглашаются, что при прочих равных условиях нам следует предпочитать более простые объяснения. В данном месте нам нет нужды останавливаться на том, почему философы, ученые и другие люди так думают, хотя вскоре мы к этому вопросу вернемся. Пока лишь отметим, что коль скоро нам ясна разумность предпочтения простых объяснений сложным, то посылку 7.17 нужно признать истинной. Предполагать же существование сверхъестественных деятелей — это более сложный способ объяснения аномальных событий, нежели отказ от допущения каких-либо причин вообще. А значит, отрицание наличия здесь причины всегда будет для нас более разумным выбором, нежели допущение причины сверхъестественной.

Второй метод защиты посылки 7.17 состоит в доказательстве того, что «беспричинные» объяснения являются предпочтительными, поскольку они представляют собой *естественное распространение* наших обычных приемов объяснения других естественных событий. Как мы убедились выше в главе 5, при анализе «мультиверсумной» интерпретации космической тонкой настройки, подобного типа объяснения, при прочих равных условиях, следует предпочитать объяснениям единственным в своем роде, уникальным или необычным.

Однако заметьте: оба эти обоснования посылки 7.17 исходят из того, что «беспричинные» объяснения обладают определенными достоинствами, которые должны склонять нас в их пользу в ущерб объяснениям сверхъестественным, — *при прочих равных условиях*. Но, как мы уже видели на примере доказательства от ошибочных законов, даже если это верно, *возможны* такие слу-

чаи, где косвенные данные делают «прочие условия» неравными. И если мы сталкиваемся с аномальным событием в ситуации, где косвенные данные, по-видимому, указывают на сверхъестественную причину, то объяснения «беспричинные» становятся, соответственно, менее правдоподобными.

Еще раз обратимся к примеру с разделением вод Чермного моря. Не становясь здесь на чью-либо сторону в вопросе об историчности данного события, мы, тем не менее, можем утверждать, что если бы оно происходило на наших глазах, то никому бы из нас не пришло в голову, будто отсутствие какой-либо причины является более вероятным его объяснением, нежели существование причины сверхъестественной. Хотя признание сверхъестественной причины может показаться более сложным и менее естественным расширением наших обычных методов научного рассуждения, однако в данном конкретном контексте представляется в высшей степени вероятным, что причиной упомянутого события был именно сверхъестественный деятель, заботившийся о спасении народа Израильского. Думать иначе значило бы видеть в этом событии результат поразительного по своим масштабам совпадения. Хотя подобное совпадение и возможно, верить в его реальность у нас ничуть не больше оснований, чем считать чистым совпадением то, что мой соперник по игре в покер раз за разом ночь напролет вытягивает флэш-рояли. Конечно, и такое может быть совпадением, однако рассудительный человек заподозрит здесь шулерство.

#### *7.2.2. Доказательство невозможности чудес в духе Юма*

Разбирая Юмовы доказательства невероятности чудес, мы исходили из некоторого определения самих чудес и законов. Чудеса — это нарушения законов природы, а законы — это универсальные обобщения, установленные надежным и неизменным опытом. При таком понимании чудес и законов разумная вера в чудеса становится, по Юму, попросту невозможной. Как мы убедились выше, обосновать это утверждение нелегко.

Можно, однако, предположить, что вера в чудеса сталкивается с еще одним и, пожалуй, более серьезным, если не роковым затруднением, а именно: описанные подобным образом чудеса *невозможны*. А чтобы понять, почему, мы рассмотрим еще одно универсальное обобщение, надо полагать, «установленное надежным и неизменным опытом»: человеческие тела, мертвые в продолжение трех дней, остаются мертвыми навсегда. Конечно, по мнению большинства христиан, по крайней мере, одно человеческое тело, бывшее мертвым три дня, не осталось мертвым навеки — человеческое тело Христа. Эти христиане думают, что через три дня по смерти Христа произошло чудо Воскресения и неизменный опыт претерпел изменения. Закон был нарушен. Случилось чудо.

Или все-таки не случилось? Вспомним, что чудо есть нарушение закона природы, а закон природы есть истинное универсальное обобщение определенного типа<sup>42</sup>. Однако, коль скоро наше «преступающее закон» событие случилось, данное универсальное обобщение уже не является *универсальным*. Уже произошло, по меньшей мере, одно событие — воскресение Христа, которое не подчиняется этому общему принципу. А значит, отсюда мы должны заключить: единственное, что может сделать наше якобы «противоречащее закону» событие, — это не *нарушить* закон, а *продемонстрировать его ложность*. Если тело, остававшееся мертвым три дня, возвращается к жизни, то утверждение «надежным и неизменным опытом установлено, что человеческие тела, бывшие мертвыми три дня, остаются мертвыми навечно» попросту перестает быть истинным. Из всего этого следует, что так называемые чудеса не способны совершать то, что полагается совершать чудесам, а именно — *нарушать* или *преступать*

<sup>42</sup> Не *всякое* универсальное обобщение есть закон. Не существует, к примеру, золотых гор, но хотя перед нами здесь истинное универсальное обобщение, законом оно не является. Однако, с точки зрения Юма, любой закон природы представляет собой некое универсальное обобщение.

законы. А значит, согласно данному доказательству, чудес быть не может. Представим эту аргументацию в более упорядоченном виде.

- 7.21. Чудеса суть нарушения законов природы.
- 7.22. Законы суть истинные универсальные обобщения.
- 7.23. Если происходит событие, противоречащее той общей модели, которую описывает закон, то данный закон не истинен, но ложен.
- 7.24. Следовательно, любое событие, по видимости нарушающее закон, на самом деле лишь доказывает его ложность.
- 7.25. Следовательно, такая вещь, как нарушающее закон событие, в действительности невозможна.
- 7.26. Следовательно, такая вещь, как чудо, в действительности невозможна.

Аргументация эта, прямо скажем, выглядит подозрительно. И мы можем себе представить, как кто-нибудь, выведенный из терпения подобными рассуждениями, отреагирует на них — и вполне разумно — следующим образом: «Да мне все равно, что там говорят ваши философы! Если кто-то был мертвым три дня, а потом взял и воскрес, значит, произошло чудо — и точка!»

Действительно, в этом доказательстве есть нечто сомнительное — и это нечто, в свою очередь, открывает нам нечто фундаментально важное в самом нашем представлении о законах и чудесах. До сих пор мы исходили из предположения, что законы следует мыслить в терминах постоянства, правильности и регулярности, а в чудесах нужно видеть нарушение этой регулярности. И если мы останемся при прежнем мнении, то нам придется принять данную аргументацию вместе с вытекающим из нее выводом.

Однако дальнейшее размышление об этом доказательстве должно продемонстрировать нам, что существует более основательное понимание чудес, нежели представление о них как о нарушении законов природы. Более адекватное понятие о чуде-

сах можно сформулировать примерно так: чудо есть событие, (перво)причиной которого является Бог и которое *невозможно* истолковать одними лишь естественными силами и способностями естественных субстанций. При таком их понимании чудеса уже не нарушают законов природы, но скорее означают события, не поддающиеся объяснению одними лишь силами природы. Если мертвые тела возвращаются к жизни, то это — чудо, ибо составляющие труп молекулы лишены способности порождать жизнь. Если вода в одно мгновение становится вином, то это — чудо, ибо молекулы воды сами по себе не могут превратиться в вино.

Подобная интерпретация чудес не нова. По сути, именно такое определение чуда мы находим в трудах великих философов-теистов Фомы Аквинского и Готфрида Лейбница. Если же мы примем эту дефиницию чуда, то вышеизложенное доказательство рухнет, так как обе его ключевые посылки окажутся ложными. Постылка 7.21 ошибочна, поскольку чудеса не подразумеваются какого-либо нарушения законов природы. Законы сообщают нам о том, как ведут себя естественные вещи — что они могут сделать благодаря собственным силам и способностям. Если же имеет место событие, превышающее их силы и способности, то ни один закон этим *не нарушается*, — происходит нечто, стоящее превыше любых законов. Постылка 7.22 также неверна, поскольку законы — это не истинные универсальные обобщения, но истинные описания того, что является возможным для естественных субстанций.

### 7.2.3. Заключение: чудеса и наука

Так что же могут поведать нам о чудесах наука или эмпирические данные? Тут мы можем почувствовать искушение ответить: ничего! Но такой ответ был бы слишком поспешным. Наука способна показать, что определенные события, некогда принимавшиеся нами за чудеса, — события, которые мы когда-то считали превосходящими силы и возможности естественных субстанций, — чудесами отнюдь не являются. Возможно, в свое время

мы усматривали чудо в громе и молнии. Наука доказала, что это не так. Возможно, другие люди когда-то считали чудом вулканы и метеоры. Наука доказала, что это не так. Следовательно, слово науки имеет здесь вес постольку, поскольку наука способна доказать: то, что мы считали чудесным, таковым не является.

Но и наука имеет свои границы. Во-первых, она не в силах доказать нам, что некое событие *есть* чудо. Прежде чем сделать такой вывод, нам следует прийти к твердому заключению, что это событие необъяснимо и едва ли когда-либо будет объяснено с научных позиций; кроме того, мы должны быть уверены, что косвенные данные указывают здесь на божественную причину. Во-вторых, наука не вправе нам заявить, что чудеса *невозможны*, ведь единственное, о чем может поведать нам наука, — это то, что могут совершить естественные вещи благодаря своим естественным силам и способностям. О прочем же наука должна хранить молчание.

### **7.3. Отношения между наукой и религией в наше время**

Хотя иные и стремятся доказать, будто научная практика подрывает разумность веры в любые чудеса, подобные утверждения являются преувеличением. Существуют, однако, другие ситуации, открывающие более широкий простор для разнообразных контактов между наукой и религией, причем в одних случаях мы, похоже, видим враждебное противостояние между ними, тогда как в других — взаимную поддержку. Рассмотрим эти примеры по очереди.

#### *7.3.1. Наука бросает вызов религии*

Когда люди задумываются об отношениях науки и религии, большинство из них вспоминает первым делом о баталиях вокруг эволюции, которые кипят на политической арене, в судах и в медиа. Со временем процесса Скоупса (начало XX века) тема эволюции остается предметом яростных публичных дебатов,

особенно в Америке. Лица, склонные к буквальному толкованию первых глав библейской книги *Бытие*, утверждают, что последняя содержит учение о том, что вселенная — в виде, весьма близком нынешнему ее состоянию, т.е. со всеми звездами, планетами, различными типами известных нам живых существ — была сотворена за шесть 24-часовых промежутков времени примерно 6-10 тысяч лет тому назад. Эта картина разительно противоречит представлениям космологов, геологов и биологов, утверждающих, что, согласно эмпирическим данным, возраст вселенной составляет около 14 миллиардов лет, возраст Земли — примерно треть указанного, а жизнь на Земле существует чуть менее 4 миллиардов лет. Кроме того, согласно самым авторитетным из научных теорий, различные типы живых существ, имеющиеся в нашем мире, не были специально и по отдельности сотворены, но произошли от общего предка благодаря процессам биологических изменений и естественного отбора, продолжавшимся многие триллионы поколений.

Чтобы этот конфликт мог возникнуть, защитники тезиса о «молодости вселенной» должны сделать несколько решающих допущений. Во-первых, они должны предполагать, что библейское откровение не ошибается в своих утверждениях о том, из чего состоит естественный мир и что в нем происходит. Во-вторых, они должны считать, что соответствующий библейский рассказ действительно содержит такого рода утверждения. Критики же доказывают, что оба эти положения, по меньшей мере, сомнительны.

Какую бы позицию ни занимали мы по этим двум вопросам, те из верующих, кто усматривает противоречие между доктринами откровения и теорией эволюции, сталкиваются с серьезным вызовом. Хотя мы и не намерены отвечать на этот вызов здесь, изложенное в разделе 7.1.3 дает нам, по крайней мере, правило для поиска подобного ответа. В этом смысле эволюционный вызов способен послужить одним из примеров того, каким образом религия могла бы отвечать на возражения со стороны науки.

Во-первых, верующий должен понять, что слово «эволюция» часто употребляется для обозначения разных научных позиций. Как считает Алвин Плантинга, данный термин, в самом широком своем смысле, охватывает пять отличных друг от друга положений.

- (T1) Тезис о древности Земли. Возраст вселенной и Земли составляет многие миллиарды лет.
- (T2) Тезис о прогрессе. Жизнь развивалась во времени, от простых одноклеточных до сложных многоклеточных организмов.
- (T3) Тезис об общем происхождении. Все виды земной жизни имеют общего предка.
- (T4) Дарвинистский тезис. Механизмы, объясняющие многообразие и сложность форм жизни, установлены учеными-эволюционистами: случайные изменения и отбор, генетическое смещение, поток генов и т.д.
- (T5) Тезис о естественном происхождении жизни. Жизнь на Земле возникла вследствие исключительно естественных процессов.

Критики теории эволюции возражают против какого-то одного из этих тезисов или всех разом, ибо, согласно их интерпретации соответствующих мест Библии, последние доказывают их ложность. По мнению критиков, ученые превратно истолковали или неправильно использовали эмпирические данные, приводимые ими в обоснование своих эволюционных принципов, и потому впали в заблуждение. Критики, однако, обязаны также признать: подобно тому, как ученые, чтобы прийти к своим научным выводам, должны интерпретировать *эмпирические данные*, точно так же и верующие, чтобы прийти к своим религиозным выводам, должны интерпретировать *свидетельства откровения*. И если ученые могут ошибаться в выводах, которые делают они

на основе эмпирических фактов, то ведь и верующие должны ясно сознавать, что их интерпретация данных откровения тоже может оказаться ошибочной.

Таким образом, для верующего конфликт науки и религии подразумевает необходимость сравнения противостоящих друг другу аргументов: эмпирических данных, свидетельствующих в пользу утверждений науки, и данных откровения, свидетельствующих в пользу положений богословия. Христианин-критик теории эволюции может обозреть представленный выше список пяти тезисов и заключить, что сила эмпирических данных в их пользу убывает по мере того, как мы переходим от одного тезиса к другому. Аргументы в пользу древности Земли кажутся довольно убедительными, тогда как никаких серьезных данных, которые подтверждали бы естественное происхождение жизни, по сути, не обнаруживается. Именно это и нужно сопоставить со свидетельствами откровения. Насколько это очевидно — что Библия учит нас о древности Земли, или что Бог создал жизнь своим прямым вмешательством в естественное развитие космоса?

Приступая же к процедуре сопоставления, следует иметь в виду две вещи. Во-первых, соответствующие данные могут со временем изменяться. Одни научные гипотезы, поначалу казавшиеся неправдоподобными, впоследствии, судя по всему, получали надежное обоснование, тогда как другие гипотезы, по видимости подтверждавшиеся солидными доводами, впоследствии опровергались. Можно ли сказать то же самое о данных откровения? Вполне. И вот вам простой пример. Предположим, верующий узнает, что какое-то выражение, употребляемое библейскими авторами, означает нечто совершенно отличное от того, что он думал раньше. Если бы мы обнаружили (а по мнению многих, это действительно произошло), что рассказ о творении в книге *Бытие* представляет собой традиционный сюжет древней мифологической литературы, который никто из древних читателей не принимал за точное и буквальное описание истории космоса, то современные интерпретаторы должны были бы усомниться

в том, что первая глава книги *Бытие* призвана учить нас космологии. По мере того, как расширяются наши знания о стилистических, языковых и литературных приемах и особенностях, характерных для авторов священных текстов, наше понимание их смысла может меняться — и действительно меняется.

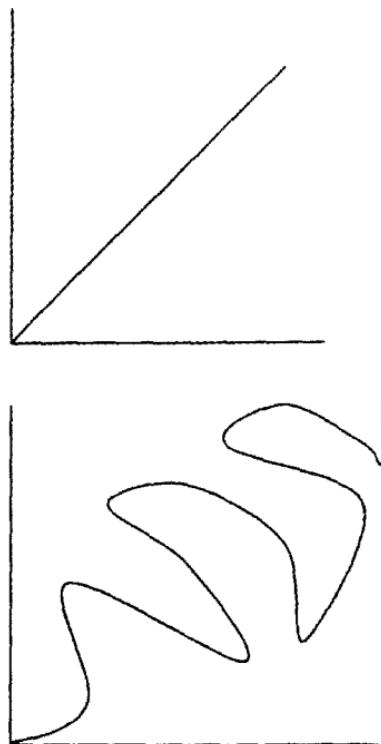
Второе обстоятельство, которое нужно иметь в виду, заключается в следующем: пусть даже эмпирические данные и данные откровения могут изменяться, это еще не означает, будто при всяком столкновении науки и религии найдется удобный способ данного конфликта избежать. Возможны ведь и такие ситуации, когда предполагаемое откровение ясно и недвусмысленно учит тому, что прямо противоречит в высшей степени надежно обоснованным научным теориям. В таком случае верующий может решить, что видимое противоречие является вполне реальным; после чего он должен будет сделать выбор между двумя позициями: либо священные тексты его традиции говорят неправду — либо наука, несмотря на всю убедительность эмпирических данных, заблуждается.

### 7.3.2. Может ли наука служить опорой религии?

Некоторые ученые, совершенно не склонные видеть в науке вечную угрозу для религии, напротив, доказывают, что научные открытия дают нам аргументы в пользу истинности многих религиозных положений. Как мы убедились, например, в главе 5, данные о том, что вселенная возникла в определенный момент конечного прошлого, равно как и доводы в пользу космической тонкой настройки могут быть использованы для доказательства существования сверхъестественного мастера. Но подобного рода данными дело не ограничивается. Некоторые авторы утверждают, что необходимой предпосылкой самого научного метода являются известные истины, имеющие смысл лишь при том допущении, что общий замысел вселенной принадлежит сверхъестественному разуму. Рассмотрим следующий пример. Оценивая достоинства какой-нибудь теории, ученые должны

учитывать целый ряд факторов, одним из которых является простота. Почему же ученые предпочитают более простые теории более сложным? Надо полагать, потому, что при прочих равных условиях *вероятность истинности более простой теории выше*.

Предположим, две группы ученых проводят эксперимент, результаты которого можно изобразить в виде следующей схемы.



Каждая из двух линий, соединяющих точки на двух наших графиках, представляет два разных «объяснения» полученных в ходе эксперимента данных. Какая из них, по-вашему, скорее всего будет правильной? Конечно, левая. А почему? А потому, что она проще, а вероятность истинности более простых теорий выше. А теперь вернемся к нашему вопросу: почему мы *так* думаем? Почему нам следует думать, что простейшая кри-

вая или теория с большей вероятностью является *правильным объяснением*?

В конечном счете, только два ответа кажутся здесь правдоподобными. Вариант первый: силы эволюции создали нас такими, что мы предпочитаем более простые объяснения более сложным. Вероятно, то обстоятельство, что для понимания, воспроизведения и запоминания более простых графиков и теорий требуются меньшие затраты умственных сил, и побуждает нас к их принятию (поскольку давление эволюции, как правило, благоприятствует таким процессам, в ходе которых наличные ресурсы используются экономнее). Проблематичность же подобного объяснения в том, что если оно верно, то выходит: мы предпочитаем более простые теории сложным не по причине большей вероятности их истинности, но скорее потому, что они *эффективнее с точки зрения нужд эволюции*. Но если мы с этим согласимся, то нелегко будет понять, почему мы должны думать, что целью наших теоретических объяснений является истина. Как мы уже видели в главе 4, для эволюции важнее другое — выживание и размножение, а значит, если считать наши познавательные способности продуктом слепых сил эволюции, то разумнее всего было бы заключить: наши познавательные способности предназначены для создания теорий, позволяющих добиваться указанных двух целей и ничего более. Но ведь все, что нам по-настоящему нужно от наших научных теорий для выполнения данной задачи, т.е. содействия выживанию и размножению, — это способность контролировать окружающую нас среду и предсказывать ее изменения. Ложные теории могут делать это с таким же успехом, как и теории истинные, и было бы, пожалуй, вполне естественным предполагать, что склонность к более простым теориям возникла в нас не столько потому, что вероятность их истинности выше, сколько от того, что подобные теории (пока предсказания на их основе остаются точными) быстрее и в большей степени облегчают нам контроль над средой. А значит, если наше предпочтение

в пользу более простых теорий обусловлено действием эволюционных факторов, то получается, что хотя мы и привыкли видеть в науке средство поиска истины о мире, однако теперь нам, похоже, следует признать ее всего лишь эффективным поставщиком полезной эвристики, помогающей нам размножаться и передавать свои гены наиболее рациональным образом.

И все же нашу склонность предпочитать простые объяснения сложным можно объяснить и по-другому. Один из отличительных признаков разумных существ состоит в том, что они действуют или, во всяком случае, пытаются действовать так, чтобы добиваться своих целей простейшими средствами. Если я хочу попасть из столовой на кухню, то я пройду через проем в стене между ними, но не стану вылезать из окна, карабкаться вверх по водосточной трубе, спускаться через дымоход, а затем проламывать стену в гостиной. Иначе говоря, я не делаю этого, если *все*, что мне нужно, — это попасть из одного места в другое, соседнее. Если ничего больше мне не требуется, то я следую самым простым путем. По аналогии же было бы разумно заключить, что если замысел вселенной принадлежит некоей сверхъестественной сущности, то и происходящее во вселенной должно подчиняться, при прочих равных условиях, более простым законам и теориям. А значит, если верховный конструктор создавал нашу вселенную в соответствии с нормами разума, то и для нас было бы разумным использовать принцип простоты в качестве критерия при выборе между конкурирующими объяснениями — точно так же, как это делают ученые. Искать в теориях элемент простоты нам следует еще и потому, что если этот подход правилен, то *вероятность истинности* более простых теорий и в самом деле оказывается выше.

Сказанное выше дает нам аргумент в пользу того, что лежащие в основе научного метода предпосылки имеют больше смысла, если теизм или иные взгляды, подразумевающие сверхъестественный замысел, истинны, а не ложны.

*7.3.3. Спорный случай обоснования религии через науку:  
Разумный Замысел*

В прошлом десятилетии небольшая группа ученых и философов пыталась доказать, что наука подтверждает религию еще одним способом. Подобно космологам, ссылающимся на тонкую настройку универсума как на доказательство существования разумного конструктора космоса, эти философы и ученые утверждают, что факты из области биологии говорят о том, что жизнь возникла благодаря разумному замыслу.

Защитники так называемой Теории Разумного Замысла, или ТРЗ, подходят к проблеме обнаружения признаков замысла с двух сторон. Эти подходы можно назвать *теоретическим* и *прикладным*. В плане теоретическом защитники ТРЗ подчеркивают, что поиск признаков замысла есть то, чем мы занимаемся постоянно. Покажите кому-нибудь фото поверхности обычной скалы и фото горы Рашмор и спросите, которая из них возникла благодаря замыслу. Ответ прост и очевиден для каждого: гора Рашмор обнаруживает явные и бесспорные следы замысла, обычная же скала — нет. Что же такое в горе Рашмор указывает нам на то, что за ней стоит замысел? Или, если сформулировать вопрос в более общем виде, почему мы считаем нечто скорее результатом предшествующего замысла, нежели возникшим без его участия?

*7.3.4. Теоретический Разумный Замысел*

Уильям Дембски, самый плодовитый из теоретиков ТРЗ, утверждает, что к выводу о наличии замысла мы приходим через три последовательных этапа в интуитивном процессе рассуждения, именуемом у него «объяснительным фильтром». Встречаясь с процессом, структурой или событием (или, скажем проще — «вещью»), которые нам хотелось бы объяснить, мы прежде всего спрашиваем себя, является ли данная вещь неизбежным (или почти неизбежным) результатом действия законов приро-

ды? Если да, то мы заключаем, что она подлежит объяснению в терминах закона и ставим на этом точку.

Если же мы приходим к выводу, что данная вещь не объяснима через закон, то следующим шагом будет поиск ответа на вопрос: произошла ли она *случайно*? Мы можем признать ее случайной, если это вещь *простая*, или *неспецифичная*, или то и другое вместе. Что это значит? Вещь является простой, если она не является сложной. Представьте, что однажды, направляясь из университетской столовой в аудиторию, вы находите на полу две алфавитные косточки из набора для игры в слова «Скраббл», образующие слово «*an*». Теперь вы знаете, что это происшествие не было неизбежным, если принимать в расчет одну лишь силу законов природы. Но у вас также нет оснований заключать, что слово «*an*» появилось на полу благодаря замыслу. Кто-то, видимо, проходил тут с набором «Скраббла», и несколько косточек случайно из него выпало. Данная ситуация слишком проста, чтобы вы могли предположить здесь что-то еще, кроме обыкновенного случая.

И однако, самой по себе сложности недостаточно, чтобы исключить объяснение в терминах случайности. Если вы, спускаясь из столовой, обнаружите ряд алфавитных косточек, читающихся как AJBAIREHFNAKDJNBWEIOPNAKHA, то перед вами будет последовательность сложная, но бессмысленная. Вероятно, вы заключите, что эта последовательность также возникла случайно: кто-то рассыпал горку косточек и не потрудился их собрать. Но если вы видите косточки, которые читаются: «Добро пожаловать в аудиторию», то это уже совсем другое дело. Здесь вы можете быть уверены, что случайность не является правильным объяснением, ибо перед вами структура сложная, притом сложная *особым, специфическим образом*. Этот *особый, определенный ее характер* и есть то, что Дембски называет «специфичностью». Ей трудно дать краткое определение, но для наших целей достаточно будет указать следующее: сложная вещь обладает специфичностью, если она соответствует некоей

модели, смысл которой становится нам ясен еще до того, как мы в нее вникнем (например, такой модели, как *грамматически правильное предложение*).

Именно этот объяснительный фильтр, утверждает Дембски, и действует в нашей повседневной практике обнаружения следов замысла. Кроме того, метод обнаружения замысла через обнаружение специфической сложности используют палеонтологи, пытающиеся отличить артефакты от обычных естественных объектов, а также ученые, занятые поисками внеземного разума, когда им нужно отличить осмыслиенные сигналы от «чисто случайных». Но прежде чем обратиться к анализу того, каким образом сторонники ТРЗ применяют эту теорию в биологии, стоит отметить, что поднятый ими теоретический вопрос представляет любопытную и головоломную философскую проблему, заслуживающую самого тщательного изучения. Теоретики ТРЗ правы, утверждая, что мы, по-видимому, способны быстро и вполне интуитивно обнаруживать наличие замысла, и потому стоит задаться вопросом: на какие же характерные признаки обращаем мы внимание, делая подобные выводы? Может быть, это «специфическая сложность, причиной которой не является закон», а может быть, что-то иное. Как бы то ни было, здесь перед нами серьезный вопрос, заслуживающий серьезного внимания.

#### *Прикладной Разумный Замысел*

Итак, теоретическая основа ТРЗ *практически прилагается* к биологии в тех случаях, где мы находим специфическую сложность, которую, по мнению сторонников ТРЗ, нельзя истолковывать как неизбежный результат действия естественных законов. Заметьте: убедительная защита тезиса о том, что специфическая сложность свидетельствует о предшествующем замысле, требует доказательства двух положений: (1) специфическую сложность невозможно объяснить в терминах «закона» и (2) данная структура или процесс действительно обнаруживает признаки специфической сложности.

Более всего дискуссий вызывает та версия «прикладной» аргументации, которую разработал биолог Майкл Бехе, впервые изложивший ее в своей чрезвычайно спорной книге «Черный ящик Дарвина»<sup>13</sup>. Бехе пытается доказать, как то, что определенные процессы и структуры, которые он именует «неупрощаемо сложными», не могли возникнуть благодаря естественным дарвинистским процессам (и следовательно, не поддаются объяснению через Закон), так и то, что эти процессы и структуры обнаруживают признаки специфической сложности (и, следовательно, объясняются Замыслом, а не Случаем). Рассмотрим две части данного доказательства по порядку.

Для Бехе «неупрощаемо сложные» процессы и структуры (НС) – это комплексы, «состоящие из нескольких хорошо согласованных взаимодействующих частей, каждая из которых вносит свой вклад в выполнение основной функции, причем по удалении любого из этих элементов функционирование системы фактически прекращается»<sup>14</sup>. Излюбленным примером неупрощаемой сложности является для Бехе мышеловка. Последняя состоит из пяти частей: основания, пружины, «гильотины», держателя сыра и защелки, отпускающей гильотину, когда мышь хватает зубами сыр. Уберите любую из них и мышеловка не сможет работать.

Неупрощаемо сложные структуры могут возникать по-разному. Бехе же утверждает, что есть *один* способ, которым НС возникнуть *не могут*, а именно: они не могут появиться в результате постепенного процесса, при котором возрастание сложности сопровождается растущей эффективностью выполнения соответствующей функции. Причина этого должна быть очевидной. Поскольку любая более простая версия НС оказалась бы *нефункциональной*, то структура НС не способна развиться во времени через параллельный рост сложности и функциональности.

<sup>13</sup> Michael Behe, Darwin's Black Box. New York: Free Press, 1998.

<sup>14</sup> Behe 1998: 39.

Значит, мы можем быть уверены, что история вроде нижеследующей не соответствует действительности:

В начале XVII века техника ловли мышей оставалась довольно примитивной. Мышеловки той эпохи, к примеру, состояли лишь из платформы и гильотины. В XVIII веке изобретатель Ю. Р. Коут дополнил их механизм двумя частями — защелкой и держателем сыра. И хотя новые мышеловки функционировали гораздо лучше своих предшественниц, они нешли ни в какое сравнение с моделью XX века, разработанной И. Га Чу, который добавил пружину.

Мы знаем, что это неправда, ибо эти якобы «менее эффективные предшественницы» вообще не могли бы работать. Они не могли представлять собой «ранние версии» мышеловки, поскольку были не способны выполнять саму функцию ловли мышей.

Точно так же, поскольку эволюция осуществляется через организмы и подсистемы этих организмов, эволюционирующие во времени благодаря постепенному росту сложности и улучшению функциональности, то никакая структура НС не могла бы подобным образом развиться. Это не ставило бы ни малейших проблем перед дарвинизмом, если бы в мире живой природы не существовало НС. Загвоздка, однако, в том, утверждает Бехе, что многочисленные неупрощаемо сложные структуры в организмах действительно обнаруживаются. И если аргументы Бехе верны, то дарвинизм не в силах объяснить НС. А поскольку именно дарвинизм, по-видимому, является единственным закономерным процессом, способным объяснить существование организмов и их структур, то мы вынуждены сделать вывод, что эти НС не поддаются объяснению через закон.

Но это, конечно, только полдела. Демонстрация необъяснимости чего-либо в терминах закона еще не доказывает, что данную вещь следует объяснить в терминах замысла. Есть, как мы видели, и третий путь — случайность. Чем же было бы разумнее считать НС в мире живой природы — результатом замысла или

случая? И Бехе, и Дембски утверждают: правильным ответом будет замысел, ибо совокупность взаимодействующих частей, совместными усилиями способствующих выполнению специфической и полезной функции, ясно указывает на характерный признак замысла — специфическую сложность.

«Прикладное» доказательство, таким образом, претендует на демонстрацию того, что в биологии разумный замысел сыграл решающую роль. Отсюда, впрочем, совершенно не следует, будто дарвинизм или общепринятая эволюционная теория ложны. Большинство сторонников ТРЗ охотно соглашаются, что традиционные дарвинистские объяснения скорее всего верны там, где речь идет об объяснении широкого спектра биологических явлений. Ложными они становятся лишь тогда, когда слишком много на себя берут, претендуя на истолкование происхождения всех организмов и биологических структур. Некоторые из этих структур нужно объяснять через замысел.

#### *Трудности теории Разумного Замысла*

Поначалу прикладное доказательство кажется весьма правдоподобным, но и оно сталкивается с серьезными возражениями. Два наиболее серьезных мы здесь и рассмотрим. Первое из них направлено против самого понятия неупрощаемой сложности. Неупрощаемо сложные структуры, утверждает Бехе, не способны выполнять свои функции при малейшем упрощении совокупности их частей. Один из его любимых примеров — механизм свертывания крови. У человеческих существ данный механизм включает в себя десятки белков и ферментов, взаимодействующих таким образом, что при порезе у нас останавливается кровотечение — и в то же время кровь сворачивается не настолько быстро, чтобы нашим венам грозила опасность превратиться в желе фирмы «Джелло». Является ли эта система неупрощаемо сложной, как утверждает Бехе?

Возможно, более простые системы и в самом деле оказались бы нефункциональными, если бы все прочее осталось неизменным. Проблема, однако, в том, что организмы-предки и / или

среда их обитания могли иметь отличия, позволявшие им подсистемам выполнять функцию свертывания крови. Критики Бехе отмечают, что человеческие существа, в отличие от многих других организмов, нуждаются в кровеносной системе, функционирующей при высоком давлении. Чтобы качать кровь по нашим довольно-таки крупным телам или гнать ее через всю эту машину на пять-шесть футов вверх, требуется огромное давление. А это, в свою очередь, предполагает сложный и тонко отрегулированный процесс свертывания крови. Если наши предки были поменьше размерами и пониже ростом, то для них подошел бы и гораздо более простой механизм свертывания крови — их кровь могла бы сворачиваться так, как это происходит, например, у ряда других, пыне существующих, мелких организмов: белые клетки в крови постепенно собираются у краев открытой раны, пока не образуется своего рода защитная плотина<sup>45</sup>.

Но если бы, благодаря генетическим изменениям, возник более сложный механизм свертывания крови, позволяющий потомкам с более крупными, быстрыми и сильными телами жить и развиваться, то упомянутым организмам это пошло бы на пользу. Особи последующих поколений все более увеличивались бы в размерах, пока наконец их потомки не стали бы настолько большими, а кровяное давление у них — столь высоким, что сворачивание крови с помощью липких белых клеток было бы для них более невозможным. Справиться с этой задачей мог бы отныне лишь сложный механизм свертывания крови.

При таких условиях нам могло бы показаться, что ни один упрощенный вариант более сложного механизма не был бы в состоянии выполнять функцию свертывания крови. И в определенном смысле это верно — для конкретных организмов, обладающих этим более сложным механизмом здесь и сейчас. Но если предки отличались от них в ряде существенных отношений,

<sup>45</sup> See Kenneth Miller, *Finding Darwin's God*. New York: Harper Perennial, 2000, p.155–156.

то им хватило бы и упрощенного варианта нашего механизма. Для доказательства же того, что данная система является НС в том смысле, что она никак не могла развиться из более простых форм, нам сначала нужно было бы доказать, что организмы-предки и среда обитания были сходны с нашими организмами и нашей средой в такой степени, что ни одна более простая совокупность частей нынешней НС-структуры не была бы способна выполнить необходимую функцию в то время. Но ведь ничего подобного Бехе нам не доказал.

Второе возражение направлено против следующего тезиса Бехе: если структуры НС – в процессе развития, то они должны были эволюционировать во времени через постепенный рост своей сложности и функциональности. Бехе утверждает, что это невозможно, поскольку любая менее сложная структура *вообще* не могла бы выполнять свою функцию. Но даже если верно, что ни одна более простая совокупность частей НС не могла выполнять функцию, выполняемую структурой НС ныне (назовем ее функцией  $\Phi$ ), нельзя исключать, что эта совокупность выполняла какую-то *другую* функцию, важную для выживания и размножения предка (назовем ее  $\Gamma$ ). Если же она выполняла какую-то полезную функцию у предка, то она должна была передаваться из поколения в поколение, и когда в конце концов развился последний элемент структуры НС, то вместе с ним должна была возникнуть и функция  $\Phi$ . Если эволюция действительно протекает порой подобным образом, то мы получаем структуры НС, возникшие из таких более простых совокупностей частей, которые в организме предков выполняли функции отличные от нынешних.

Критики Бехе ссылаются иногда в качестве примера на эволюцию уха млекопитающих. Оно имеет три кости, передающие вибрации от барабанной перепонки к внутреннему уху. Сейчас мы знаем, что первые две из этих трех костей первоначально составляли часть задней стороны челюсти рентилюй. В процессе эволюции млекопитающих эти кости уменьшились в размере и заняли новое положение, которое позволяло им теперь передавать звуки.

Кости, выполнявшие когда-то одну функцию, стали выполнять другую, совершенно отличную от прежней. Точно так же можно предположить, что структуры, в свое время выполнявшие функцию Г у наших предков, видоизменились с тех пор таким образом, что приобрели способность выполнять функцию Г. Если так, то характеристика ныне существующей структуры как неуточненное сложной является истинной. Однако было бы ошибочно утверждать, что дарвинизм не в силах объяснить ее эволюцию.

## **7.4. Два последних вызова религии со стороны науки**

В предшествующих разделах мы рассмотрели ряд возражений, которые может выдвинуть против религии наука. В заключительном разделе настоящей главы мы проанализируем два последних вызова – по мнению некоторых, самые серьезные и универсальные из всех.

### *7.4.1. Религии нечего объяснять*

«Ничегонезнайки», или фундаменталисты <...> люди честные. Они верны истории. Они признают, что вплоть до недавнего времени одной из важнейших задач религии оставалась научная функция: объяснение существования, вселенной, жизни. Исторически большинство религий включало в себя или даже представляло собой определенную космологию и биологию. И я подозреваю, что если бы сегодня вы попросили людей обосновать свою веру в Бога, то преобладающим ее мотивом оказался бы научный. Большинство людей, на мой взгляд, полагает, что Бог нужен им для объяснения существования мира и в особенности – существования жизни. Они заблуждаются, но из-за нашей системы образования многие этого просто не знают<sup>46</sup>.

В этих словах биолог из Оксфорда Ричард Доукинс бросает религии вызов, который ряд ученых и философов считает

---

<sup>46</sup> Richard Dawkins, из: *The Nullifidian*, December 1994.

весьма грозным. Аргументация его такова: вера в сверхъестественные сущности была оправданной в свое время, когда необъяснимые явления требовали объяснения, а единственными кандидатами на роль последнего оставались боги и духи. По мере же развития науки эти явления постепенно получали естественное истолкование. Более того, полагает Доукинс, уже не осталось явлений, которые нельзя было бы объяснить ссылками на вполне естественные сущности и процессы. А коль скоро все основания, некогда у нас имевшиеся для допущения бытия богов, ныне исчезли, то мы обязаны отказаться от веры в подобные вещи. Это означает, что те, кто упорно цепляется за свою веру в сверхъестественные сущности, держатся своих верований вопреки разуму. Данное доказательство можно логически изложить в следующем виде.

- 7.27. Единственно возможным веским основанием, которое кто-либо когда-либо имел для веры в сверхъестественные сущности, было наличие явлений, не поддававшихся объяснению каким-либо иным образом.
- 7.28. Все явления, объяснявшиеся, как мы некогда думали, деятельностью сверхъестественных существ, объяснены теперь в чисто естественных терминах.
- 7.29. Следовательно, у нас больше нет веских оснований верить в сверхъестественные существа.
- 7.30. Следовательно, мы должны отказаться от веры в них.

Хотя эта аргументация и пользуется, похоже, немалой популярностью, ее нельзя считать убедительной. В самом деле, изложенное в главах 4 и 5 дает нам серьезные основания отрицать посылки 7.27 и 7.28. Хотя некоторые теисты и другие верующие могли верить в богов и духов лишь как в средство объяснения по-иному необъяснимых явлений природы, еще большее их число руководствовалось — и руководствуется — в своей вере другими мотивами. Напротив, многие держатся подобных верований на основе религиозного опыта того рода, о котором шла речь в главе 4.

Но как быть, если кто-то полагает, что религиозный опыт не может служить обоснованием для религиозной веры и, далее, что религиозные убеждения не являются в собственном смысле базисными? Следует ли ему признавать данное доказательство убедительным? Нет, не следует. Причина того, опять же, должна быть ясна из материала главы 5. Знакомясь с ней, мы убедились, что существуют самые разные явления, которые наука не может объяснить и для которых объяснения сверхъестественные представляются вполне правдоподобными. Например, видимая тонкая настройка космоса, делающая возможной жизнь, получает вероятное объяснение через сверхъестественный замысел. Конечно, для этой тонкой настройки предлагаются и вполне естественные объяснения (скажем, возможное существование множественных вселенных). Имеются, однако, причины считать объяснение сверхъестественного характера предпочтительным.

Наконец, следует отметить: если кто-то верит в существование сверхъестественных реальностей как в определенного рода объяснительную гипотезу, то эмпирические феномены могут быть лишь одним из видов тех явлений, которые желают таким образом объяснить. Некоторые теисты считают теизм лучшим объяснением тонкой настройки космоса, делающей возможной жизнь, но они также могут видеть в нем источник универсального объяснения для других сторон своего мировоззрения, взятого в более широком смысле. К примеру, они могут думать, что теизм дает самое убедительное объяснение существованию объективной моральной истины и нравственного долга. Они могут усматривать в теизме лучшее объяснение существованию нематериальных человеческих душ. Они могут полагать, что теизм дает самое убедительное обоснование надежд на бессмертие, и так далее. Объяснительные гипотезы вовсе не обязаны иметь своей целью единственно лишь толкование эмпирических феноменов. И если теизм составляет основание или опору для других, перечисленных выше, убеждений, то это может послужить еще

одним аргументом в его пользу. В общем, посылка 7.29 также не выдерживает критики.

#### 7.4.2. Эволюционная психология и религиозная вера

В прошлом десятилетии религиозная вера столкнулась с новым вызовом, возникшим в области эволюционной психологии. Эволюционная психология – это особая сфера исследований, цель которых – понять, каким образом давление факторов эволюции влияло на становление человеческого познания и на поведение людей. А поскольку религиозные верования и практики свойственны самым разным культурам и эпохам, то мы вправе думать, что религия не распространяется постепенно (как, например, народные сказки), но является некоторым образом «встроенной», «вмонтированной» в сам познавательный механизм человека. Нам легче представить, как работают такие эволюционные объяснения, если подлежащее объяснению свойство дает очевидные преимущества в плане приспособления к среде. Но в случае с религиозной верой и практикой соответствующее свойство, судя по всему, наносит чуть ли не прямой ущерб приспособительной функции. А значит, с точки зрения дарвинизма, религия есть аномалия – она встречается во всех культурах и эпохах и, однако, побуждает людей верить в чрезвычайно странные вещи и совершать поступки, явно не идущие на пользу делу размножения (принимать обеты безбрачия, тратить время и жертвовать средства на религиозные цели и т.д.). Эволюционный психолог Скотт Атран следующим образом описывает то, что мы могли бы назвать эволюционной «проблемой религии»:

Религия – вещь весьма затратная в материальном отношении, неумолимо противоречащая фактам и даже просто интуиции. Религиозная практика является дорогостоящей в смысле материальных убытков (взять хотя бы время, потерянное на молитвы), эмоциональной цены (ибо внушает страхи и надежды) и

познавательных усилий (ибо поддерживает одновременно фактуальные и континтуитивные системы верований)<sup>47</sup>.

В последнее время ряд теоретиков пытался разобраться в этой «эволюционной проблеме религии».

На первый взгляд, эволюционные объяснения веры кажутся чем-то странным. Вера есть то, что каждый из нас приобретает индивидуально, опираясь на личный опыт, собственное прошлое, собственный разум. Конечно, когда речь идет об индивидуальных верованиях, нам трудно себе представить, каким образом их можно было бы объяснить воздействием факторов эволюции. Но хотя ссылки на историю эволюции человечества, пожалуй, не способны объяснить, почему мы имеем именно эти определенные верования, они, вероятно, могут объяснить процесс образования верований в более общем плане. Например, ссылки на эволюцию кажутся вполне целесообразными тогда, когда мы пытаемся понять, почему мы обладаем *познавательным аппаратом, позволяющим нам создавать чувственные представления при особого рода возбуждающих воздействиях на наши органы чувств*. Если бы существовало аналогичное объяснение тому факту, что мы обладаем познавательным аппаратом, *дающим нам возможность создавать религиозные верования (и практики) при особого рода возбуждающих воздействиях*, то мы имели бы эволюционное объяснение и для наших религиозных верований.

В наше время предлагается немало различных эволюционных трактовок религии, но, по крайней мере, в следующем пункте все они, похоже, едины: человеческий разум обладает набором познавательных инструментов, совместным своим действием предсказуемо порождающих религию как универсальный культурный феномен. Благодаря этим инструментам у нас возникает вера в недоступных взору деятелей как причину тех естественных событий, которые, похоже, не имеют мгновенно распознавае-

<sup>47</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.6.

мых причин. Недоступность деятелей взору явно противоречит тому, что можно счесть нашими врожденными представлениями о них (действующие существа, например, не должны быть невидимыми). Далее, в силу устройства наших познавательных способностей об этих «минимально континтуитивных (МКИ) деятелях» наверняка будут часто вспоминать и много говорить, что, весьма вероятно, превратит их в объект нашего коллектического интереса. Вдобавок, сама уникальность их природы, конечно же, побуждает нас сочинять о них всякие небылицы. К примеру, мы склонны думать, что невидимые деятели обладают необыкновенными способностями, позволяющими им совершать вещи, недоступные для деятелей естественных, — скажем, читать наши мысли или узнавать, чем занимаются люди, находясь в полном одиночестве, когда за ними никто не наблюдает. Таким путем невидимые деятели получают «стратегически важную информацию», использование которой ими может принести пользу или причинить вред нам. А потому эти деятели заслуживают всяческого внимания, и нам стоит попытаться их ублажить или умилостивить благочестивыми поступками или обрядовыми действиями.

#### *7.4.3. Оценка эволюционных моделей религиозной веры*

Действительно ли эволюционные модели религиозной веры ставят под вопрос истинность религиозной веры? Многие эволюционные психологи так и думают. По их мнению, эмпирические исследования доказывают, что религиозная вера — это хитрый трюк, щутка, которую сыграли с нами силы эволюции. Но ведь подобные модели сами по себе этого не доказывают — и, во-первых, потому, что правильность подобных трактовок отнюдь не очевидна. Следуя логике этих объяснений, мы оказываемся перед лицом ряда трудных вопросов, так и не получивших ответа. Самый же серьезный из них касается истолкования того, каким образом МКИ идеи становятся объектом религиозного интереса и почитания. Критики данной теории указывают на

существование многих МКИ представлений, которые всегда считались чистыми фантазиями, а потому никогда не превращались в объект религиозного внимания. Зубная Фея и Санта Клаус — очевидные тому примеры. Если же их трактовки являются попытками объяснить, почему определенные идеи приобретают религиозное значение, то они просто обязаны нам растолковать, почему же упомянутые представления такого смысла не приобрели. Именно в этом пункте правдоподобного ответа на данный вопрос никто нам до сих пор так и не предложил.

Впрочем, даже если бы эволюционные теории нашли в конце концов убедительное подтверждение, они, взятые сами по себе, не сумели бы опровергнуть истинность или оправданность религиозных верований. Первая тому причина: мы не вправе делать выводы об истинности или ложности какого-либо верования, опираясь единственно лишь на анализ его происхождения. Знаменитый ученый Фридрих Кекуле, как рассказывают, поверил, что одна молекула (бензол) имеет кольцевую структуру, так как увидел во сне змею, кусающую свой хвост. Это обстоятельство, конечно, не является веским основанием для того, чтобы придерживаться тех или иных убеждений в области химии, но это еще не причина считать их *ложными*. Доказательства, в которых пытаются делать выводы об истинности или ложности убеждения исходя из его происхождения, оказываются несостоятельными, так как содержат ошибку в рассуждении, известную как *генетический софизм*. Столь же неверным было бы заключать, что религиозные верования ложны, поскольку-де и они возникли в результате эволюции.

Более того, есть нечто, по меньшей мере, странное в выводе, будто некое убеждение ложно, так как эволюционные факторы выработали в нас предрасположение к его принятию. Кажется разумным полагать, что факторы эволюции предрасположили меня к мнению, что если сетчатка моих глаз испытывает точно такое же воздействие, какое испытывает она в данный момент, когда я пишу эти слова, то передо мной находится монитор

компьютера. Но следует ли мне по этой причине сомневаться в том, что передо мной действительно стоит компьютер? Разумеется, нет. Силы эволюции могут расположить нас к принятию определенных представлений — но ведь они вполне способны внушить нам склонность к представлениям истинным и даже *именно потому, что эти представления истины*.

Тут ученый-эволюционист мог бы нам возразить: «Минуточку! Факторы эволюции способны развить в нас склонность к выработке определенных убеждений о нашей среде на основе зрения потому, что *эти убеждения истины*. Удается же им это по той причине, что организмы, научившиеся создавать истинные убеждения о своей физической среде, выживают; те же, у которых подобных убеждений не возникает, — гибнут. Вот почему мы можем быть уверены или, во всяком случае, на разумных основаниях полагать, что эти убеждения — вовсе не «ловкий трюк» эволюции. Когда же речь заходит о религиозной или сверхъестественной вере, то у нас нет причин думать, что и здесь эволюционные силы благоприятствовали истинным убеждениям больше, чем ложным, а следовательно, нет причин подобные убеждения принимать».

В связи с этим рассуждением возникает ряд проблем. Во-первых, трудно доказать, что силы эволюции могут с успехом осуществлять отбор, формирующий у нас истинные убеждения об окружающей среде. (Несколько подробнее мы рассмотрели этот вопрос в конце главы 4). Во-вторых, даже если наш воображаемый ученый правильно понимает ту роль, которую играют эволюционные факторы в выработке у нас истинных убеждений о среде, нет все же никаких оснований думать, будто действие этих факторов должно приводить нас к ложным убеждениям о религиозной реальности. Мы убедимся в этом, предположив, что теизм истиен и что Бог создал такой мир, где биологические сложность и разнообразие развиваются во многом именно так, как думают ученые-эволюционисты. В таком случае теист мог бы видеть в этих эволюционных трактовках описание того, каким

образом Бог направляет историю эволюции, чтобы сделать веру в сверхъестественную реальность более легкой и естественной для нас. Если дело обстоит именно так, то появление у нас веры в сверхъестественную реальность есть нечто, приводящее нас к истинному убеждению именно потому, что подобные убеждения истинны.

### 7.5. Заключение

Наука и религия представляют собой два способа, которыми человеческие существа познают реальность как целое. Хотя в фокусе интересов науки лежит в основном естественный мир, наука способна делать — и делает — выводы о том, чем является или какой может быть реальность сверхъестественная. Сходным образом, хотя религия способна многое сказать о природе сверхъестественного мира, почти все религии выступают с утверждениями и о реальности естественной. А значит, наука и религия не могут не встретиться. Какой эта встреча окажется — дружеской или враждебной — заранее определить невозможно. Как мы уже видели, история их отношений знает и то, и другое. Религиозные люди по-прежнему будут находиться в ситуации, побуждающей их искать связей и контактов между этими двумя областями наших убеждений; людям же науки потребуется сохранять беспристрастие и широту взглядов при оценке возможных религиозных импликаций их собственных выводов и открытий.

### Рекомендуемая литература

- |                    |  |
|--------------------|--|
| Barbour Ian (ed.), | <i>Religion in an Age of Science</i> (San Francisco: Harper & Row, 1990) |
| Barrett Justin,    | <i>Why Would Anyone Believe in God</i> (Lanham, MD: AltaMira, 2004)      |

- Dembski William and Michael Ruse,  
*Debating Design: From Darwin to DNA* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)
- Eerman John,  
*Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles* (New York: Oxford University Press, 2000)
- Houston J.,  
*Reported Miracles: A Critique of Hume* (Cambridge University Press, 1994)
- Miller Kenneth,  
*Finding Darwin's God* (New York: Harper Perennial, 2000)
- Murphy Nancey,  
*Theology in an Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990)
- Plantinga Alvin,  
Forthcoming. «Games Scientists Play»
- Polkinghorne John,  
*Belief in God in an Age of Science* (New Haven: Yale University Press, 1966)
- Ratzsch Del,  
*Battle for Beginnings* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1966)  
*Science and Its Limits* (Downers Grove, IL: InretVarsity Press, 2000).  
*Nature, Design and Science* (Albany: SUNY Press, 2002)
- Shanks Niall,  
*God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2004)
- Swinburne Richard (ed.),  
*Miracles* (New York: Macmillan, 1989)

## ГЛАВА 8

### Религия, мораль и политика

Принято думать, что мораль существенным и фундаментальным образом связана с бытием Бога. «Если Бога нет, все (в моральном смысле) позволено» — в этих словах, которые приписываются (пусть и не совсем точно) Достоевскому, схвачена самая суть взгляда, разделяемого множеством искренне верующих людей, равно как и немалым числом атеистов. И действительно, подобный взгляд отражает мнение большинства в западной философии на протяжении большей части ее истории.

Вера во внутреннюю связь между моралью и существованием Бога объясняет, среди прочего, необыкновенное обилие известных нам из истории аргументов в пользу теизма, основанных на различного рода фактах нравственной жизни. Аристотель, св. Фома Аквинский, Лейбниц, Кант и многие другие полагали и доказывали, что в морали есть нечто такое, что попросту теряет всякий смысл, если Бога нет. И однако, несмотря на свою огромную популярность и привлекательность, вера в подобную связь не пользуется широким признанием у современных философов морали. Их по большей части вполне устраивает представление о том, что мораль можно объяснить в терминах всецело натуралистических. А потому в последние сто лет связям между религией и моралью философия уделяла гораздо меньшее внимания, чем прежде.

Этот сдвиг имеет несколько причин. Важнейшая из них состоит в том, что многим философам морали кажется все более сомнительным, что нравственность принадлежит к области по-

ложительных фактов. Как заметил Уильям Лайкан, «моральные факты оказались... в числе предметов, трактуемых большинством современных философов с холодным презрением»<sup>48</sup>. Если истинность и авторитетность моральных утверждений проис текают единственно лишь из человеческих предпочтений и желаний, то все, подлежащее объяснению в морали, мы можем объяснить простыми ссылками на факты человеческого сознания, на его содержание и / или его деятельность, а следовательно, апелляция к Богу или иным сверхъестественным существам становится совершенно излишней. А потому было бы уместно начать настоящую главу с оценки доводов, выдвигаемых в доказательство того, что мораль не имеет объективного характера.

## 8.1. Этический объективизм и этический субъективизм

Философы обычно проводят различие между объективными и субъективными утверждениями. Объективные утверждения — это высказывания вроде *Джордж Вашингтон был первым президентом Соединенных Штатов, 1+1=2, Земля имеет четыре Луны*. Первые два из них объективно истинны, тогда как третье — объективно ложно. Для объективных утверждений характерны два отличительных признака:

- (i) Они не являются простым выражением вкусов, желаний и мнений.
- (ii) Они имеют абсолютное истинностное значение, т.е. не являются «истинными для такого-то» или «истинными в той или иной культуре» (каким бы ни был здесь точный смысл выражения «истинный для»).

Субъективным же утверждениям эти черты не свойственны. А потому говорить, например, что ваниль вкуснее шоколада,

<sup>48</sup> William Lycan, *Judgment and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.198. Цит. по: Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishers, 1988, p.193.

что футбол скучен или что громкая отрыжка после сытного обеда — венец неприличная, *не* означает утверждать что-либо в строгом смысле слова истинное или ложное. Скорее это означает заявлять нечто, так сказать, «истинное для вас», но, возможно, не являющееся истинным для кого-либо другого. Что же это значит — утверждать, что некое предложение истинно для вас? Вероятно, это означает не более чем следующее: данное предложение попросту выражает ваши склонности и предпочтения, но не является суждением о каких-то реальных фактах нашего мира. (Заметьте в этой связи, что предложение *о* ваших мнениях, предпочтениях или вкусах — т.е. предложения вроде «Сэлли нравится шоколад» — было бы суждением объективным, так как в нем утверждался бы относящийся к миру факт, и потому оно имело бы истинностное значение. Таким образом, различие между объективными и субъективными фактами заключается не в том, что последние зависят от человеческих мнений и предпочтений, как склонны думать некоторые. Ведь, в конечном счете, истинность высказывания «Сэлли нравится шоколад» всецело зависит от человеческих предпочтений, а именно — вкусов Сэлли. Различие здесь в том, что субъективные утверждения, по сути, лишь выражают человеческие склонности и предпочтения.)

Разграничение между объективными и субъективными утверждениями можно провести и в этической области, тогда мы получим две широкие категории взглядов на природу морали. Назовем эти воззрения *моральным объективизмом* и *моральным субъективизмом*. Прежде чем определять, существует ли принципиальная философская связь между религией и моралью, нам следует ответить на вопрос: какая из двух упомянутых позиций правдоподобнее? Если более вероятен субъективизм, то никакой (или почти никакой) связи здесь быть не может. Истинность моральных суждений зависит в таком случае от мнений, желаний и решений человеческих существ, представляя собой лишь одну из разновидностей человеческого соглашения. Если же истинным

оказывается объективизм, то возникает целый ряд серьезных философских проблем. Например: если моральные суждения объективны, то должны иметь место какие-то независимые от сознания факты, которые и делают моральные суждения истинными. Но что это за факты? На первый взгляд, обычные не-моральные факты кажутся неспособными обосновать истинность объективных моральных суждений, а это может склонить нас к мысли, что для выполнения данной миссии следует призвать факты сверхъестественного порядка.

Конечно, подобные вопросы будут неуместными, если у нас появятся веские основания полагать, что моральные суждения в конечном счете субъективны. Но какие именно доводы могли бы подтвердить данный взгляд? Далее мы рассмотрим два аргумента в пользу субъективизма<sup>49</sup>.

#### *8.1.1. Два доказательства субъективизма*

Самая распространенная аргументация в пользу субъективизма начинается с указания на величайшее многообразие моральных убеждений, свойственных различным эпохам и культурам. Не секрет, что для разных культур характерны совершенно несходные представления о морали. В одних культурах считаются морально допустимыми рабство, детоубийство, воровство, уродование гениталий, ритуальное изнасилование и тому подобное (тогда как другие культуры все это отвергают). Сходным образом, одни культуры исповедуют моральную ценность правдивости, смиренния, милосердия, всеобщего равенства прав и тому подобного (тогда как другие культуры с этим не согласны). Приняв в расчет такое многоразличие моральных представлений, трудно поверить, что моральные суждения объективны в том смысле, что на вопрос об истинности или ложности каждого из них можно дать *один-единственный правильный ответ*.

<sup>49</sup> Нижеследующие доказательства заимствованы из J. L. Mackie's, 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

Второй аргумент против морального объективизма возникает из *эпистемологической* проблемы. Моральные факты кажутся совершенно отличными от не-моральных фактов, с которыми мы знакомы. Большую часть наших знаний мы получаем, по-видимому, или из определенного рода опыта (обычно — чувственного, хотя, возможно, и религиозного), или через анализ содержания наших понятий. Нетрудно догадаться, каким образом можем мы воспринять те факты, которые исследует наука; столь же легко уразуметь, как могли бы мы встретиться с фактами, относящимися к взаимной связи между нашими понятиями. Но как вообще могли бы мы вступить в соприкосновение с фактами *моральными*? Каким путем могли бы мы *открыть*, что, скажем, владеть рабами — это плохо, а вот помогать бедным — это хорошо? Мы ведь не копаем землю, чтобы извлечь эти истины, а обнаружить их через простой анализ значения употребляемых нами терминов мы также не способны. А значит, те факты, с которыми, похоже, имеет дело мораль, оказываются странными и *непонятными* — и настолько непонятными, что многим философам трудно бывает поверить, что они вообще существуют.

#### *8.1.2. Оценка доказательств в пользу субъективизма*

Первый и самый популярный аргумент является, однако, наименее убедительным. Простой факт разногласий в представлениях о морали сам по себе ничуть не приближает нас к решению вопроса о том, объективны моральные утверждения или субъективны. А чтобы понять почему, достаточно вспомнить, что по поводу всякого рода бесспорно объективных утверждений существовали большие разногласия. Пребывает Земля в покое или вращается вокруг Солнца? Люди об этом спорили — и даже очень горячо. Отсюда ясно: пусть даже в некоторых случаях причиной разногласий и в самом деле является субъективность соответствующего утверждения, однако в других случаях они возникают просто потому, что кто-то неправ.

Сходным образом, вопрос о том, субъективны ли моральные суждения, не решается и тем обстоятельством, что разногласия в предметах морали чрезвычайно трудно уладить. Специалисты часто отмечают, что различие между моральными утверждениями и, например, утверждениями о вращении Земли вокруг Солнца заключается в следующем: для первого рода утверждений не обнаруживается *доказательство* (научных или каких-либо иных), тогда как для второго они существуют. У нас нет *общедоступных свидетельств*, на которые мы могли бы указать, чтобы разрешить спор. Но ведь то же верно и в отношении огромного числа утверждений явным образом объективных. Что ел на завтрак Юлий Цезарь в день своей смерти? Какой была самая читаемая книга в знаменитой Александрийской библиотеке? Никто и никогда этого не узнает, и если бы людям потребовалось составить собственное мнение по этим вопросам, то не обнаружилось бы свидетельств, опираясь на которые они могли бы уладить свои разногласия. Это обстоятельство, однако, ни в малейшей степени не доказывает субъективности соответствующих утверждений. Сама мысль о том, что они лишь субъективны, кажется откровенной нелепостью.

Каким же образом в таком случае мы определяем, объективно утверждение или субъективно? Нам следует рассмотреть его, имея в виду два указанных выше отличительных признака. Рационально ли думать, что оно выражает индивидуальные мнения или склонности? Есть ли основания считать его такого рода суждением, которое не является ни безусловно истинным, ни безусловно ложным, но всего лишь «истинным для такого-то» в любой данный момент? Если ответом на оба вопроса будет «да», то у нас появятся причины считать это утверждение субъективным. Зная, например, что в его пользу не свидетельствуют никакие общедоступные данные, или что люди ведут о нем бесконечные споры, мы, вероятно, сможем что-то прояснить для себя в этих вопросах, но едва ли решим их окончательно.

А теперь посмотрим, как это все работает применительно к конкретному моральному утверждению, например, такому: «гено-

цид аморален». Выражает ли оно индивидуальные предпочтения или мнения? Является ли оно истинным только для нас, а не для других людей? Кажется в высшей степени вероятным, что ответ на оба эти вопроса должен быть отрицательным. А чтобы понять почему, рассмотрим, что бы означал здесь положительный ответ. Ответив на первый вопрос «да», мы были бы обязаны признать, что если некий индивид или группа лиц *одобряет* геноцид, то по этой самой причине геноцид становится моральным. Разумеется, это глупость. Геноцид есть зло для каждого, а не только для нас и для людей, разделяющих наши вкусы и склонности. Если же кто-то находит геноцид в моральном отношении похвальным (или считает его желательным), то он не просто имеет мнение, отличное от нашего, — он совершает глубочайшую, ужаснейшую моральную ошибку (или является человеком безнравственным, или же то и другое сразу). По той же причине столь же неприемлемым будет ответ «да» и на второй вопрос. Если суждение «геноцид аморален» может быть истинным для одних и ложным для других, то нам придется согласиться с утверждением, что некоторые люди *вправе* считать геноцид вполне допустимым (или даже похвальным) в моральном смысле. В этот тезис также невозможно поверить. Любая теория о сущности морали, приводящая нас к выводу о моральной дозволенности или похвальности геноцида (или рабства, или человеческих жертвоприношений, или ритуальных изнасилований), по этой самой причине должна быть отвергнута. В самом деле, если бы даже подобные следствия не являлись достаточным основанием для того, чтобы отвергнуть соответствующую теорию морали, то было бы трудно понять, что вообще могло бы явиться таким основанием.

Второй аргумент в пользу вывода о субъективности моральных утверждений также сомнителен. Он исходит из представления о том, что моральные факты уникальны, т.е. совершенно не похожи на те не-моральные факты, с которыми мы знакомы лучше всего. А поскольку нелегко понять, каким образом могли бы мы получить доступ к подобным фактам, то моральные факты объ-

являются странными и непостижимыми, и на этом основании нам рекомендуют отказаться от веры в то, что они вообще есть. Но такая аргументация игнорирует массу разного рода фактов, пожалуй, ничуть не менее «странных», чем факты моральные — фактов, отрицать которые единственно в силу их странности приходит в голову, однако, лишь весьма немногим людям.

Моральные утверждения представляют собой один из видов утверждений *нормативных*, иначе говоря, они выражают нормы, сообщая нам, что мы *должны* делать. Но есть и другие типы нормативных суждений. К примеру, ведя речь о том, что значит быть разумным, мы среди прочего обсуждаем, какого рода мнения являются оправданными или неоправданными, обоснованными или необоснованными, и при этом мы высказываемся по поводу того, какие мнения, на наш взгляд, должно принимать или отвергать в силу тех или иных причин. Получив травму — скажем, повредив мышцу или сетчатку глаза, — мы нередко говорим, что соответствующая часть нашего тела функционирует не так, как *должна* функционировать. Болезнь мы также представляем порой как дисфункцию или неисправность: когда мы больны, наше тело не таково, каким *должно* быть. Ни одно из этих «долженствований» к морали не относится, и тем не менее все они являются нормативными. Но какие бы проблемы ни возникали в связи с обоснованием наших моральных нормативных утверждений, те же самые трудности возникнут и при обосновании других, упомянутых выше, нормативных утверждений. Если моральные утверждения кажутся странными, то такими же должны казаться и их эпистемологические или физиологические аналоги. Но ведь немногие из нас согласятся выбросить за борт саму идею о существовании норм рациональности или физиологических норм по причине их «странности». В общем, трудно понять, почему мы обязаны думать, будто моральным утверждениям свойственна какая-то *особого рода* странность, делающая именно их, а не другие разновидности утверждений, первыми кандидатами на списание за негодностью.

## 8.2. Два основных вопроса

Наш краткий анализ объективизма и субъективизма не претендует на полное и всестороннее исследование аргументов за и против каждой из этих позиций и все же он свидетельствует: отнюдь не очевидно, что этический субъективизм является здесь наилучшим или единственным возможным выбором. Если же мы примем этический объективизм, то перед нами тотчас встанут два вопроса, представляющие собой, вероятно, центральные проблемы этического объективизма в целом. Им и будет посвящено дальнейшее обсуждение связей между религией и моралью.

Вопрос первый: чем объясняется истинность моральных утверждений? Если моральный объективизм истинен, то существуют моральные факты (вроде *мучить маленьких детей ради забавы – плохо*) и моральные качества (вроде добродетельности и порочности). Но откуда берутся эти факты? И почему в том или ином поступке или событии проявляется одно нравственное качество, а не другое? Представляют ли они собой исконные свойства нашего мира или же их источник в чем-то ином? Моральные объективисты должны как-то ответить нам на эти вопросы.

Второй вопрос гласит: даже если моральные утверждения объективно истинны, почему они должны нас волновать? Новичков в философии или в моральной теории вопрос этот часто озадачивает. Разве нет в морали чего-то такого, спрашивают они, что автоматически делает ее важной для нас? Если кто-то указывает, что поступок, о совершении которого вы раздумываете, аморален, и вы признаете правоту собеседника, то неужели это одно не дает вам веского основания этот поступок не совершать? Все мы, вероятно, сочтем, что ответом здесь будет «да». Есть что-то откровенно нелепое в словах: «Я понимаю, что совершать Х было бы абсолютно безнравственно, однако у меня нет оснований от Х воздержаться». И все же сам этот факт ставит перед нами трудную проблему. Почему мораль имеет этот

по-видимому внутренне ей присущий побудительный характер? Почему заявление, что вам «просто нет никакого дела до морали», выглядело бы как не совсем благоразумный поступок с вашей стороны?

Чтобы осознать вполне, о чем здесь идет речь, мы должны ясно понять, что такое этические утверждения и каково их отличие от утверждений иного рода. Почему нечто становится этическим утверждением? Наряду с объективностью (допускаемой здесь ради целей дальнейшего анализа) этические утверждения обладают, по крайней мере, тремя отличительными признаками: (i) они *руководят нашими поступками*; (ii) они имеют всеобщий характер; и (iii) они *делают нас достойными* морального порицания, если мы нарушаем их требования, и моральной похвалы, если им следуем. Здесь можно было бы указать еще ряд свойств, но для наших настоящих целей достаточно и этих трех.

Что же означает *всеобщность* моральных утверждений? Среди прочего она означает, что моральные суждения определяют те или иные поступки (или душевые состояния) как хорошие или дурные для нас независимо от нашей заинтересованности в этих поступках или состояниях. Не все руководящие поступками утверждения таковы. Если вы хотите выиграть в следующем году гонку 5k, то вы «должны» тренироваться пять раз в неделю. Однако «должны» в этом предложении будет руководить вашими поступками лишь в том случае, если вы действительно желаете выиграть гонку. Если же вы не стремитесь к участию или к победе в гонке, то и утверждение «вы должны тренироваться пять раз в неделю» неверно. То «долженствование», которое находим мы в моральных суждениях, имеет иной характер. Если вы считаете истинным, например, моральное утверждение «вы не должны красть», то вам уже не уклониться от его принудительной силы заявлениями вроде: «знаете, меня писколько не заботит собственная моральность». В отличие от других направляющих наши поступки утверждений, чья принудительная сила лишь *условна, или гипотетична*, моральные суждения обладают

обязывающей силой, которая является *всеобщей*, или, как говорят философы, *категорической*.

Вдобавок, этические утверждения, в отличие от других руководящих нашими поступками утверждений, направляют наши действия таким образом, что, однажды осознав или постигнув их моральную природу, мы заключаем, что у нас есть не просто *какое-то* основание следовать их требованиям, но *достаточное основание*. Размыслия о том, нужно ли вам совершать некий поступок, вы можете взвешивать самые разные доводы за или против него. Если данный поступок будет способствовать вашему карьерному росту, увеличит ваше состояние, осчастливит ваших друзей и родных и так далее, то у вас есть определенные основания его совершить. Но эти основания могут утратить свою силу перед другими основаниями, их перевешивающими. Принимая решения практического свойства, нам постоянно приходится сопоставлять эти конкурирующие основания. Сэлли хочет сделать своего ребенка счастливее, оплатив для него чрезвычайно дорогие уроки игры на волынке. Но ей также хочется отправить его учиться в колледж. В случае, если эти цели входят между собой в конфликт, какую-то одну из них следует признать более важной. Если же обнаружится, что оплатить уроки игры на волынке можно, лишь отказавшись от сбережений на колледж, то Сэлли, вероятно, решит, что о волынке придется забыть. Откладывать на колледж, подумает она, куда важнее. Таким образом, определенный ряд оснований — в пользу колледжа — является для нее более веским. А значит, исходя из структуры своих ценностей и из своих жизненных обстоятельств, она должна отказаться от уроков игры на волынке в пользу накоплений на учебу в колледже.

Доводы в пользу сбора средств на обучение ребенка перевешивают для Сэлли другие доводы, а именно желание оплатить для него уроки волынки. Но и основания, связанные с колледжем, также могут утратить свою силу. Может, например, оказаться, что если ее жизненные обстоятельства изменятся, то она,

при ее системе ценностей, не должна будет копить деньги на колледж. В случае с моралью более веских оснований просто не может быть. Именно в этом, среди прочего, и состоит уникальный характер морали. Когда моральные основания обязывают нас совершить определенный поступок или воздержаться от определенного поступка, то другие, не-моральные, основания должны отойти на второй план. В этом смысле моральные основания *по самой своей сути оказываются сильнее всех остальных*. А потому, к примеру, пусть даже Сэлли изъявит готовность пойти на величайшие жертвы ради того, чтобы устроить ребенка в колледж (и сделает это с полным правом), но если возникнет конфликт между учебой ребенка в колледже и моральными обязанностями Сэлли, то не может быть ни малейших сомнений в том, как Сэлли должна поступить: какими бы ни были ее жизненные обстоятельства или структура ее предпочтений, она должна выполнить свои моральные обязанности. Если она не способна обеспечить учебу ребенка иначе, как продажей наркотиков, присвоением денег работодателя или ограблением банка, то о колледже придется забыть: она не должна совершать подобные вещи, даже если ей самой очень этого хочется и даже если без их совершения она не могла бы добиться других своих целей. Тот факт (если это факт), что Сэлли одобряет ограбление банков и вынуждена заняться этим делом, чтобы достичь своих целей, ни в малейшей степени не оправдывает ее поступки. Все мы признаем, что мораль предъявляет нам такие требования, которые нельзя отнести ссылками на соображения личной выгоды, удовольствия или благополучия. И в случае выбора между одним из этих мотивов и требованиями морали последние должны взять верх.

Предложенный выше анализ должен был помочь нам оценить смысл второго из двух центральных вопросов, ответы на которые нам предстоит искать далее. Этот вопрос звучал так: а почему вообще мораль должна нас заботить? Вышеизложенные соображения ничуть не приблизили нас к ответу на него, однако

теперь мы, пожалуй, лучше понимаем, к чему относится сам вопрос. Взгляд на то, каким образом, согласно нашим представлениям, функционируют мораль и ее требования, делает очевидным следующее: судя по всему, мораль обладает безусловной и внутренне ей присущей властью над нами. Чем же это объяснить?

### **8.3. Основания объективной морали**

Первый из двух наших вопросов таков: чем объясняется истинность моральных утверждений? Прежде чем обращаться к поиску ответов на этот вопрос, следует отметить, что существуют разные виды моральных утверждений, а потому мы вправе ожидать, что и основания их окажутся неодинаковыми. К примеру, философы морали настаивают на разграничении между утверждениями о *благом* и утверждениями о *справедливом*. Утверждения первого типа сообщают нам, какого рода вещи заслуживают того, чтобы к ним стремиться: изучать иностранный язык, говорить правду, посвящать свою жизнь помощи беднякам — это хорошо. Заметьте, однако, что эти три примера хороших вещей относятся к трем весьма несходным категориям. Первое — изучение языка — хотя и является благом, все же не может считаться благом *моральным*. Третье — посвящение собственной жизни служению бедным — моральным благом считается. Но подобная деятельность предполагает такие жертвы, которые большинство из нас находит явно превышающими обычные требования долга. Мы можем сказать, что она достигает уровня морального блага, однако выходит далеко за *пределы* наших обязанностей. Подобного рода действия философы называют *сверхдолжными поступками*.

Однако второй пример — правдивость — представляет собой, похоже, и моральное благо, и обязанность. Входящие в эту категорию блага суть то, что философы называют *справедливыми*. Справедливые вещи — это моральные блага, обладающие особой властью над вами, ибо вы *обязаны* к ним стремиться.

Далее мы рассмотрим четыре доказательства того, что для обоснования истинности объективной морали каким-то образом необходим Бог. Некоторые из этих доводов специально относятся к благому, тогда как другие касаются справедливого.

### 8.3.1. Законы предполагают законодателя

Многим теистам по душе доказательство, нередко излагаемое в виде лозунга, который гласит: поскольку все законы подразумевают законодателей, то и *моральные* законы требуют *морального* законодателя. Моральные же законодатели, продолжает данное доказательство, это, вне всякого сомнения, разумные, целесообразно действующие существа. Следовательно, какой-то разумный, целесообразно действующий моральный агент существует, и именно он является основанием объективных моральных истин.

Беда этой аргументации, конечно же, в том, что лежащая в ее основе посылка (или лозунг) ложна или не доказана. Существуют всякого рода законосообразные или нормативные принципы, для объяснения истинности которых никакой законодатель, по-видимому, не требуется, например законы природы или законы математики. Трудно понять, почему коммутативные законы или законы термодинамики нуждаются в особом законодателе.

Но даже если теист сумеет доказать, что случайные, не имеющие необходимого характера законы, вроде законов природы, и в самом деле предполагают законодателя, члелко уразуметь, каким образом можно было бы утверждать это в отношении законов математических. В отличие от естественных законов законы математики представляют собой необходимые истины — истины, которые ни при каких условиях не могут быть иными, чем они есть. Если это верно, то упомянутые законы обладают, похоже, особого рода истинностью, не зависящей ни от чего другого, в том числе и от действий какого-либо законодателя. А поскольку и моральные истины, по-видимому, суть истины необходимые, то у нас есть основания полагать, что эти исти-

ны также не зависят от действий законодателя. Следовательно, общее утверждение о том, что законы требуют законодателя, представляется необоснованным.

### *8.3.2. Необходимые истины подразумевают необходимое существо-*

Даже если верно, что истинность необходимых истин не зависит от действий законодателя, отсюда, пожалуй, было бы слишком поспешно заключать, будто необходимые истины могут вовсе не иметь объяснения. И действительно, целый ряд теистов утверждает, что моральные суждения являются необходимыми истинами, однако их истинность объясняется некой особой, внеприродной причиной. Поскольку отдельные части природы существуют случайным образом, а общий ее строй также имеет случайный характер, то эти вещи не могут служить основанием для необходимых истин. Совершенно очевидно, что необходимые истины не способны иметь своим источником и божественные повеления, ибо, по крайней мере, некоторые из этих последних также могут быть случайными. Но это еще не значит, что необходимые истины не могут основываться на особых, сверхъестественных фактах иного рода. А потому те, кто полагает, что необходимые истины нуждаются в каком-то обосновании или объяснении, с легкостью приходят к мысли, что основанием для необходимых истин являются именно такие особые, сверхъестественные факты<sup>50</sup>.

Немецкий философ XVII века Готфрид Лейбниц отстаивал необходимый характер моральных истин, утверждая, что они, таким образом, должны иметь те же самые основания, что и прочие необходимые истины, а именно – необходимые состояния божественного интеллекта. Отвергая крайний волюнтаризм (см. раздел 8.5) Самюэля фон Пуффендорфа, Лейбниц пишет:

<sup>50</sup> Современную защиту этого воззрения см. в работах: Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977; C. Stephen Layman, *The Shape of the Good*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1991.

Нормы поведения, как и сущность справедливости, зависят не от свободного выбора Бога, но скорее от вечных истин, или объектов божественного интеллекта... Справедливость подчиняется определенным правилам равенства и соразмерности, которые укоренены в неизменной природе вещей и в божественных идеях в ничуть не меньшей степени, чем принципы арифметики и геометрии<sup>51</sup>.

Данный аргумент опирается на ряд допущений, более или менее спорных. Как минимум, не очевидно, что необходимые истины требуют не-естественных оснований. Утверждение «ничто не может быть совершенно красивым и совершенно зеленым одновременно» есть истина необходимая. Трудно все же понять, каким образом истинность данного утверждения могла бы зависеть от неких не-естественных оснований.

Еще более дискуссионен тезис о необходимом характере моральных истин. Заметьте, однако: даже если мы согласимся с этими спорными положениями, отнюдь не очевидно, что основанием для моральных истин должен быть непременно Бог, или божественная природа, или божественный интеллект. Многие философы принимали утверждение о том, что необходимые истины предполагают в качестве своей основы некие экзотические, не-естественные сущности, но далеко не все философы считают, что эти истины должны иметь своим основанием или же объясняться деятельностью или природой божественного существа. Платон и его последователи, к примеру, допускали существование не-естественных вне-природных сущностей, или «форм», которые и выполняют функцию подобного обоснования. Почему же в таком случае должны мы заключать, что основой необходимых истин является некая божественная реальность, а не эти более простые и безличные платоновские формы? Ответа на этот вопрос данное доказательство не предлагает.

<sup>51</sup> Gottfried Leibniz, *Opera Omnia*. Louis Dutens (ed.), Geneva, 1768, vol.IV, iii, p. 275.

### 8.3.3. Благо требует идеального образца благости

Как нам известно из истории, ряд философов доказывал, что любое свойство, которым вещь может обладать в большей или меньшей степени, должно иметь свое совершенное воплощение. Суть данного аргумента мы лучше всего поймем на следующем примере. Представьте, что профессор просит своих учащихся взять лист бумаги и начертить круг. Студенты хватают ручки и карандаши и рисуют нечто кругообразное. Просмотрев то, что у них вышло, профессор говорит: «Неплохо, и все же ни один из вас не начертил фигуру, которая была бы совершенным кругом. Попробуйте еще разок». Студенты пробуют. Удастся ли кому-нибудь из них начертить совершенный круг? Вряд ли, хотя, вероятно, на сей раз фигуры окажутся ближе к идеалу совершенной кругообразности. Ближе к чему? К идеалу – к совершенной кругообразности. Но чему именно пытаются каждый из студентов уподобить свой круг? По-видимому, должно существовать *нечто* такое, к чему они стремятся приблизиться, рисуя свои круги. Ведь было бы, в конце концов, странно, если бы то, чего они хотят достичь, представляло собой *ничто*. Как вообще можно пытаться приблизиться к *ничто*?

Подобные соображения склоняют некоторых философов к мысли, что свойства, способные приближаться к идеалу в большей или меньшей степени, предполагают некое реально существующее совершенное воплощение данного идеала. Например, у св. Фомы Аквинского, в одном из его доказательств бытия Бога, мы находим следующее знаменитое рассуждение:

Четвертый способ [доказательства бытия Бога] заимствован из той последовательности ступеней, которая обнаруживается в вещах. Среди вещей встречаются более или менее благие, истинные, благородные и тому подобное. Но ведь термины «более» и «менее» предицируются разным вещам смотря по тому, как они, каждая по-своему, уподобляются некоему максимуму – точно так же, как называют вещь более горячей, если она в большей степени сходствует с самым горячим, а значит, есть нечто, являю-

щееся самым истинным, самым горячим, самым благородным, а следовательно, есть нечто, обладающее высшим бытием, ибо вещи, величайшие по своей истинности, суть величайшие по своему бытию... Но ведь наивысшее во всяком роде есть причина всего, что содержит в себе данный род, — как огонь, наивысшая степень теплоты, является причиной всех теплых вещей. А значит, должно также существовать нечто такое, что является для всех существ причиной их бытия, благости и всякого рода совершенства; это мы и называем Богом<sup>52</sup>.

Как известно, посылки этого доказательства чрезвычайно трудно защитить, ведь целый ряд лежащих в его основе тезисов многие отвергают. Это относится и к центральному пункту аргументации: если мы встречаем свойства, допускающие большую или меньшую степень, то непременно должно быть некое реально существующее совершенное воплощение данного свойства. И, по сути, пример, приведенный в цитированном месте самим Аквинатом, обнаруживает всю остроту проблемы. Св. Фома утверждает, что поскольку вещи являются более или менее горячими, то должно быть нечто максимально горячее. Но, конечно же, такой максимально горячей вещи не существует (что бы ни рассказывали ваши друзья о своих любимых голливудских звездах).

Стоит также отметить: даже согласившись с предпосылками доказательства Аквината, мы сможем в лучшем случае вывести отсюда лишь то, что есть «нечто, представляющее собой максимум» благости. Но что такое само это «нечто» и чем бы оно вообще могло быть? Возможно, это личное существо, совершенным образом воплощающее благо, и в таком случае данное «нечто» имеет по крайней мере одно из важнейших качеств, которые теисты приписывают Богу. Но почему нам следует думать, что образцом совершенной благости является личность?

Недавно на этот вопрос попытался ответить Роберт Адамс. Согласно Адамсу, совершенство вообще и моральное совершенс-

<sup>52</sup> *Summa Theologica*, I, вопрос 1, статья 3, ответ.

тво, в частности, лучше всего мыслить как отношение сходства между вещами и Максимальной Благостью (подобно отношению между «совершенной кругообразностью» и теми кругами, которые чертили наши студенты)<sup>53</sup>. Какого рода вещью могла бы быть эта Максимальная Благость? Адамс утверждает, что она должна иметь личную природу.

Теисты пытались порой вывести личный характер высшего Блага из той посылки, что личности как таковые являются самыми совершенными из известных нам вещей, откуда, как нас уверяют, и следует, что существование наисовершеннейшее должно принадлежать к этому роду. Более же осторожная аргументация начинает с положения, отрицать которое труднее: большинство совершенств, наиболее важных для нас и в ценности которых мы всего тверже убеждены, представляют собой совершенства личностей — или их, личностей, качеств, поступков, произведений, жизнеописаний, нравов. А значит, если совершенство состоит в подобии или сходстве с существом, которое есть само Благо, то для самого же Блага нет ничего важнее способности личностей и их качеств уподобляться Ему или быть сходными с Ним. Вполне очевидно, что вероятность реализации такой возможности выше в том случае, если само Благо является личностью либо обладает существенными чертами личности<sup>54</sup>.

Доказательство Адамса основывается на двух спорных утверждениях, которые мы здесь сможем лишь упомянуть. Тезис первый: совершенство следует мыслить как отношение; тезис второй: моральное совершенство лучше всего представлять как

<sup>53</sup> Robert Adams, *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press, 1999. Данный аспект его воззрений обосновывается главным образом в первом разделе книги. Но поскольку само понятие сходства — предмет весьма скользкий, то всякий вправе ожидать, что Адамс изложит свою позицию более глубоко и детально — что он и делает. В частности, он утверждает, что моральное совершенство есть один из видов ценностного совершенства; под последним же следует понимать «такое сходство с Богом, которое могло бы служить для Бога основанием любить данную вещь» (с. 36).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.42.

отношение к Максимально Совершенной Личности. Как мы отмечали выше, последователям Платона (если взять только один пример) угодно было разуметь совершенство как отношение между вещами и «формами». Должна ли Максимально Совершенная Сущность иметь личную природу, чтобы выполнять свою функцию в этих отношениях? Возможно.

#### *8.3.4. Моральный долг предполагает (личные) императивы*

Наши первые три аргумента имели своей целью доказать, что истинность утверждений о благом можно объяснить лишь через бытие или деятельность божественного существа. В фокусе же четвертого доказательства находится то, в каком именно смысле Бог может быть необходимым для обоснования утверждений о *справедливом*.

По мнению ряда философов, суждения о справедливом должны опираться на то, что лежит превыше и по ту сторону любых обоснований для суждений о благом. Должен существовать некий признак, утверждают они, по которому можно было бы отличить блага, поднявшиеся до уровня благ моральных, от благ, возвысившихся до степени благ сверхдолжных. Не все философы соглашаются с необходимостью существования особого, дополнительного факта, который объяснял бы нам, почему определенные поступки являются как благими, *так и обязательными*. Кто-нибудь, например, мог бы отрицать существование сверхдолжных действий вообще, ибо, по его мнению, мы просто обязаны совершать любой из добрых поступков. Конечно, такие обязанности лишь *prima facie* (букв.: «на первый взгляд») представляли бы собой обязанность. Поскольку есть великое множество благих вещей, которые мы могли бы совершить в любое время, то в любой данный момент вы оказываетесь перед лицом многочисленных и противоречащих друг другу обязанностей. А значит, если наилучшее – это посвятить все свое время, средства и энергию служению нуждам бедных, то, с этой точки зрения, вы обязаны это сделать.

Если же кто-то полагает, что требуются дополнительные основания, то есть ли у него причины думать, что Божье веление является здесь основанием особенно веским? Роберт Адамс доказывает, что является. Согласно Адамсу:

Важнейшее различие между справедливым, или долгом, и благим, на мой взгляд, таково: справедливое и несправедливое в вопросах долга следует понимать в их связи с *социальными* контекстами (в широком смысле), но что касается тех видов блага, с которыми мы имеем дело, то здесь данная установка верна не во всех случаях. Красоту пейзажа или мучительность боли можно мыслить и в отвлечении от любого социального окружения... Если же я чувствую некую обязанность, то я считаю, что она может иметь смысл лишь в структуре межличностных отношений или в системе отношений социальных<sup>55</sup>.

Адамс указывает на два связанных с обязанностью обстоятельства, которые, как он полагает, убедительно свидетельствуют в пользу его позиции. Во-первых, обязательные, предписываемые долгом действия суть такие действия, совершение или несовершение которых *не может оставить нас безразличными*. Иначе говоря, если кто-то признает определенный поступок обязательным, а затем отмахнется от него, заявив: «но мне до этого нет никакого дела», то мы придем к выводу, что он просто не понимает самого смысла обязанности совершения чего-либо. Это свойство морали обсуждалось ранее, когда мы отметили, что моральные требования имеют всеобщую силу, не зависящую от того, нравятся они нам или нет.

Что же именно в природе обязательных поступков могло бы объяснить этот внутренне им присущий побудительный, мотивирующий характер? Наиболее правдоподобный ответ, по мнению Адамса, заключается в следующем: обязанности налагаются на нас лишь в качестве требований определенной *системы социальных отношений*. Согласно этой «социальной теории долга», наша

<sup>55</sup> Ibid., p. 233.

обязанность совершить какой-то поступок означает, что «другая личность или группа личностей требует от нас его совершить». Как это объясняет мотивирующую силу обязанностей? Дело в том, что мотивирующая, побуждающая сила возникает вследствие того, что мы сами одобряем и принимаем ту систему социальных связей, в которой находимся. Исполняя свой долг, мы таким образом, «выражаем собственное уважение и признание данной системе отношений»<sup>56</sup>.

Во-вторых, существует тесная и глубокая взаимозависимость между понятиями обязанности и вины. Не сделав того, что обязаны сделать, вы оказываетесь виновным, представление же о вине подразумевает два важных момента. Во-первых, мы обычно употребляем слово «вины» в отношении дурных поступков, которые причинили или могли причинить вред *какой-то личности*. Во-вторых, чувство вины, как правило, ассоциируется у нас с *отчужденностью* от других людей. А потому, поступив дурно, мы часто просим прощения, желая таким образом «освободиться» от вины.

Оба эти обстоятельства убедительно свидетельствуют в пользу представления о том, что обязанность подразумевает требования, возникающие в социальном контексте. И тут сам собою встает вопрос: почему нам следует думать, будто социальный контекст подразумевает Бога? Разве для установления моральных обязанностей недостаточно чисто человеческих социальных условий? Адамс, по уже рассмотренным нами причинам, отвечает: нет, недостаточно. Если свести долг к требованиям, предъявляемым реально существующими человеческими сообществами, то он утратит свой *объективный* характер. Обязанность не совершать геноцид нельзя взять и отменить просто потому, что человеческое сообщество вдруг изменит свои требования. Но если обязанность возникает для нас через социальные требования, восходящие к божественной воле, то с этим,

<sup>56</sup> Ibid., p. 242.

более глубоким, понятием об объективности морального долга можно согласиться<sup>57</sup>.

#### 8.4. Моральная мотивация и религия

Второй ключевой вопрос, касающийся природы объективной морали, гласил: почему нам вообще следует стремиться быть людьми нравственными? В отличие от теоретического вопроса о способах *обоснования истинности* моральных суждений данный вопрос поднимает практическую проблему мотивации.

Есть, конечно, самые разные ответы на вопрос, почему мы должны беспокоиться о морали. Платон, к примеру, решительно отстаивает такой взгляд: быть добродетельным человеком — иными словами, человеком, для которого высоконравственное поведение стало привычным, — значит быть человеком психически здоровым. Аморальные поступки порождают грех и, следовательно, являются причинами болезни души. А значит, мы должны стремиться вести себя добродетельно по той самой причине, по которой мы не забываем делать физзарядку или следим за тем, чтобы наша пища была здоровой: это идет на пользу нашему здоровью и благосостоянию. В том же духе нередко интерпретируются учения трех главных теистических религий — в них усматривают рекомендацию заботиться о морали как о средстве добиться определенного рода награды или же избежать определенного рода кары в загробной жизни. Есть, конечно, и много других трактовок.

В настоящем разделе, однако, мы не задаемся целью детально разбирать самые разные ответы, которые прежние и современные авторы предлагали на вопрос, почему нам следует беспокоиться о морали. Но поскольку нашей темой является связь *религии* и этики, мы хотим поставить в фокус нашего внимания доказательство того, что отношение к морали *зависит* от веры в

<sup>57</sup> Ibid., p. 248.

Бога. Как мы увидим далее, если этот аргумент основателен, то у теиста оказывается больше причин стремиться к нравственному поведению, чем у не-теиста.

Аргументация, которую мы намерены рассмотреть, представляет собой переработанную версию доказательства, предложенного Иммануилом Кантом. По Канту, если мы отвергаем веру в теизм, то возможность вести добродетельную жизнь для нас уменьшается или даже исчезает<sup>58</sup>. Роберт Адамс дает следующую реконструкцию доводов Канта:

- 8.1. Неверие в существование нравственного порядка во вселенной деморализует.
- 8.2. Деморализация нежелательна в моральном отношении.
- 8.3. Следовательно, вера в наличие нравственного миропорядка в моральном отношении полезна.
- 8.4. Самую убедительную теорию нравственного миропорядка предлагает теизм.
- 8.5. Следовательно, принятие теизма в моральном отношении полезно<sup>59</sup>.

Под «деморализацией», уточняет Адамс, он имеет в виду «ослабление или вырождение моральных мотивов»<sup>60</sup>. Сходным образом, назвать нечто «морально полезным» означает сказать, что это нечто предоставляет нам мотивы — дополнительные мотивы, которых мы бы не получили иным путем, — побуждающие или поощряющие нас к высокоморальному поведению. Вывод, таким образом, сводится к утверждению, что моральная мотивация — а значит, и причины заботиться о моральности своих поступков — у теистов сильнее, чем у не-теистов.

<sup>58</sup> Подобные аргументы, похоже, используются в работе Канта «Религия в пределах только разума».

<sup>59</sup> Robert M. Adams, «Moral Arguments for Theistic Belief», in *The Virtue of Faith*, Oxford: Oxford University Press, 1987, p.151.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.151.

Заметьте, впрочем, что первую посылку можно понимать, по меньшей мере, двояко, в зависимости от того, какой смысл вкладываем мы в термин «нравственный порядок». При первом, «универсалистском», толковании тезис о наличии в мире морального порядка равносителен утверждению: мир устроен таким образом, что «благодаря добрым в нравственном отношении поступкам история мира, вероятно, должна становиться лучше»<sup>61</sup>. При втором, «индивидуалистическом», прочтении тезис о наличии во вселенной морального порядка означает: наша вселенная устроена таким образом, что те, кто поступает добродетельно, в конечном счете становятся счастливыми. Следовательно, мы приходим к двум трактовкам 8.1:

8.1.\* Неверие в то, что добрые в моральном отношении поступки должны, вероятно, сделать мир лучше, деморализует.

8.1.\*\* Неверие в то, что добрые в моральном отношении поступки должны в конечном счете сделать нас самих счастливыми, деморализует.

Предположим, мы истолковываем 8.1 как 8.1\*. В таком случае доказательство означает: если вы верите, что совершение вами доброго поступка в конечном счете способствует увеличению совокупного блага во вселенной, то значение доброго поступка для вас лично возрастает. С другой стороны, если вы полагаете, что, как бы вы ни поступили, конечный итог все равно окажется скверным, или же что в долгосрочной перспективе ваш поступок может с равной вероятностью иметь как добрые, так и худые последствия, то это, пожалуй, отобьет у вас охоту поступать справедливо или же внушит вам двойственное отношение к справедливому образу действий.

Но даже интерпретированное подобным образом, это доказательство представляется уязвимым для по крайней мере двух возражений. Во-первых, 8.1\* кажется довольно сомнительной:

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.151.

совершенно не очевидно, что для индивида имеет большее практическое значение то, что благодаря его поступку мировая история в целом должна стать лучше. Во-вторых, данное доказательство игнорирует тот факт, что вселенная могла бы обнаруживать признаки нравственного порядка (в описанном в 8.1\* смысле) даже при отсутствии теистического Бога. Возьмем, к примеру, характерное для многих течений в буддизме и индуизме представление, что всеобщий моральный порядок поддерживается посредством кармы. Те, кто живет добродетельно, однако не достигает идеала просветления, при своем перевоплощении в следующей жизни оказываются в лучшем положении, тогда как порочных ожидает после реинкарнации более низкое состояние. Эта «кармическая система управления» играет, похоже, ту самую роль, что и Бог у Канта. И потому, хотя мы и могли бы заключить из Кантовых аргументов, что подлинная моральная мотивация требует веры в некую сущность или процесс, которые бы обеспечивали всеобщий моральный порядок, однако не-теистическое существо или даже чисто безличный процесс способны, вероятно, делать это с ничуть не меньшим успехом.

Предположим, с другой стороны, что мы заменяем 8.1 на 8.1\*\*. Эта версия доказательства поначалу кажется более перспективной, поскольку апеллирует к более могущественному мотиву — нашему эгоизму. Но и при таком прочтении в доказательстве обнаруживается нечто странное. Доказательство склоняет нас к следующей мысли: «Если я не убежден, что высоконравственное поведение в конечном счете обернется для меня благом, то я не стану поступать высоконравственно. Значит, я должен начать думать, что высоконравственное поведение действительно в конечном счете обернется для меня благом». Разумно ли такое рассуждение? Рассмотрим его логику в абстрактной схеме: «Если я не думаю, что совершение X является для меня благом, то я не стану совершать X. Следовательно, мне лучше думать, что X — благо для меня». Подобная аргументация получает смысл лишь в том случае, если я уже имею веские основания совершить X (чтобы

убедиться в этом, замените Х на «ударить себя по голове кирпичом» и вы увидите, что получилась откровенная глупость). Но если у меня уже есть веские основания думать, что Х (в нашем доказательстве – нравственное поведение) является для меня благом, то само это доказательство становится излишним.

Адамс предлагает еще одно мотивационное доказательство, общая схема которого такова:

Приято думать, что моральные суждения обладают направляющей нашу действия и предпочтения силой, которой они не могли бы иметь, не будь у каждого из нас оснований следовать им в своих действиях и предпочтениях. Столь же широкой, однако, является неудовлетворенность аргументами, претендующими на доказательство того, что у каждого человека действительно есть основания всегда поступать морально... Тем не менее кажется вполне вероятным предположение, что буквально каждый из нас глубоко и всерьез стремится к собственному счастью. А значит, если счастье оказывается в конечном счете строго соразмерным уровню нравственного совершенства, то это и объясняет нам, почему буквально каждый человек имеет веские причины хотеть быть добродетельным<sup>62</sup>.

Следовательно, поскольку это общепризнанное свойство морали является истинным скорее при условии истинности теизма, а не наоборот, то оно дает нам еще одно основание для веры в теизм.

Данное доказательство содержит ряд спорных посылок. Но, что важнее для наших нынешних целей, оно, похоже, оказывается уязвимым для возражения, жертвой которого уже стали другие приведенные выше доказательства, а именно: хотя указанное свойство морали и может требовать ссылок на нечто, лежащее за пределами вещей известного нам естественного мира, оно вовсе не требует с необходимостью какой-либо апелляции к теизму. А потому, например, объяснение через систему «карми-

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.158.

ческого управления» (религиозно обоснованного или нет – неважно) могло бы и в данном случае решить проблему ничуть не хуже, чем теизм<sup>63</sup>.

### 8.5. Теории божественной воли как источника справедливости и блага

В знаменитом диалоге Платона «Евтифрон» Сократ вступает в разговор с Евтифроном по поводу его замысла вчинить иск собственному отцу за неумышленное убийство. Сократ, ввиду моральной двусмысленности дела, означен твердой убежденностью Евтифиона в виновности родителя. Чтобы поколебать его уверенность, Сократ ставит под вопрос Евтифроново представление о моральной праведности, или «благочестии». Последнее же, по мнению Евтифиона, есть «то, что любят боги».

И тут Сократ спрашивает: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво – или же нечто благочестиво потому, что его любят боги? Вопрос Сократа и возникающую из него дилемму современные философы называют Дилеммой Евтифиона. Для нас же она интересна по той причине, что, как мы уже убедились, многие философы, подобно Евтифрону, считают, что важные этические суждения существенным образом зависят от фактов, касающихся Бога. Если это верно, то теистические философы должны представить нам решение данной проблемы.

<sup>63</sup> Следует, впрочем, отметить, что, по мнению некоторых, вера в карму фактически *разрушает* моральную мотивацию. Кроме того, утверждается, что сама идея кармического управления может быть сколько-нибудь правдоподобной лишь при допущении некоего упорядочивающего разума, который ведал бы распределением кармических наград и наказаний. А потому ссылки на кармическое управление могут оказаться в конечном счете не таким удачным, как теизм, способом решения проблемы моральной мотивации (а по сути, еще сильнее ее запугать) – или же обнаружить свою несостоятельность вне теистической веры. См. об этом: Paul Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2001), Robin Collins, «Eastern Religions», in *Reason for the Hope Within*, Michael Murray, editor. Grand Rapids: Erdmans Pres, 1999.

Рассмотрим Дileмму Евтифона в теистическом контексте по отношению к морально добрым поступкам. Итак: являются ли морально добрые поступки добрыми потому, что их любит Бог — или же Бог любит их потому, что они являются добрыми? Как и любая дилемма, Дileмма Евтифона предлагает две альтернативы, каждая из которых, похоже, приводит к фатальным последствиям.

Предположим, мы сделаем второй выбор из двух возможных. С этой точки зрения, нечто считается морально добрым просто в силу того, что оно любимо Богом. Но такая позиция порождает ряд серьезнейших проблем. Назовем их *проблемой случайности*, *проблемой не-объективности* и *проблемой «все позволено»*. Во-первых, утверждение, что добрые поступки таковы потому, что они угодны богам, по-видимому, лишает относящиеся к нравственному добрю истины какой-либо внутренней необходимости, делая их недопустимо случайными по характеру. Если ничто не мешает Богу возлюбить нечто отличное от того, что любимо им сейчас, то и сущность морального блага в разных мирах и в разное время может изменяться. Такой вывод очевидным образом неприемлем для тех, кто полагает, что суждения о морали, коль скоро они вообще истинны, истинны с необходимостью.

Во-вторых, данная альтернатива ставит под сомнение идею о том, что мораль обладает по-настоящему объективной природой. Если моральные суждения можно на вполне разумных основаниях считать выражением божественных вкусов и предпочтений, то почему нельзя подобным же образом видеть в них выражение наших собственных вкусов и предпочтений? Откуда вкусы богов могут получить особый, *привилегированный* статус, так чтобы любимое или ненавидимое богами становилось хорошим или плохим для *всех*? Пожалуй, не так уж просто объяснить, почему вкусы богов должны иметь преимущество перед вкусами суперденных существ, а значит, если мораль, по нашему мнению, отчасти зависит от того, что любят боги, то мы обязаны также думать, что она зависит отчасти и от того,

что любим мы сами, и, стало быть, имеет совершенно субъективный характер.

Самым же неприятным здесь является, однако, третий аргумент, а именно: заняв данную позицию (применительно к добру), мы вынуждены будем согласиться, что если богам вдруг понравится нечто, по нашему нынешнему разумению, морально предосудительное, — например, мучить невинных детей, — то подобные действия станут морально добрыми. Поскольку любовь богов устанавливает нормы добра, то их любви к такому занятию вполне достаточно, чтобы превратить его в доброе дело. Но ведь это, по-видимому, неверно. Как бы ни относились к причинению страданий младенцам сами боги, мы, люди, склонны считать такие поступки высшей степенью безнравственности. Обращаясь к моральному теоретизированию, мы, как правило, заключаем, что если из какой-то моральной теории логически вытекают следствия вроде этого, то подобная логическая связь служит для данной теории окончательным приговором.

Однако и второе решение дилеммы также сомнительно. Если Бог любит добрые поступки именно потому, что они добры, а не наоборот, то под угрозой оказываются абсолютная власть и суверенность самого Бога. Обнаруживается нечто такое — нормы морального блага, — над чем Бог *не* властен. Бог связан законами морали, а не творит их собственной волей. Более того, благость самого Бога определяется тем, в какой мере он следует независимым от Него моральным нормам. Таким образом, Бог не является абсолютно независимым.

Что же нам думать об этой дилемме? Допустим, мы принимаем второе ее решение. Представление о том, что добро и зло всецело зависят от воли Бога и ни от чего другого, называется *теологическим волюнтализмом*. С полной откровенностью эту позицию изложил средневековый философ Жан де Жерсон:

Нечто становится злом только потому, что Бог это запрещает, и добром — только потому, что Бог это позволяет, а значит,

Бог желает наших действий и одобряет их не потому, что они добры — напротив, они добры потому, что Бог их одобряет. Сходным образом, они суть зло потому, что Бог их запрещает и осуждает<sup>64</sup>.

Подобные мысли можно найти в произведениях католического философа Пьера д'Айи и протестантского теолога Мартина Лютера.

Если же мы принимаем их в столь прямой и резкой формулировке, то нелегко понять, каким образом могли бы мы избежать трех описанных выше ловушек. Есть, впрочем, ряд способов смягчить подобный волюнтаризм, дающих нам, похоже, известные шансы не угодить в логическую западню. Можно, к примеру, утверждать, что предпочтения Бога, хотя и возникают свободно, также являются необходимыми. В главе 1 (раздел 1.4.3) мы анализировали предположение о том, что свобода Бога может быть совместимой с его неспособностью грешить. Если эта идея верна, то божественная свобода может быть совместимой и с неспособностью Бога *повелеть* что-либо отличное от того, что он действительно велит. (Пожалуй даже, две эти неспособности связаны между собой: Бог не в силах грешить по той самой причине, по которой он не в силах повелеть нам что-либо иное, другими словами, любовь к добру, ненависть к жестокости и т.п. являются частью самой Его природы.) Если это справедливо, то мы остаемся на позициях волюнтаризма (относящиеся к моральному благу факты могут зависеть от божественной воли), но при этом можем с легкостью парировать как возражение от случайности, так и возражение «всё дозволено». Правда, остается нерешенной проблема объективности, но здесь мы могли бы заявить, что божественные вкусы и склонности существенно отличны от вкусов и склонностей человеческих. Последние не обладают объективным характером, вероятно,

---

<sup>64</sup> Jean de Gerson, *On the Spiritual Life of the Soul, Reading I, Corollary X*, цит. по: William Wainwright, *Religion and Morality*, VT: Ashgate Publishing, 2005, p.74.

как раз потому, что (в противоположность вкусам и склонностям Бога) не являются ни необходимыми, ни объективным образом авторитетными.

С другой стороны, мы могли бы попытаться избрать и вторую альтернативу. В предшествующих разделах настоящей главы мы уже анализировали взгляды, которые признают за Богом ключевую роль в морали и неявно содержат в себе способы решения нашей дилеммы. Например, согласно теории Роберта Адамса, моральное благо не зависит от того, что любит или чего желает Бог, хотя оно коренным образом связано с бытием Бога. С этой точки зрения, благость вещи (или действия, или состояния души) зависит от *уподобления* данной вещи Богу. Если так, то мы, похоже, вправе по-прежнему думать, что Бог любит благие вещи потому, что они суть благо – не будучи при этом вынуждены утверждать, что факты, относящиеся к благу или к моральным нормам, *независимы* от Бога. Вдобавок, ослабляется угроза абсолютной власти Бога – ведь каждый с легкостью согласится, что над своей собственной природой Бог обладает неограниченной властью.

Однако заметьте: хотя данная позиция, вероятно, с успехом объясняет нам, что именно делает морально добрые поступки добрыми, она явно не способна объяснить, почему они становятся *обязательными*, представляют собой наш долг. А значит, перед нами вновь встает вопрос Евтифона: являются ли морально добрые поступки *обязательными* потому, что совершать их велит Бог? Или же Бог велит их совершать потому, что они обязательны? Первое допущение приводит нас, похоже, к тем самым проблемам, которыми изобилует первое решение дилеммы в исходной ее формулировке. С другой стороны, второй из только что поставленных вопросов попросту равнозначен вопросу, *почему* морально добрые поступки являются обязательными. В конце концов, *не все* благие вещи обязательны. Раздать все свои деньги бедным – это, пожалуй, хорошо. Но ведь ясно, что вы не обязаны это делать. А значит, нужно как-то объяснить,

что же именно превращает (определенные) морально добрые поступки в обязательные, причем объяснение это должно избежать ловушек, связанных со вторым выходом из нашей дилеммы в оригинальном ее варианте.

Можно попытаться решить эту проблему, предложив трактовку морального долга, аналогичную объяснению морального блага, — укоренив его каким-то образом в неизменной природе Бога. Это позволило бы избежать затруднений, связанных со второй альтернативой изначальной дилеммы (т.е. не ставить под угрозу абсолютную власть и независимость Бога); трудно, однако, понять, как именно можно было бы это сделать. Характерно, что сам Адамс принимает в этом пункте волюнтаризм.

Вспомним, что в настоящей главе уже шла речь о том, что, по мнению Адамса, моральная обязанность (в отличие от морального блага) *действительно* зависит от божественных велений. Стремление к определенным благам, как и уклонение от определенных зол становятся для нас обязательным лишь постольку, поскольку Бог велит поступать подобным образом. Но так как повеления исходят об Бога *любящего*, то есть вещи, предписать которые не мог бы и сам Бог. Например, мучить невинных детей — глубочайшим образом порочно, а потому Бог никогда не может нам этого повелеть, и даже если бы Он это сделал, Его воля не имела бы для нас обязывающей силы, ибо мы никогда не можем быть обязаны совершать то, что является беззаконием по самой своей сути.

Данный взгляд (в отличие от волюнтаристской позиции, описанной в настоящем разделе выше) порождает, однако, серьезное затруднение, а именно: избежать проблемы случайности, как и проблемы «всё дозволено» ему удается, по-видимому, через утверждение, что одни обязанности зависят от Божьей воли, тогда как другие — нет. Ведь, насколько можно понять, мы обязаны воздерживаться от пыток *независимо от того*, что велит Бог, а просто потому, что пытка в самой своей основе есть зло. Но если это верно, то нелегко уразуметь, почему Божий вел-

ния должны приниматься в расчет в связи с какими-то другими (всеобщими) обязанностями<sup>65</sup>.

## 8.6. Религия и публичный дискурс

Никто из наших читателей не удивится тому, что связь религии с политикой часто приводит к серьезным конфликтам. Идет ли речь об американских судьях, пытающихся точно определить надлежащее отношение церкви к государству, об иранских теократах, задавшихся целью построить «истинно исламское государство», или о группировках в Северной Ирландии или Южном Ливане, стремящихся установить права и обязанности религиозного большинства и религиозных меньшинств, — всюду вопрос о роли религии в делах государства порождает запутанные проблемы, важность которых трудно переоценить.

Попытки философски осмыслить взаимоотношения религии и политики начались, разумеется, не сегодня. В Европе раннего Нового времени нередко вспыхивали жестокие войны, которые имели религиозные причины, так что под угрозой оказывалась стабильность целого континента. В среде философов и политических теоретиков, стремившихся заложить прочный философский фундамент мира и порядка, эти нескончаемые конфликты лишь обостряли сознание крайней актуальности подобной задачи. Тогда, как и сейчас, важнейшее значение имели две проблемы. Первая касалась вопроса, следует ли гражданам государства терпимо относиться к тем, кто исповедует религиозные убеждения и отправляет религиозные обряды, противоречащие их собственным. На протяжении всей новой истории государственная власть совершила самые разные акты религиоз-

<sup>65</sup> Ясно, что Божьи веления имеют отношение к некоторым обязанностям. В иудейской Библии, например, сообщается, что Бог повелел Ионе проповедовать Ниневитянам. Данная обязанность, надо полагать, всецело зависит от Божьей воли. Но она не является обязанностью всеобщей. (Все остальные люди не обязаны отправляться в Ниневию и проповедовать тамошним жителям.)

ной нетерпимости, имевшие целью насильственное обращение, истребление или изгнание лиц, которые расходились в своих взглядах с верой большинства или с официально установленной государственной религией. Многие в Европе раннего Нового времени пытались положить конец подобной практике, доказывая, что соображения истинной морали и здравой политики требуют веротерпимости. Второй спорный вопрос касается того, в какой мере религиозные взгляды или интересы вправе влиять на государственную политику в либеральных демократиях. В следующем разделе мы рассмотрим оба этих вопроса.

#### *8.6.1. Религиозная терпимость*

Тезис о том, что государство должно быть терпимым к религии и к религиозному многообразию, а религиозные секты и отдельные верующие обязаны проявлять терпимость друг к другу, для большинства западных людей граничит с троюзмом. Но подобные представления никогда не были, да и теперь не являются всеобщими. Какими же доводами в таком случае могли бы мы обосновать принцип религиозной терпимости? Есть два вида аргументов в пользу веротерпимости — прагматические и эпистемологические.

Британский философ XVII века Джон Локк доказывал, что государству следует относиться терпимо к религии и к религиозным различиям, поскольку интересы самого государства не простираются далее «обеспечения, защиты и содействия» «гражданским [civil] интересам» граждан. Религиозные же организации представляют собой добровольные сообщества, в которые люди вступают для «публичного поклонения Богу таким способом, какой они считают угодным Ему и споспешствующим спасению их собственных душ». А значит, согласно Локку, государство обязано быть терпимым к любым формам «публичного богопочитания», пока это последнее не вступает в противоречие со светскими интересами граждан государства.

Локкова теория не предоставляет религиозным организациям неограниченной свободы. Например, религиозным организациям не дозволяется заниматься такими вещами, как человеческие жертвооприношения или незаконное употребление наркотических средств — даже в религиозных целях. Вдобавок государство вправе воспринимать верующим делать то, что причинит ущерб их собственным мирским интересам. Государство, например, может прибегнуть к насильственным мерам, чтобы принудить человека согласиться на спасительное для его жизни переливание крови, даже если соответствующая религиозная община считает такой метод лечения недопустимым с точки зрения религии. Несмотря на это все в делах собственно религиозных религиозные сообщества и отдельные верующие охраняют довольно широкую свободу.

Хотя на первый взгляд позиция Локка кажется убедительной, критики отмечают, что ее едва ли примут те, кто заранее не расположен в пользу санкционируемой государством веротерпимости. Многие (например, исламские теократы) считают грубым заблуждением сведение роли государства единственno лишь к содействию «гражданским интересам». Они доказывают, что государства создаются ради того, чтобы обеспечивать, защищать и содействовать интересам целостной личности, в том числе и таким собственно религиозным интересам, как нововведение граждан Божьей воле и вечное спасение их душ. Переубедить же подобных критиков теория Локка не способна.

В той же работе Локк выдвигает еще один прагматический аргумент в пользу государственной терпимости к религиозным различиям, поскольку для нее нет других альтернатив, кроме (а) уничтожения религии в государстве или (б) принудительного введения религиозного единообразия. Однако и то, и другое потребовало бы от государства пустить в ход силу для изменения религиозной веры граждан — веры, которая, по словам Локка, есть «внутреннее убеждение ума». Но ведь принудительные меры, продолжает Локк, попросту не способны изменить наши мнения.

Убеждения не подчиняются контролю нашей воли, а потому угрозы и насилие совершенно не способны привести к желаемому результату. А значит, государству следует занять позицию терпимости по отношению к религиозному разнообразию.

Хотя Локк прав в том, что наша воля не имеет непосредственной власти над нашими убеждениями, отсюда еще не следует, будто сила принуждения не способна изменить наши мнения иным образом. Паскаль, например, утверждал, что если мы не верим в истинность христианства, однако полагаем, что у нас есть веские практические основания его принимать, то с нашей стороны было бы разумно усвоить некоторые христианские обычай — посещать церковь, читать Библию и так далее — с целью развить в себе подобную веру. Если же эти косвенные механизмы порой достигают цели, то это могло бы явиться достаточным основанием для государства присвоить себе право принуждать граждан к участию в религиозных обрядах и ритуалах, чтобы вызвать ту перемену в убеждениях, которую Локк считает невозможной. В свете сказанного и второй из pragматических аргументов Локка в пользу веротерпимости оказывается, похоже, несостоятельным.

Помимо этих, pragматических, аргументов философы выдвинули в обоснование веротерпимости ряд аргументов эпистемологического характера. Общим для них является представление о том, что согласие с политикой нетерпимости или ее практическое осуществление всякий раз предполагает опору на убеждения, в том или ином отношении *не вполне достоверные*, — либо потому что они сомнительны сами по себе, либо, как минимум, *более сомнительны*, чем аргументы в пользу веротерпимости. Например, французский философ XVII века Пьер Бейль доказывал, что любой принцип, восходящий к откровению и противоречащий «ясным и отчетливым понятиям естественного разума», должен быть отвергнут как ложный. Политика религиозной нетерпимости, полагал Бейль, совершенно не выдерживает испытания этим критерием, а потому всякий верующий человек,

этую политику поддерживающий, обязан на разумных основаниях от нее отказаться.

Едва ли подобные доводы убедят защитников политики нетерпимости. Аргумент Бейля исходит из тезиса, что государственное принуждение в делах веры очевидным образом аморально. Однако те, кто одобряет политику нетерпимости, могли бы ответить, что их принудительные меры не заключают в себе ничего аморального, ибо имеют своей целью счастья людей от таких страшных зол, как, например, вечное проклятие. Неясно, можно ли вообще найти выход из этого логического тупика.

Совершенно иной эпистемологический аргумент в пользу веротерпимости предложил Иммануил Кант. Абсолютная моральная добросовестность, считал философ, требует, чтобы мы действовали на основе лишь таких нравственных принципов, в истинности которых твердо убеждены. Те же, кто обращается к мерам крайней религиозной нетерпимости, действуют, несомненно, на основе принципов, в истинности которых не могут быть уверены. Кант рассматривает предельный пример нетерпимости — смертный приговор еретику за его убеждения. В данном случае, утверждает Кант,

То, что лишать человека жизни за религиозную веру несправедливо, — это, несомненно, если только... божественная, свыше возвещенная воля не предписывает другого. Однако то обстоятельство, что Бог никогда выразил столь ужасную волю, основывается на исторических документах и никогда не может быть аподиктически известно. Ведь откровение все-таки дошло к нашему судье только через людей и истолковано ими... и здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки («Религия в пределах только разума». Иммануил Кант, Трактаты. СПб., 1996, с. 410–411).

Аргументация Канта строится на двух положениях: в своих действиях мы должны опираться лишь на те моральные принципы, достоверность которых для нас очевидна, и, далее, Бог не мог дать нам в откровении ни одного морального принципа,

способного соответствовать такому критерию. Даже если второе утверждение истинно, трудно понять, почему мы должны соглашаться с первым, слишком сильным, утверждением. Возможно, с вашей стороны было бы ошибочно основываться в своих действиях на таких моральных принципах, о которых вы всерьез не размышляли или в которые вы сами едва верите. И все же требование абсолютной достоверности представляется здесь чрезмерным.

Пожалуй, можно было бы удовлетвориться смягченной версией аргументации Канта: если мы встречаем повеление, претендующее на статус божественного откровения и, по-видимому, противоречащее моральному принципу, который кажется нам несомненным, то основываться в своих действиях на этом повелении было бы с нашей стороны аморально. А значит, если некое место в Библии может быть истолковано вами как совет прибегнуть к насилию ради обращения в веру — т.е. к чему-то такому, что во всех прочих отношениях представляется несправедливым, — то вам следует воздержаться от действий на основе подобного совета (и, по крайней мере, отчасти потому, что сила аргументов в пользу вашей веры в данное повеление, очевидно, уступает вашей убежденности в истине соответствующего морального принципа).

К несчастью, эти доводы вряд ли подействуют на критиков веротерпимости. Во-первых, даже если Кант совершенно прав, существуют всевозможные меры истерпимости, ничуть не нарушающие тех моральных принципов, которые в прочих отношениях кажутся бесспорными. Хотя убийство еретиков представляется явным образом предосудительным, исключение инаковерящих из религиозной общины или же ограничение их в определенных правах таковым не кажется. К тому же критики могут думать, что библейские тексты и их толкования обладают чрезвычайно высокой степенью авторитетности для нас. А если так, то они способны перевесить даже те моральные принципы, которые мы склонны считать весьма убедительными.

### 8.6.2. Религиозная вера в либеральных демократиях

Хотя приверженцы либеральной демократии ратуют за политику терпимости по отношению к религии и религиозным различиям среди граждан, ряд современных либеральных теоретиков утверждает, что роль религии в гражданских делах должна быть строго ограничена. В основе демократического устройства лежит представление о том, что граждане могут участвовать в коллективном принятии решений, а это коллективное принятие решений налагает на всех граждан обязанности, исполнение которых может быть обеспечено мерами законодательного принуждения. Тем не менее все мы признаем, что право большинства принимать решения не является абсолютно неограниченным. Большинство, например, не властно принимать законы, посягающие на фундаментальные права граждан. Если, скажем, большинству захочется обратить всех голубоглазых граждан в рабов или использовать против их воли в медицинских экспериментах, то принять и провести в жизнь соответствующие законы оно не сможет.

Имеет ли власть демократического большинства какие-то еще пределы помимо этих основных гражданских прав? Некоторые полагают, что имеет. Представьте, например, что большинство постановляет: все производимые и продаваемые в стране автомобили должны быть черными. Каждый из граждан, голосовавших за этот новый курс, объясняет свое решение тем, что ему просто нравятся черные машины. Является ли это допустимым основанием для принятия закона, которому должны теперь подчиняться все, даже люди с иными вкусами? Едва ли. В самом деле, с какой стати простые склонности большинства должны получить силу закона по отношению к вам, человеку, который терпеть не может автомобили черного цвета? Хотя сам этот пример не слишком серьезен, что-то в подобной правовой мере кажется явно несправедливым.

Такие случаи привели ряд политических теоретиков к мысли, что когда граждане выступают в роли субъектов политических

решений, то они обязаны принимать эти решения лишь на определенного рода основаниях. Джон Роулс доказывает, что, по крайней мере, применительно к важнейшим аспектам государственной политики, тому, что он называет «фундаментальными конституционными принципами и основополагающими принципами справедливости», каждый из граждан обязан принимать «такие решения, которые, как он может разумно ожидать, одобрят и другие лица как совместимые с их свободой и равенством»<sup>66</sup> Более конкретно Роулс утверждает, что в оправдание наших решений «мы должны ссылаться лишь на общепринятые ныне убеждения и приемы доказательства, основанные на здравом смысле, а также на методы и выводы науки, если они не являются спорными»<sup>67</sup>.

Причины этих ограничений очевидны. Если позволить гражданам принимать решения, исходя из таких оснований, одобрения которых другими людьми никто из них *в принципе не может* ожидать, то результатом этих решений могло бы стать несправедливое принуждение, вроде курса на обязательный черный цвет автомобилей. Решения в либеральных демократиях должны приниматься черезapelляцию к «общегражданским основаниям», дабы политическая власть и авторитет опирались на прочный фундамент общественного согласия.

Но подобные ограничения имеют одно прямое и важное следствие: поскольку в основе религиозного убеждения лежат мотивы личного характера (ссылки на религиозный опыт, религиозный авторитет, или «веру»), то этим убеждениям нельзя позволять оказывать влияние тогда, когда граждане принимают решения – во всяком случае, если речь идет об упомянутых у Роулса фундаментальных принципах. Эти ограничения, однако, идут дальше собственно религиозных мнений. Роулс утверждает, что, принимая решения о фундаментальных конституцион-

<sup>66</sup> John Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 218.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 224.

ных принципах и основополагающих вопросах справедливости, граждане не должны ссыльаться на какую-либо «универсальную мировоззренческую доктрину». А значит, у нас ничуть не больше права апеллировать к своим марксистским взглядам, чем, скажем, к учению мормонов. Граждане, придерживающиеся религиозных (или марксистских, или любых иных) взглядов, вольны, конечно, отстаивать политические меры, мотивированные их религиозными убеждениями, но лишь в том случае, если в поддержку подобных мер можно *также* привести достаточные общегражданские основания. В одной из последних своих работ на данную тему Роулс не возражает даже против того, чтобы граждане выступали в защиту определенного политического курса, исходя из индивидуальных мотивов, — но лишь до тех пор, пока в поддержку соответствующих мер можно «надлежащим порядком» представить достаточные общегражданские основания<sup>68</sup>.

Что же нам следует думать об этих ограничивающих условиях? Роулс подчеркивает исключительную важность теоретического согласия в деле создания справедливых и устойчивых обществ — роль же несогласия и, соответственно, поиска компромиссов он преуменьшает настолько, что его собственный идеал становится, похоже, нереалистичным. Ведь в реально существующих государствах неизбежно возникнут широчайшие расхождения во мнениях, когда речь зайдет о том, что конкретно следует считать «веским основанием» или же основанием, «согласия с которым каждый мог бы разумно ожидать от других». Многие верующие считут, что их религия имеет прочный рациональный фундамент, а значит, граждане могли бы согласиться с приводимыми ими основаниями. Другие подобный вывод отвергнут. Таким же образом, исходя из теории Роулса, могли бы мы решить, чьи резоны следует считать приемлемыми? Простого ответа на этот вопрос не существует.

<sup>68</sup> John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited». The University of Chicago Law Review, 64 (1997), p. 783.

По мнению Нола Уитмана, подобные трудности делают идеал Роулса неосуществимым. А потому, полагает он, граждане обязаны выступать в защиту определенной политической линии, если они способны представить основания в пользу утверждения, что данный политический курс действительно послужит благу государства. Но поскольку у разных групп избирателей обнаружатся весьма несходные представления о веских или приемлемых основаниях, то мы не можем ожидать, что предложенные кем-то основания все вокруг сочтут вескими или приемлемыми, как не можем мы приказать считать их таковыми. А это, отмечает Уитман, может вызвать у определенных граждан «возмущение тем, что им предлагают основания, по их собственному мнению, неприемлемые, — было бы, однако, ошибкой видеть в подобном возмущении доказательство того, что лица, эти основания выдвинувшие, нарушили какую-то моральную обязанность»<sup>69</sup>. А значит, согласно данному взгляду, граждане либеральных демократий нисколько не погрешат против своего гражданского долга, когда принимают решения, опираясь на религиозные основания, которые они способны ясно изложить и, далее, продемонстрировать, каким образом соответствующие политические меры могли бы, по их разумению, принести пользу государству.

## **8.7. Заключение**

В настоящей главе мы рассмотрели связь между религией и двумя важнейшими нормативными сферами мышления — моралью и политикой. Применительно к области морали мы убедились, что апелляции к Богу и другим видам религиозной реальности могут оказаться полезными в поиске ответов на два ключевых вопроса моральной философии: на чем основывается истинность моральных суждений? Зачем нам вообще быть людьми моральными? Хотя религия способна помочь нам в

---

<sup>69</sup> Wiethman 2002, p.135.

отыскании ответов на эти вопросы, стоит отметить, что и другие моральные системы могут сделать это с таким же успехом. Одну проблему мы оставили здесь без внимания (во всяком случае, без сколько-нибудь детального разбора): действительно ли теизм дает такой ответ на эти вопросы, который превосходит все прочие, не-религиозные, моральные теории? Проблема эта заслуживает самого пристального анализа, но она лежит за пределами нашей нынешней темы.

Мы рассмотрели также два важных вопроса, касающихся взаимоотношений религии и политики: есть ли у нас разумные основания поощрять политику веротерпимости? Какое влияние — если таковое вообще допустимо — религиозные убеждения вправе оказывать на граждан, выступающих в роли субъектов политики? Любопытно (хотя, пожалуй, и неудивительно для тех, кто знает, чего приходится ожидать от философов), что ответы, на первый взгляд самоочевидные, оказывается в данном случае совсем не просто обосновать. Все наличные доводы в пользу терпимости опираются, похоже, на такие принципы, с которыми защитники нетерпимости едва ли согласятся. К тому же аргументы в пользу исключения религиозных мотивов из области политики, хотя их и принимает множество политических теоретиков, исключают или слишком много или, напротив, слишком мало.

### Рекомендуемая литература

- Adams Robert, *Finite and Infinite Goods* (Oxford: Oxford University Press, 2002)
- Audi Robert, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)
- Eberle Christopher, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Helm Paul (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1981)
- Murphy Mark, *Divine Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Quinn Philip, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978)
- Rea Michael, «Naturalism and Moral Realism», in Thomas Crisp et al. (eds.), *Knowledge and Reality. Essays in Honor of Alvin Plantinga* (Dordrecht: Kluwer, 2006)
- Wainwright William, *Religion and Morality* (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005)
- Withman Paul, *Religion and the Obligations of Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Wolterstorff Nicholas and Robert Audi, *Religion in the Public Square* (New York: Rowman & Littlefield, 1996)
- Zagzebski Linda, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

## Душа, тело и бессмертие

**П**рах ты и в прах возвратишься – об этом каждый год напоминает христианам всего мира литургия первого дня Великого поста. И однако, согласно христианскому вероучению, возвращение в прах не означает конца всего сущего. Как сказано в Никейском символе веры, «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Подобную надежду выражает и исламская традиция. В Коране читаем:

Клянусь днем воскресения и клянусь душой порицающей. Разве думает человек, что Мы никогда не соберем его костей? Да, способны Мы подобрать его пальцы. Но желает человек распутничать пред собой. Он спрашивает, когда день воскресения. Вот когда ослепится взор, и затмится луна, и объединятся солнце и луна, скажет человек в тот день: «Куда бежать?» Так нет! Нет убежища! К Господу твоему в тот день прибежище (Коран, сура 75, пер. И. Ю. Крачковского).

Предсказывает будущее воскресение и иудейская Библия<sup>70</sup>, а еврейский философ-богослов XIII века Маймонид считает веру в телесное воскресение одним из тринадцати важнейших основоположений иудаизма.

Вера в некую разновидность загробной жизни характерна для большинства мировых религий. Но в самом ли деле жизнь после смерти возможна? Многие философы так не думают. Если они правы, то самые основы вероучения многих мировых ре-

<sup>70</sup> См., напр., Дан 12:1-3.

лигий придется либо отвергнуть, либо существенным образом изменить. С другой стороны, некоторые утверждают, что жизнь после смерти не просто возможна, но что мы обладаем реальными доказательствами того, что она имеет место. Убедительны ли эти аргументы? Если да, то они, вероятно, дадут нам основание серьезнее относиться к теистической вере или иного типа религиозным верованиям. Такого рода вопросами мы и займемся в настоящей главе. Но чтобы ответить на них, нам следует прежде установить небольшую смысловую мизансцену.

То, способны ли вы принять веру в загробную жизнь всерьез или нет, должно зависеть от ваших взглядов по целому ряду связанных с этой темой вопросов. Во-первых, от того, что конкретно, по вашему мнению, означает жизнь после смерти. Во-вторых, от того, что, по вашему мнению, представляют собой мы сами, люди. Являемся ли мы чисто материальными существами? Или существами с нематериальной душой? Или чем-то иным? В-третьих, ваше отношение к вере в загробную жизнь зависит от того, что, на ваш взгляд, означает для личности *пережить* некое изменение. Должны ли мы сохранить в точности то же самое тело? Должна ли существовать некая нерушимая биологическая непрерывность между прошлыми состояниями личности и ее будущими состояниями? Мы начнем с краткого обзора этих спорных вопросов, после чего обратимся к анализу нескольких важнейших аргументов за и против веры в жизнь после смерти, а также ряда наиболее любопытных эмпирических свидетельств, приводимых в доказательство того, что посмертное бытие действительно имеет место.

### 9.1. Чем может быть жизнь после смерти?

Есть разные мнения о том, что могло бы означать для личности пережить свою смерть. Понятие *жизни после смерти* подразумевает, самое меныннее, продолжающееся существование или возвращение к существованию. Утверждать, что некто пережи-

вет свою смерть, однако абсолютно все, относящееся к данной личности, — даже память о ее имени — после ее смерти исчезнет, было бы явной нелепостью. А значит, возникает вопрос: если мы действительно переживаем смерть, что же именно в нас продолжает существовать или возвращается к бытию? Разные воззрения на природу загробной жизни целесообразно классифицировать по разным ответам на этот вопрос.

Чтобы упростить дальнейшее изложение, переформулируем наш вопрос так, чтобы он относился к конкретной исторической личности (скажем, к Юлию Цезарю), и назовем его «Вопросом»:

**ВОПРОС:** Представим, что Юлий Цезарь живет или будет жить после своей смерти. Что же именно в Юлии Цезаре продолжает существовать или возвратится к существованию?

Тут, конечно, многие читатели скажут, что *самоочевидный* ответ на наш Вопрос таков: «Юлий Цезарь!» В конце концов, вполне естественно думать, что если Юлий Цезарь уже не существует и больше никогда не будет существовать, то и о его жизни после смерти не может быть и речи. (Представьте, что Брут, произвав своего старого друга кинжалом, пытается его ободрить и шепчет ему на ухо такие слова: «Не унывай, дружище, ты это переживешь. Да, конечно, когда всем нам здесь придет конец, ты будешь мертв и больше никогда не будешь существовать. Но я о другом: ты это *переживешь*». Едва ли такая речь утешит Цезаря.)

Трудность этого «самоочевидного» ответа в том, что он так и не объяснил нам, что именно значило бы для Цезаря существовать после своей смерти. Должно ли по-прежнему существовать его тело? Вообразим, что после удара кинжалом Бог просто уничтожил тело Цезаря. Мог бы Цезарь, несмотря на это, продолжать существовать? Достаточно ли здесь непрерывного су-

ществования его души (если бывают такие вещи, как души)? А как быть с часто повторяемым предположением, что личность может продолжать существовать «в нашей памяти»? Что это — дешевый поэтический штамп и не более того или нечто, проливающее свет на вполне реальную форму посмертного бытия? Чем бы это ни было — загасканный поэтической фигурой или чем-то иным, однако многие концепции загробной жизни постулируют такие виды бытия после смерти, которые вовсе не предполагают непрерывного существования чего-то такого, что можно было бы на разумных основаниях назвать *нашим Я*. Кому-то, пожалуй, захочется объявить, что эти концепции нельзя относить к представлениям, согласно которым мы действительно переживаем свою смерть. На наш взгляд, однако, если подобные концепции и следует отвергать, то делать это нужно, приводя *доказательства*, а не изрекая терминологическое «да будет!»

А потому отложим пока в сторону «самоочевидный» ответ на вопрос и обратимся к четырем другим ответам.

Ответ 1 Ни его тело, ни его душа, но лишь соответствующие результаты, плоды или итоги его жизни, личности или тела.

Ответ 2 Только его тело.

Ответ 3 Только его душа.

Ответ 4 Как его душа, так и его тело.

Ясно, что список этих ответов нельзя считать логически исчерпывающим. Например, «мизинец на его левой ноге» также является возможным ответом. Но такой ответ едва ли кто-нибудь примет всерьез. Ответы же 1–4 охватывают широкий спектр представлений о загробной жизни, которые, вероятно, действительно будут приняты всерьез. К тому же здесь важно иметь в виду, что многие люди придерживаются смешанных взглядов на посмертное бытие. Некоторые христиане, к примеру, утверждают, что в течение определенного времени после нашей смерти

существуют только наши души, однако впоследствии они воссоединяются с нашими телами. С другой стороны, немало приверженцев восточных религий полагает, что загробная жизнь большинства людей состоит в продолжении существования и в новых воплощениях их душ — однако некоторые люди способны вырваться из вечного круга реинкарнаций и продолжать жить таким образом, который не подразумевает существования ни их тела, ни их души, но лишь соответствующего «следа». Если так, то Ответы 1–4 не являются взаимоисключающими (хотя, конечно, по отношению к одной и той же личности в одно и то же время истинным может быть только один из них).

Ответ 1 призван охватить целый ряд таких концепций загробной жизни, которые можно было бы назвать *неличными* и *квазиличными*. Например, согласно гомеровскому пониманию загробной жизни, пережить смерть означает для большинства людей то, что о них *помнят* живые, тогда как их собственная «тень» — нечто вроде тонкого, бесплотного, не вполне личностного остатка нашего Я — попадает в подземный мир, где порой подвергается каре (как в знаменитых случаях Сизифа, Тантала и других), но чаще просто влачит жалкое и скучное существование. С другой стороны, многие религиозные традиции учат, что происходящее с нами после смерти похоже на *поглощение* космическим разумом или душой. Согласно таким взглядам, мы продолжаем существовать не как индивидуумы — но, вероятно, некий след нашей личности или индивидуальности не исчезает совершенно и, подобно капле в океане, влияет на совокупные качественные характеристики того, что нас поглотило. В Древней Греции таких представлений держались орфики (приверженцы мистериального культа, смысловым ядром которого служил миф об Орфее), пифагорейцы (почитавшие числа последователи Пифагора), некоторые платоники и стоики. Этому учат и различные религии Востока.

Ответ 2 не играет заметной роли в большинстве религиозных традиций, но он близок тому понятию о загробной жизни, ко-

торое преобладает в народной фантазии, а также во множестве произведений классической и современной литературы. Все мы знакомы с представлением о том, что одним из возможных, хотя и нежелательных способов пережить смерть является существование в виде «наполовину потустороннего» зомби. Но, разумеется, зомби — это лишь ожившее тело без души. Тот, кто в самом деле считает жизнь в облике зомби, по крайней мере, возможной формой посмертного бытия, может принимать Ответ 2 всерьез.

Ответ 3 является, пожалуй, самым популярным. Если вы верите, что некоторые люди продолжают существовать после смерти в виде освобожденных от тела или перевоплотившихся душ, то, применительно к этим людям, вы соглашаетесь с Ответом 3 на наш Вопрос. А большинство главных мировых религий Востока и Запада учит, что, по крайней мере, некоторые люди, по крайней мере, некоторое время ведут после своей смерти именно такое существование.

И, наконец, Ответ 4 дают те, кто верит в *воскресение*. Сказать, что Юлий Цезарь воскреснет, означает утверждать нечто большее, чем то, что его душа будет вновь существовать в каком-то теле. Это значит утверждать, что его душа будет вновь существовать в нумерически том же самом теле, которое имел Цезарь, когда жил на земле. Именно в этом и состоит различие между воскресением и реинкарнацией. Воскресшее тело может быть иным во многих отношениях. Так, например, Библия повествует, что когда Иисус восстал из мертвых, Его тело, хотя и вполне физическое (Он принимал пищу и позволял прикасаться к Себе), обладало, тем не менее, способностью проходить сквозь стены и оставаться неузнаваемым даже для близких друзей — разница и в самом деле существенная. Однако это было *одно и то же* тело — точно так же, как и ваше тело ныне является тем самым телом, с которым вы появились на свет, лишь весьма отличным от прежнего в целом ряде отношений. И христиане учат, что подобно тому, как воскресшее тело Иисуса было иным — лучшим, или, как говорит нам в Первом Послании к Коринфянам апос-

тел Павел, «прославленным» — так и наши тела по воскресении станут иными. А значит, если воскресение происходит лишь тогда, когда мы имеем *нумерически* то же самое тело, это отнюдь не гарантирует того, что мы обретем точно такое же тело в *качественном* смысле. А потому будем питать надежду! Например, человек, умирающий в муках из-за вируса Эбола, едва ли чает возвращения к жизни в качественно таком же теле, какое имел он в момент смерти. Даже те, кто тихо умирает в преклонном возрасте, наверняка предпочли бы воскреснуть в теле гораздо менее дряхлом, и так далее.

Возможны, конечно, и другие представления о загробной жизни помимо рассмотренных выше. Но именно последние играют важнейшую роль среди концепций, предлагаемых на современном рынке идей. Теперь мы обратимся к краткому анализу теорий о том, что такое мы сами — теорий, которые помогут нам составить собственное мнение о возможности жизни после смерти и определить, какие из приведенных выше ответов на Вопрос являются убедительными.

## 9.2. Материализм против дуализма

Материализм, в самом общем виде, есть представление о том, что в мире не существует ничего, кроме пространства-времени, материальных объектов и событий в пространстве-времени, а также свойств, которые в них обнаруживаются<sup>71</sup>. Теисты тра-

<sup>71</sup> Некоторые читатели нашего текста, должно быть, знакомы с направлением в философии духа, именуемом «дуализмом свойств», согласно которому (а) ментальные свойства считаются не-физическими свойствами и, следовательно, (б) материализм — или, во всяком случае, то, что нередко называют «редуцирующим материализмом», является ложным. Но даже эти читатели, вероятно, согласятся, что в одном, вполне определенном смысле даже сторонников теории «дуализма свойств» можно отнести к материалистам — именно это значение термина «материализм» мы имеем в виду и пытаемся выразить в нашей дефиниции.

дационно отвергают материализм — хотя бы по той причине, что Бог традиционно считается существом нематериальным. А значит, традиционному теизму приходится исповедовать либо некую форму дуализма *субстанций*, либо какую-то разновидность идеализма. Дуализм субстанций означает представление о том, что существуют реальные субстанции двух видов — материальные и нематериальные. Согласно же идеализму, никаких материальных субстанций нет, а есть лишь духи и, возможно, другие нематериальные субстанции.

Более того, в течение долгого времени — по крайней мере, до XIX века — очень многие (хотя и не все) теисты склонялись к мысли, что мы, человеческие существа, представляем собой венцы нематериальные или, как минимум, заключаем в себе некий нематериальный компонент. Это, конечно, не означало, что наши *тела* или любые их части нематериальны. Скорее, речь шла о том, что человек, в самой основе своего бытия, есть нематериальное существо (*душа*), временно пребывающее в материальном теле, либо сложное целое, состоящее из тела и нематериальной души. Людей, разделяющих подобные взгляды, относят, как правило, к сторонникам дуализма *души* и *тела*, поскольку они утверждают, что души, чем бы они ни были конкретно, не являются ни материальными субстанциями, ни свойствами материальных субстанций, ни событиями в пространстве-времени. Заметьте, однако: можно быть сторонником дуализма субстанций, не принимая при этом дуализма души и тела. Человек, к примеру, способен верить в традиционного теистического Бога, но в то же время считать, что человеческие души суть вещи материальные.

Тут вам, пожалуй, захочется узнать, каково же различие между этими двумя утверждениями: «человеческое существо есть душа, обитающая в теле» и «человеческое существо есть сложное целое, состоящее из тела и души». Различие здесь очень простое: согласно первому взгляду, личность способна существовать — во всей своей полноте и без всякого для себя ущерба — и без своего тела; согласно второму, это невозможно. Вероятно, она могла

бы влачить без своего тела убогое, выродившееся и неполноченное существование, но пока душа пребывает вне телесной оболочки, она остается в каком-то отношении несовершенной, ей чего-то недостает и она не является в полном смысле самой собой. Первое представление обычно называют «картезианским дуализмом», по имени Рене Декарта, одного из самых выдающихся сторонников данного взгляда. Второе представление, как правило, приписывают св. Фоме Аквинскому. Исходя из наших нынешних целей, мы также будем характеризовать его как разновидность дуализма, хотя по ряду специальных причин (в разбор которых мы здесь входить не станем) подобное определение вызывает известные разногласия.

Теистической традиции, таким образом, всегда была свойственна сильнейшая тенденция к дуализму субстанций вообще, а конкретнее – к дуализму души и тела. Важной причиной приверженности последнему является то, что подобного рода представление о человеческом духе, судя по всему, лучше гармонирует с традиционными теистическими взглядами на загробную жизнь. Ведь нам (относительно) легко понять, как можно пережить смерть в виде развоплощенной, освобожденной от тела души. Гораздо труднее понять другое – как можно пережить смерть, будучи *тождественным* некоей физической вещи (собственному телу или мозгу), которая разрушается, когда человек умирает и разлагается. По этой причине материализм – добившийся ныне столь полного господства в академическом мире, что над сторонниками дуализма души и тела в наши дни просто смеются, не воспринимая их всерьез как возможных участников диалога, – многие рассматривают как угрозу традиционной теистической вере.

Более того, та самая интуиция, которая, похоже, превращает материализм в угрозу для веры в бессмертие вообще, судя по всему (и безотносительно к спорам вокруг дуализма / материализма), представляет собой угрозу и для веры в воскресение, в частности. Ибо, как мы уже видели, верующие в воскресение

утверждают, что — независимо от того, обладают ли они нематериальной душой или нет — однажды они вновь воплотятся в *то самое* тело, которое есть у них здесь и сейчас. Но если вы уже признали, что для материальной вещи, которая умерла и распалась, никакая жизнь после смерти более недоступна, то вы не можете верить в воскресение. Ведь если ваше нынешнее тело после своей смерти уже не способно вернуться к жизни, то какое бы тело ни получили вы вновь в День Воскресения, оно уже не будет *тем самым* телом, которое имели вы в момент смерти, а значит, то, что произойдет с вами в этот день, станет отнюдь не воскресением, но скорее некой разновидностью реинкарнации.

Здесь перед нами встают два вопроса. Во-первых, верно ли, что если материализм истинен, то жизнь после смерти невозможна? Иными словами, есть ли непреодолимые препятствия для воскрешения тела, которое умерло и впоследствии разложилось, или же для того, чтобы какое-то новое тело стало, тем не менее, той самой материальной личностью, которой прежде являлось другое тело? И, во-вторых, в самом ли деле против дуализма существуют доводы настолько сильные, что (как это обыкновенно утверждается или подразумевается) всякого дуалиста можно попросту счесть упрямцем или глупцом? Первый вопрос мы обстоятельно рассмотрим в дальнейшей части данной главы, а второй кратко разберем уже сейчас.

Действительно, в пользу материализма можно сказать многое. Мы часто выражаемся так, как если бы он был истинным. Мы беспокоимся из-за собственного веса, делаем комплименты друзьям по поводу их внешности, жалуемся, когда нас грубо толкают. Но, разумеется, будь мы нематериальными душами, мы бы не обладали весом, наши друзья не имели бы никакой внешности и никто бы нас никогда не толкал. Кроме того, невозможно отрицать теснейшую связь сознания с нашим мозгом: повреждение мозга причиняет ущерб работе сознания. В зависимости от тяжести этого повреждения вы можете ут-

ратить память, лишиться способности к определенного рода интеллектуальным действиям, потерять дар речи или же все это вместе и даже больше. Стоит ввести в вашу кровь какое-то вредное вещество, и ваш мозг перестанет нормально функционировать, а расстройство в работе вашего мозга отразится и на вашем сознании. Все это легко объяснить с позиций материализма: сознание *есть* мозг или, может быть, что-то вроде компьютерной программы, работающей в нем. Объяснить же эти факты с точки зрения дуализма гораздо труднее и не в последнюю очередь потому, что нелегко понять, как нематериальная душа могла бы *взаимодействовать* с материальным мозгом. В фильме «Привидение» есть эпизод, где герой Натрика Свейзе — это самое привидение — впервые пытается отшвырнуть ногой консервную банку. И не может. Все мы, конечно, сразу же поймем, в чем тут дело: наше привидение принадлежит к такого рода существам, которые уже не способны взаимодействовать с физическим миром. (В фильме проблема быстро «решается», но мы вправе думать, что не всякий может принять ее «разрешение» с философской серьезностью.) В общем, материализм кажется наилучшим объяснением взаимодействия и взаимозависимости души и тела, а к тому же он пребывает в гармонии со здравым смыслом.

Но является ли что-нибудь из сказанного неотразимым аргументом в пользу отрицания дуализма? Едва ли. Тот факт, что мы часто выражаемся так, как если бы материализм был истинным, сам по себе ничего не доказывает — в особенности потому, что мы столь же часто выражаемся так, как если бы он был ложным. (Посмотрев в зеркало, вы говорите: «Ненавижу свое тело». Следует ли отсюда, что вы ненавидите *самого себя*? Нет. Даже если вы и вправду себя ненавидите, мы, как правило, понимаем, что подобная ненависть и любого рода ненависть, которую могли бы вы питать к собственному телу, — не одно и то же. А значит, мы иногда выражаемся так, как если бы мы представляли собой нечто отличное от своих тел. Очко в пользу дуализма! И подоб-

ных примеров можно привести множество.) Сходным образом, тот факт, что взаимозависимость души и тела получает объяснение — или даже *наилучшее* объяснение, что бы это ни означало конкретно с позиции материализма, — представляет собой, самое большое, лишь единичное доказательство в пользу материализма. Неопровергимым аргументом его можно признать только в том случае, если у нас не существует никаких столь же убедительных оснований принимать дуализм.

Но такие равной силы основания у дуалистов есть. Ведь теисты уже убеждены в существовании, по крайней мере, одного нематериального духа — а именно Бога. И было бы, мягко говоря, странно, если бы одни духи оказались материальными, а другие — нематериальными. Кроме того, едва ли не каждый теист готов утверждать, что Бог может взаимодействовать с материальным миром. А значит, теисты убеждены также в возможности взаимодействия материальных вещей с нематериальными. Иначе говоря, «проблема взаимодействия» должна казаться теисту надуманной. Реальный же факт заключается в том, что хотя нам и в самом деле трудно понять, почему или каким образом нематериальный дух может находиться в столь тесной зависимости от связанного с ним мозга, однако ничуть не легче уразуметь и то, каким образом кусок мяса, вроде нашего мозга, способен, к примеру, испытывать боль, любить других людей или мыслить о носорогах. С позиций материализма сам факт сознания остается совершенно непостижимым. Отсюда, конечно, не следует (и это нередко специально подчеркивают), будто дуализм сам по себе *дает разрешение* какой-либо из сложных проблем сознания. Но теисты, во всяком случае, уже убеждены в том, что, по крайней мере, одна нематериальная вещь *действительно* обладает сознанием, что она способна иметь опыт, любить, мыслить и так далее. А это, вместе с другими только что упомянутыми соображениями, должно, как минимум, послужить для нас серьезным аргументом в пользу дуализма — аргументом, который отнюдь не опровергается с полной очевидностью какими-либо

особенностями нашего обычного словоупотребления или фактом взаимозависимости души и тела.

Заметьте: мы здесь *не* утверждаем, будто представили доказательство истинности дуализма. Наша цель куда скромнее. Мы хотим лишь одного: показать, что, вопреки общепринятым мнению, дуалистическую позицию нельзя считать явным образом иррациональной. В самом деле, если кто-то является теистом, то дуализм, на наш взгляд, должен быть для него, как минимум, вполне серьезным, живым и реальным выбором — несмотря на все доводы, традиционно выдвигаемые в поддержку материализма. Если это верно, то даже если материализм подразумевает невозможность жизни после смерти, обычные доводы в пользу материализма не составят действительной угрозы для веры теиста в посмертное бытие.

Люди порой рассуждают так, словно наука уже каким-то образом доказала, что нематериальной души не существует. В действительности, однако, ничего подобного наука не *доказала*. И не может доказать. Ведь нематериальные души, по самой своей природе, науке недоступны. А значит, утверждать, будто наука доказала, что нематериальных душ не существует, — это все равно что утверждать, будто, визуально обследовав собственную комнату, я обнаружил, что в ней нет невидимых гномов. Если я вознамерился доказать отсутствие в комнате невидимых гномов, то мои глаза просто не способны послужить мне орудием для решения такой задачи. Точно так же и методы науки совершенно непригодны для доказательства несуществования душ. Дело, однако, в том, что и каких-либо особенно убедительных философских доводов против дуализма также не обнаруживается. Как мы уже говорили выше, с дуализмом обычно не спорят — над ним потешаются. Но здесь, как это часто случается в философии, обращение к насмешке лишь свидетельствует об отсутствии серьезных аргументов. А когда это становится очевидным, то уже сама насмешка начинает казаться смехотворной.

### 9.3. Жизнь после смерти и тождество личности

Итак, мы рассмотрели несколько разных концепций продолжения жизни после смерти, а кроме того, кратко обсудили вопрос, какого рода существами — материальными или нематериальными — мы являемся. Теперь мы уже готовы обратиться к вопросу, которым завершится установление нашей философской мизансцены, а именно: что может означать для нас пережить свою смерть (или любое иное изменение).

Ответ на этот вопрос отчасти зависит от того, что такое мы сами. Если основой нашего естества является нематериальная душа и не более, то ответ оказывается довольно простым: мы способны пережить изменение, если и только если его может пережить наша душа. Тут, конечно, нас могут спросить: «А что значит для нематериальной души пережить изменение?» В этом вопросе, однако, обнаруживается замечательное единогласие. На протяжении всей истории большинство философов склонялось, похоже, к мысли, что нематериальные души, если они вообще существуют, могут пережить изменение, если и только если их не уничтожит Бог или какое-то другое божественное существо. А потому философы-петеисты, а также философы, полагавшие (по тем или иным причинам), что Бог не станет уничтожать души, склонны были считать душу неразрушимой. Традиционные же теисты, как правило, допускали вероятность того, что при конце всего сущего Бог может уничтожить некоторые души.

Кто-нибудь, впрочем, мог бы заключить, что одного лишь тождества души недостаточно для тождества личности. Если ваша душа переживет смерть, утратив, однако, все свои прежние психологические состояния, то едва ли мы скажем, что смерть пережили вы. Отсюда, по-видимому, следует, что если вы представляете собой какую-то субстанцию — душу или любой иной вид субстанции, — то помимо продолжения существования голой субстанции должно иметь место и сохранение некоторых

ее свойств. А это порождает серьезные проблемы не только для сторонников концепции жизни после смерти как продолжения существования души, но и для тех, кто понимает посмертное бытие материалистически, и для тех, кто исходит здесь из представления о человеке как о сложном духовно-телесном целом.

Относительно последних двух позиций кто-нибудь мог бы прийти к мысли, что хотя мы (по крайней мере, отчасти) являемся существами материальными, однако с точки зрения нашего посмертного бытия важно лишь сохранение нашего сознания (что бы это ни означало конкретно). С другой стороны, кто-то мог бы заключить, что продолжение нашего существования после смерти в решающей степени зависит от сохранения нашего тела — в таком случае нам следует рассмотреть разнообразные представления о том, что означает для тела пережить изменение. Именно эти спорные вопросы находятся обычно в фокусе внимания философской литературы по проблеме тождества личности.

Начнем с мысленного эксперимента — сюжета, весьма популярного в современных фантастических книгах и фильмах<sup>72</sup>. Перенесемся в не слишком далекое будущее.

Вообразим, что компьютер уже способен непосредственно взаимодействовать с человеческим мозгом. Информация может свободно поступать из одного в другой; можно загружать или выгружать воспоминания (или мнимые воспоминания) и навыки; на компьютерах можно превосходно воспроизводить психологические состояния (убеждения, желания, эмоции); все содержание личности можно перенести из мозга, сохранить в компьютере и вновь загрузить в мозг. А теперь представьте,

<sup>72</sup> Из фильмов здесь можно упомянуть «Матрицу», «Беглец», «Abre Los Ojos» (римейк — «Ванильное небо») и «Шестой день». К наиболее известным романам и рассказам относятся «Лавина» Нила Стивенсона, «За глотком я Терри» Роджера Желязны, «Пыль» Грэга Игана, а также «Из глубины памяти» и «Пришелец» Филипа К. Дика (оба экранизированы — «Вспомнить все» и «Пришелец» соответственно).

что вам предлагаются виртуальное «бессмертие» на следующих условиях. Вы платите довольно крупную сумму, и все ваше сознание загружается в корпоративный майнфрейм. Вы сможете заходить туда, когда угодно, чтобы обновить то, что оставили на хранение. А ваше сознание навсегда останется в майнфрейме, откуда его в любой момент смогут загрузить в новый мозг, как только умрет ваше нынешнее тело. Пока соответствующее программное обеспечение продолжает существовать и пока остается возможным загрузить ваше сознание в новый мозг (органический или синтетический, компьютерный), возможным будет и продолжение вашего существования — не совсем *вечная жизнь*, но что-то к ней близкое. Так, по крайней мере, обещают в рекламе. Согласны ли вы за это заплатить? Повторимся: мы исходим из того, что подобного рода техническое достижение в *самом деле* возможно. Станет ли оно средством продолжения жизни после смерти?

Многие философи — и прежде всего знаменитый философ XVII века Джон Локк — полагали, что для посмертного бытия по-настоящему имеет значение лишь нечто вроде *психологической непрерывности*. С этой точки зрения, личность А и личность В можно считать *одной и той же личностью*, если и только если в психологических состояниях А и в психологических состояниях В обнаруживается надлежащая непрерывность. Но что конкретно означает эта надлежащая непрерывность? Трудно сказать с определенностью. В конце концов, ваши нынешние мнения и желания, надо думать, весьма отличны от тех мнений и желаний, которые были у вас в пятилетнем возрасте; сильно изменились (хотется верить) ваши цели, другими стали ваши воспоминания и так далее. А значит, если допустить (а мы, кажется, вправе это сделать), что особа, сидящая в вашем кресле в данный момент, есть та же самая личность, что и пятилетнее существо, носившее ваше имя много лет тому назад, то получится, что надлежащая психологическая непрерывность отнюдь не требует существенного совпадения воспоминаний и иных пси-

хологических состояний. Известное совпадение здесь, конечно, необходимо. Во всяком случае, некоторые теоретики психологической непрерывности настаивают на его необходимости — так что если у А и В нет никаких общих воспоминаний, то их следует считать разными личностями. И все же более важным здесь кажется другое, а именно некая не поддающаяся точному определению преемственность, сохраняющаяся в процессе развития: А и В представляют собой одну и ту же личность, только если психологическое содержание А связано с психологическим содержанием В через ряд последовательных стадий, похожих на развитие во времени одного и того же сознания. И поскольку такого рода непрерывность (вместе с надлежащей степенью ментальной общности) имеет место, постольку сторонники теории психологической непрерывности утверждают, что личность с более поздним сознанием *есть* та же самая личность, что и обладатель прежнего сознания.

Если же это верно, то описанная в нашем мысленном эксперименте технология вполне способна послужить средством продолжения жизни после смерти. Ведь психологическая связь между первоначальной личностью и только что загруженным в компьютер сознанием будет довольно тесной — как и связь между пребывающим на хранении сознанием и сознанием «новорожденной» личности, появившейся в результате посмертной загрузки.

К сожалению, однако, в это трудно поверить. Что мы скажем, если оставленное на хранение сознание загрузят в *два* мозга одновременно? Которая из вновь возникших личностей будет той же самой личностью, что и первоначальная? Здесь, конечно, мыслимы только три ответа: одна из них, обе, ни та, ни другая. Первый ответ не может быть правильным, поскольку обе новые личности обладают именно тем, что, согласно критерию психологической непрерывности, и требуется им для тождества с личностью-оригиналом. Но и второй ответ нельзя считать верным — ведь *х*, надо полагать, является той же самой

личностью, что и  $y$ , если и только если  $x$  есть личность,  $y$  есть личность, и  $x$  тождественно  $y$ . Но, разумеется, две новые *разные* личности не могут обе, в одно и то же время быть тождественными личности первоначальной. (Причина этого очевидна: если они *обе* тождественны оригиналу, то они тождественны друг другу. Ибо если  $x=z$ , и  $y=z$ , то и  $x=y$ .) Остается, таким образом, третий ответ. Но если ни одна из личностей не тождественна оригиналу, то, вероятно, нам придется попросту признать, что критерий психологической непрерывности ложен. Ведь кажется откровенной нелепостью мысль, что одна из вновь возникших личностей *была бы* тождественной личности первоначальной, если бы только другая вовсе не существовала. В общем, тот факт, что критерий психологической непрерывности допускает такие случаи, где нам, вопреки всякому вероятию, приходится утверждать, будто более одной личности может быть тождественно с оригиналом, дает нам, похоже, веские основания считать сам этот критерий ложным.

Но помимо истинности критерия психологической непрерывности у нас, по-видимому, не имеется никаких других оснований думать, что сдача сознания на хранение в компьютер для последующего его использования позволит пережить смерть. Ведь если данный критерий ложен, то для продолжения существования после смерти требуется, вероятно, нечто большее — а не меньшее, — чем простая психологическая непрерывность. А для людей, не верящих в души, было бы естественно выдвинуть здесь следующее дополнительное или альтернативное условие: А есть та же личность, что и В, только если А обладает тем же самым (тождественным) телом, что и В. Но если это верно, то пережить смерть можно лишь в том случае, если мертвое тело способно возвратиться к жизни. Более того, и это еще досаднее, пережить разрушение и распад вашего тела вы способны лишь в том случае, если одно и то же тело может быть как восстановлено, так и оживлено уже после разложения и рассеяния составлявших его частей.

Против этого взгляда можно было бы возразить, сославшись на (интуитивно достоверное) представление о том, что личность «следует за своим мозгом». Так, например, вы могли бы заключить, что сама возможность пережить транспланацию вашего мозга в новое тело доказывает, что утверждение «*А есть та же самая личность, что и В, только если тело А тождественно телу В*» не соответствует действительности. (Ибо, скажете вы, ваше тело после транспланации и ваше тело до транспланации суть *разные тела*.) Но защитники того или иного телесного критерия ответят вам так. В случае с транспланацией происходит лишь следующее. Ваше тело уменьшается до размеров мозга, а затем, после транспланации, оно значительно увеличивается, приобретая целый ряд новых частей. Все мы знаем, что наши тела способны пережить приобретение и потерю частей. Если вам, к примеру, пересадили сердце, то мы ведь не утверждаем, что вы получили новое тело. Мы лишь говорим, что произошла замена частей вашего тела. А значит, то же верно и в случае, если вы получаете новую голову, туловище и ноги: ваше тело существенно уменьшается, а затем вновь увеличивается — но от начала до конца данной процедуры оно остается тем же самым (тождественным) телом.

Но перед сторонниками подобного взгляда по-прежнему стоит трудный вопрос: что означает для тела пережить некое изменение? Должно ли оно, к примеру, сохранить все свои части до единой? Если да, то из этого представления, похоже, следует, что мы не способны пережить не то что смерть, но даже обыкновенное бритье. Если нет, то сколько частей (и какие именно) может оно потерять? Способны ли тела выдержать полную разборку, а затем последующую повторную сборку? Если да, то что это значит — вновь собрать разобранное тело? Должны ли вы использовать *все* части и *только* их? Если да, то какие именно части следует считать «исконными»? Те, которые есть у вас сегодня? Или же те, которые имели вы в двухлетнем возрасте? Или какие-то другие? Если же нет, то сколько частей в « заново собранном»

теле могут быть новыми? (Не станет ли тело, *все* части которого являются новыми, просто новым телом? А с другой стороны не будет ли совершенно произвольным утверждение, что «оригиналу» должны соответствовать, скажем, ровно 64% частей?) Все это сложные вопросы, и попытка дать обстоятельный ответ хотя бы на некоторые из них потребовала бы нескольких дополнительных глав. Но мы ставим их лишь для того, чтобы показать: введение критерия телесной преемственности само по себе не решает проблему и не помогает нам понять, что же именно наряду с психологической непрерывностью (или вместо нее) является необходимым или достаточным условием продолжения жизни после смерти. Но сути, это лишь первый шаг.

#### **9.4. Аргументы за и против жизни после смерти**

Теперь, установив философскую мизансцену, мы уже готовы рассмотреть ряд доводов в пользу и против возможности посмертного существования. Наш анализ едва ли станет исчерпывающим. Мы ограничим сферу нашего внимания аргументами за и против веры в три наиболее распространенные представления о посмертном бытии: бестелесное существование, реинкарнация и воскресение. Более того, в каждом из названных случаев нас будут интересовать лишь самые, на наш взгляд, убедительные аргументы обеих сторон.

##### *9.4.1. Бестелесное посмертное существование*

Как указывалось выше, на протяжении всей истории многие философы и богословы считали возможным продолжение жизни после смерти в бестелесной форме. Мы уже рассмотрели некоторые из главных мотивов каждой из сторон в споре материалистов с дуалистами, а попытка углубиться в эту дискуссию завела бы нас слишком далеко. Впрочем, должно быть ясно, что любые аргументы против дуализма следует считать также и основаниями для отрицания возможности посмертного бытия вне тела. Сходным

образом, любые доводы, дуализм подтверждающие, оставляют, по меньшей мере, возможность для веры в бестелесное посмертное бытие — оставляют возможность, но не решают вопрос окончательно. А не решают потому, что причины отвергать веру в бестелесное посмертное существование могут обнаружиться даже в том случае, если мы примем позицию дуализма — и, по мнению многих философов, они действительно обнаруживаются. Этим спорным вопросом мы и займемся в настоящем разделе.

Если оставить в стороне общие доводы в пользу материализма, главным аргументом против веры в бестелесное посмертное бытие является доказательство, которое впервые разработал Давид Юм, а впоследствии тем или иным образом защищали другие мыслители. Аргумент этот довольно прост. Как пишет Юм,

Где два предмета столь тесно связаны друг с другом, что все изменения, которые мы когда-либо видели в одном, сопровождаются соответствующими изменениями в другом, там мы должны по всем правилам аналогии заключить, что когда в первом произойдут еще большие изменения и он полностью распадется, то за этим последует и полный распад последнего.

Сон, оказывающий весьма незначительное воздействие на тело, сопровождается времененным угасанием души или по крайней мере большим затемнением ее.

Слабость тела в детстве вполне соответствует слабости духа; будучи оба в полной силе в зрелом возрасте, они совместно расстраиваютя при болезни и постепенно приходят в упадок в преклонных годах. Представляется неизбежным и следующий шаг — их общий распад при смерти...

У души и тела все общее. Органы первой суть в то же время органы второго, потому существование первой должно зависеть от существования второго («О бессмертии души» — «Диалоги о естественной религии»).

Заметьте: перед нами аргумент *от взаимозависимости духа и тела*, а не доказательство *от материализма*. Ни сам Юм, ни наиболее известные защитники данного аргумента дуалистами не были, однако все сказанное выше вполне совместимо с дуализмом.

Итак, основная мысль здесь такова:

- 9.1. Дух и тело (или, если вам угодно, дух и мозг) *внутренне* связаны, так что любое изменение в последнем сопровождается изменением в первом.
- 9.2. Там, где между двумя существами существует подобная внутренняя связь, нам следует предполагать, что когда разрушится одна из них, разрушится и другая.
- 9.3. А значит, нам следует предполагать, что с разрушением мозга погибает дух.

Похоже, Юм считал это аргументом против посмертного бытия вообще — что очевидным образом неверно. Представим, например, что вы верите в воскресение. В таком случае вы могли бы охотно допустить, что с разрушением мозга уничтожается и дух — но вы по-прежнему будете утверждать, что в момент воскресения дух возвратится к жизни точно так же, как и мозг. Или предположим, что вы верите в реинкарнацию, а также верите, что (а) перевоплотившиеся души не существуют в период между воплощениями и (б) существование духа зависит — вероятно, подобно программному обеспечению — от существования *какого-то* мозга, но не обязательно *того самого*, с которым дух был связан первоначально. Здесь вы снова могли бы с готовностью признать, что дух прекратит существование с разрушением мозга, но вы можете по-прежнему настаивать, что впоследствии он способен вернуться к существованию уже в каком-то другом мозге. А значит, строго говоря, данный аргумент (вопреки прямым утверждениям некоторых его защитников, вроде Пола Эдвардса) может быть обращен только против веры в бестелесное посмертное бытие.

Но достигает ли он своей цели? Следует ли нам принимать его посылки? Первая из них, безусловно, верна. Алкоголь и наркотики изменяют химический состав вашего мозга и тем самым влияют на ваш дух. Подобные вещества могут вызвать галлюцинации, привести в замешательство, породить или снять депрессию, вну什ить или успокоить тревогу и так далее. Воспоминания,

желания и даже определенные черты личности могут совершенно исчезнуть после разрушения соответствующих частей мозга. Список этот можно продолжить. Даже самый твердокаменный дуалист едва ли способен усомниться в том, что посылка 9.1 точно описывает теснейшую связь между духом и мозгом.

Однако со второй посылкой дело обстоит иначе. С одной стороны, трудно понять, почему дух и тело должны быть столь глубоко связаны между собой, если самое существование одного не зависит от существования другого. (В самом деле, нелегко уразуметь, почему они должны быть столь глубоко связаны, если дух не тождествен мозгу или, самое меньшее, программному обеспечению, работающему в мозге.) Но ведь корреляции между изменениями духа и изменениями мозга вполне могут оказаться не более чем побочным продуктом временной связи духа с телом. Когда вы стоите перед зеркалом, имеет место довольно жесткая корреляция между переменами в вашем теле и изменениями образа в зеркале. Никто, однако, не опасается, что разрушение этого образа повлечет за собой гибель того тела, отражением которого оно служит.

Нам могут возразить, что пример с зеркалом неудачен, поскольку огромное количество изменений в вашем теле совершен но не соотносится с изменениями образа в зеркале. Каждую секунду в вашем теле происходит великое множество химических реакций, которые не производят ни малейших видимых перемен в вашем отражении в зеркале. Но мы можем легко найти другой пример. Представим сканер тела, создающий на экране образ, который изменяется всякий раз, когда что-либо — что-либо вообще — изменяется в сканируемом теле. Опять же, здесь никто не боится, что разрушение образа разрушит само тело. Более того, нет причин сомневаться, что после разрушения тела образ по-прежнему будет существовать. (Представим, что наш сканер запрограммирован так, что после гибели тела на экране сохраняется образ, соответствующий последнему живому, или вполне функциональному, состоянию тела.)

Эти примеры сами по себе не опровергают посылку 9.2. Ведь в посылке не утверждается, что одновременное прекращение существования тесно связанных между собой венцей есть необходимая истина. В ней лишь говорится, что если мы встречаем венцы, столь тесно между собой связанные, то нам следует предполагать, что существование одной из них зависит от существования другой. Отсюда, вероятно, нам предлагаются сделать вывод, что подобная взаимосвязь была бы неправдоподобной, если бы эти венцы каким-то образом не зависели друг от друга по своему существованию. Но почему мы должны так думать в случае с духом и мозгом? И, что важнее, почему мы должны так думать, если мы не являемся материалистами (каковыми мы, конечно же, не являемся, коль скоро принимаем всерьез гипотезу о посмертном бестелесном бытии)? Неужели мы обладаем достаточным знанием о том, что такое нематериальные души или как они могут быть связаны с телом, чтобы утверждать, что без зависимости души от тела по существованию тесная корреляция между ними была бы неправдоподобной? Похоже, нет. А потому трудно понять, почему мы обязаны принимать посылку 9.2. Но без посылки 9.2 доказательство рушится.

Несостоятельность юмовского доказательства сама по себе не является положительным основанием для веры в возможность бестелесного существования после смерти. По-настоящему положительные основания следует искать либо в том, что считается божественным откровением, либо в философских аргументах, подтверждающих дуализм. Но при наличии таких аргументов и с учетом неудачи Юмовой аргументации уже не остается, по-видимому, никаких серьезных препятствий для веры в то, что посмертное бестелесное бытие является вполне реальной возможностью.

#### 9.4.2. Реинкарнация

Реинкарнация имеет место, если и когда та же самая личность возвращается к жизни в теле, нумерически отличном от того тела, которое имела она в момент смерти. Некоторые из тех,

кто верит в реинкарнацию, полагают, что в промежутке между воплощениями души продолжают существовать в виде бесплотных духов, другие же (например, большинство буддистов) в это не верят. Большинство верующих в реинкарнацию принимает также доктрину *кармы*, согласно которой качество и характер последующих воплощений в значительной мере зависит от нашего поведения в прежних воплощениях. Учение о карме само по себе заслуживает обстоятельного анализа, однако ввиду наших нынешних целей нам придется оставить его без внимания.

В обоснование веры в реинкарнацию — в отличие от веры в бестелесное посмертное существование — можно привести нечто большее, чем просто философские аргументы. Здесь, как нас уверяют, обнаруживаются даже эмпирические доказательства. Еще в VI веке до н.э. греческий философ Пифагор будто бы представил следующее доказательство в пользу своей собственной веры в перевоплощение.

Рассказывают, что, находясь в Аргосе, он увидел прибитый к стене щит, приношение из захваченных в Трои трофеев, и разрыдался. Когда же аргивяне спросили, отчего он пришел в такое волнение, Пифагор ответил, что он сам носил в Трои этот щит, когда был Евфорбом. Пифагору не поверили, счтя его безумцем, но он сказал, что готов представить верный знак своей правоты, ибо на внутренней стороне щита старинными буквами написано ЕВФОРБ. Так как подобное утверждение показалось чрезвычайно странным, все стали требовать, чтобы Пифагор снял щит — и на нем действительно обнаружили эту надпись (Диодор, X.6.2).

Большинство из нас отвергнет этот рассказ как обыкновенную легенду. Но современные исследования представили сходные свидетельства перевоплощения, отмахнуться от которых уже не так просто. Два вида подобных свидетельств заслуживают нашего особого внимания.

Во-первых, хорошо известны случаи, когда благодаря гипнотической регрессии у взрослых обнаруживались, по-видимому,

подавленные воспоминания о прошлых жизнях. Один из самых знаменитых случаев относится к Вирджинии Тиге, которая в начале 1950-х годов прошла несколько сеансов гипнотической регрессии и якобы вспомнила подробности своей прошлой жизни в облике женщины по имени Брайди Мерфи в Ирландии XIX века. Данный случай произвел особое впечатление отчасти из-за большого количества таких деталей в ее воспоминаниях, которые, очевидно, она никак не могла почерпнуть из других источников. Резюмируя этот случай, Пол Эдвардс пишет:

Бернштейн [гипнотизер] и другие присутствовавшие на сеансах лица сочли ряд моментов в ответах Брайди несомненно убедительными. Ее ирландский акцент [проявлявшийся только под гипнозом] казался совершенно подлинным. Она постоянно употребляла необычные ирландские слова и, по-видимому, обладала массой сведений об Ирландии XIX века. Эпизод, особенно их поразивший, относился к «Утренней джиге» — ирландскому танцу, упомянутому Вирджинией на одном из сеансов. Бернштейн дал ей постгипнотическое внушение станцевать джигу, когда она выйдет из транса. Когда же Вирджиния пришла в себя, а Бернштейн проявил настойчивость, она вдруг «необыкновенно оживилась», а «ее ноги закружились в премилой пляске». После чего, совершенно изумленная, она сама не могла понять, что с ней происходило — эпизод вдвойне поразительный, так как было известно, что танцует Вирджиния плохо. Вдобавок, она не любила читать книги и, по словам Бернштейна, не было ни малейших свидетельств того, что она когда-либо занималась изучением ирландской истории и обычаяв<sup>73</sup>.

Случай с Брайди Мерфи принадлежит к числу самых знаменитых, но он не является уникальным. Есть много других документально подтвержденных случаев, когда под действием гипноза на поверхность выходили подробные воспоминания о таких временах и местах, о которых, как утверждается, данный

<sup>73</sup> Edwards 2002: 60–61.

субъект ничего или почти ничего не мог знать прежде. И многие люди считают подобные случаи бесспорным эмпирическим доказательством реинкарнации. Более того, поиск в Гугле на слова вроде «возвращение в прошлую жизнь» показывает, что уже возникла небольшая отрасль бизнеса, оказывающая людям услуги по восстановлению подробностей их прошлых жизней с помощью гипноза.

Во-вторых, существует довольно внушительный массив исследований психиатра Йэна Стивенсона, документирующих целый ряд случаев, когда дети — сами по себе и без всякого содействия чего-либо типа гипноза — похоже, вспоминают подробности своих прошлых жизней. Основная часть исследований Стивенсона вошла в его двухтомную работу *Cases of the Reincarnation Type*<sup>74</sup>. Между зафиксированными в ней случаями обнаруживается сильнейшее сходство. Вот один из довольно впечатляющих и притом типичных примеров.

*Случай Сэмюэля Хеландера.* Сэмюэль Хеландер родился в Хельсинки, Финляндия, 15 апреля 1976 года. В двухлетнем возрасте он начал делать утверждения и признания, наводившие на мысль, что он вспоминает подробности из жизни Пертти Хайкио, младшего брата своей матери...

Сэмюэлю было только полтора года, когда на вопрос об его имени он ответил, что его зовут Целти. (В то время и позднее он еще не выговаривал звук «р» в слове «Пертти».) Попытки убедить Сэмюэля в том, что его зовут Сэмюэль, как правило, успеха не имели: он упорно твердил, что его имя Целти (впоследствии — Пертти)...

Взглянув на фотографию Пертти, Сэмюэль сказал, что помнит, как того укусила собака. Случилось это, когда Пертти было три года, но самого Сэмюэля собака никогда не кусала, и ему никогда не рассказывали о том, как она укусила Пертти. К тому же изображение на фото никак не подсказывало мысль об укусе.

<sup>74</sup> Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1975.

В другой раз Сэмюэль увидел фото Пертти – ребенка в ходунках. Он сказал, что это фотография его самого и что он когда-то лежал в больнице с ногой в гипсе. На фотографии был изображен Пертти в ходунках... но из нее никак нельзя было понять, что его ноги были в гипсе – что действительно имело место незадолго до того, как был сделан этот снимок. Пертти сломал обе ноги в четырехлетнем возрасте, Сэмюэль же сделал это замечание, когда ему шел четвертый год.

Увидев фото Пентти Хайкио, отца Пертти, Сэмюэль сказал: «это мой отец»... Он также узнал несколько вещей, принадлежавших Пертти: гитару, вельветовую куртку и старые часы... А когда Сэмюэля привели на кладбище, где был похоронен Пертти, он взглянул на его могилу и произнес: «Это моя могила»<sup>75</sup>.

Считается, что эти примеры, как и случаи гипнотической регрессии, подтверждают доктрину реинкарнации, поскольку именно реинкарнация является наиболее убедительным из имеющихся объяснений описанных феноменов.

Но так ли это? К сожалению для тех, кому хотелось бы в реинкарнацию поверить, правильным ответом здесь будет, похоже, отрицательный. Проблема случаев Стивенсона, как и случаев гипнотической регрессии, заключается в том, что для данных феноменов обычно находятся правдоподобные естественные объяснения, и даже там, где они пока не найдены, обилие естественных объяснений для других случаев делает в высшей степени вероятным предположение, что, будь нам доступна более широкая информация, мы бы отыскали естественные объяснения и для остальных случаев. Так, например, во многих случаях гипнотической регрессии мы имеем убедительные свидетельства того, что так называемые «воспоминания» отнюдь не являются настоящими воспоминаниями, но скорее выдуманными историями, либо воспоминаниями, которые включают в себя сведения или же основываются на сведениях, заимствованных из уже забытых

<sup>75</sup> Stevenson, *Children Who Remember Previous Lives* (Jefferson, NC: McFarland, 2001), 73–75.

источников. А значит, нет нужды апеллировать к реинкарнации, чтобы объяснить удивительное количество конкретных деталей в этих воспоминаниях, а то обстоятельство, что субъект, по его утверждениям, ранее ничего не знал о временах и местах, фигурирующих в его воспоминаниях, легко объяснить, предположив, что он страдает *криптомнезией* (явление, состоящее в том, что мозг порождает на основе забытых источников мнимые воспоминания, а затем выдает их за подлинные). В самом деле, одним из доказательств того, что криптомнезия служит убедительным объяснением по крайней мере некоторых из этих случаев, является тот факт, что в ряде подобных случаев нам действительно удалось установить забытые источники. А это, в свою очередь, делает чрезвычайно убедительным предположение, что именно криптомнезией в конечном счете объясняются и те случаи – вроде истории Брайди Мерфи, где мы пока не можем идентифицировать забытые источники.

К тому же независимое исследование работы Йэна Стивенсона обнаружило методологические погрешности в огромном большинстве описанных им случаев<sup>76</sup>. Не исключено, конечно, что эти случаи являются истинными несмотря на методологические ошибки. Но ведь проблема как раз в том и состоит, что, если принять в расчет подобные ошибки, то у нас нет веских оснований считать эти случаи истинными. В утверждение, что гипотеза реинкарнации служит наилучшим объяснением подобных феноменов, можно поверить лишь при условии, что у нас есть причины думать, что за погрешностями исследовательской техники может все-таки скрываться правильное объяснение. Однако наличие стольких методологических изъянов в работе Стивенсона дает нам чрезвычайно веские основания полагать, что правильное объяснение нам неизвестно. Более того, тот факт, что подобные ошибки присутствуют в огромном большинстве

<sup>76</sup> Обстоятельный анализ этих проблем завел бы нас слишком далеко; см., однако, работы Пола Эдвардса, указанные в списке рекомендуемой литературы.

описанных им случаев, не позволяет нам принимать сколько-нибудь всерьез гипотезу реинкарнации даже для тех немногих случаев, где эти ошибки не являются совершенно очевидными. Вероятно, то, что объясняет прочие случаи, служит объяснением и для этих.

В общем, как нам представляется, ни гипнотическая регрессия, ни разного рода спонтанные воспоминания не способны послужить реальным подтверждением доктрины реинкарнации. Для ее сторонников это, конечно, станет плохой новостью, но, с другой стороны, это ни в коей мере не доказывает ложность доктрины. Тем не менее данная доктрина сталкивается, похоже, с серьезными проблемами. К их анализу мы теперь и обратимся.

Два самых древних и самых основательных возражения против веры в реинкарнацию выдвинул христианский философ III века Тертулиан. Первое — это так называемая проблема населения. Доктрина реинкарнации, согласно традиционной формулировке данного возражения, противоречит факту роста населения. Но чтобы защитить тезис о подобном противоречии, необходима ссылка на ряд других воззрений, которые обычно (хотя и не всегда) сопутствуют вере в реинкарнацию. Рассмотрим, например, представление:

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ душ. Каждое человеческое рождение есть повторное рождение души, которая уже когда-то жила на нашей планете в виде человеческого существа.

Если ПД соответствует действительности или если его можно считать неотъемлемым элементом доктрины реинкарнации, то указанное противоречие становится очевидным. Если первоначальное число человеческих существ равно  $n$ , а ПД верно, то в любой данный момент количество человеческих существ не может превышать  $n$  — для большего населения попросту не хватит душ.

Трудность для оппонента заключается, однако, в том, что у нас нет веских оснований считать ПД неотъемлемой частью доктрины реинкарнации. Это не значит, что данное возражение в обычной его формулировке никуда не годится. Ведь даже если ПД (или что-то подобное) и не является неотъемлемой частью доктрины реинкарнации, оно все же могло бы быть неотъемлемой частью какого-то широко распространенного представления, включающего в себя веру в реинкарнацию. А если так, то проблема населения станет серьезным аргументом против него. Но если мы ищем универсальное убедительное возражение против веры в реинкарнацию, то проблему населения в традиционной ее формулировке таковым считать нельзя. Не исключено, что данный аргумент можно переформулировать таким образом, чтобы расширить сферу его действия, но даже если это и так, трудно понять, как именно можно было бы это сделать.

Второе возражение кажется более серьезным. Коротко говоря, проблема состоит в следующем: все новорожденные человеческие существа имеют, по-видимому (в отличие от Винни-Пуха) очень юные — по сути совершенно новые — младенческие умы, или души, но ведь если доктрина реинкарнации истинна, то нам следовало бы ожидать чего-то совершенно другого. Если душа каждого ребенка действительно является душой, которая уже жила однажды или много раз в других телах, то почему же младенцы не похожи на взрослых? В самом деле, мы были бы вправе предположить, что родители будут, как правило, производить на свет детей, имеющих значительную долю общего с ними сознания и жизненного опыта. Более того, хотя феномен воспоминаний о прошлых жизнях и нельзя считать совершенно уникальным или исключительно редким, он все же имеет место далеко не так часто, как мы вправе были бы ожидать, исходя из предположения об истинности доктрины реинкарнации. Почему же большему числу людей не вспомнить о своей проплой жизни — коль скоро, как утверждают верующие в реинкарнацию, буквально *все* люди уже успели прожить не одну жизнь в прошлом. Замечательно, что

данное возражение не удостоилось даже малой доли того внимания, на которое мы могли бы рассчитывать со стороны приверженцев учения о реинкарнации. (В своем анализе указанного возражения Пол Эдвардс называет «прямо-таки скандальным то обстоятельство, что ни один теоретик реинкарнации так ни разу и не попытался ответить на этот аргумент»<sup>77</sup>.)

В заключение нашего анализа стоит отметить, что некоторые представления о человеческой природе способны лишь обострить описанные выше проблемы, тогда как другие окажутся и вовсе не совместимыми с доктриной реинкарнации. Воззрения тех материалистов, которые утверждают, что мы тождественны нашему телу (или какой-то его части, вроде мозга), очевидным образом попадают в последнюю категорию. Те же версии материализма, согласно которым наш дух подобен программному обеспечению мозга, похоже, усугубляют трудности, выявленные во втором возражении. Ведь если дух подобен программному обеспечению, то очень трудно понять, в каком именно смысле «ментальная программа» младенца могла бы представлять собой «реинкарнацию» ментальной программы только что умершего взрослого человека. А значит, всякий аргумент в пользу любого из этих двух материалистических воззрений следует считать доводом и против доктрины реинкарнации.

#### 9.4.3. Воскресение

В этом, последнем, разделе мы обратимся к проблеме воскресения. Как указывалось выше, различие между реинкарнацией и воскресением сводится к различию между приобретением нового тела, нумерически отличного от всех тел, которые человек имел прежде, и возвращением к жизни в том самом теле (или в качестве того самого тела), которое человек имел (или которым был) прежде.

<sup>77</sup> *Reincarnation: A Critical Examination* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2002), p. 223.

Вера в воскресение есть центральный элемент христианской традиции, а надежда христиан на воскресение прямо и неразрывно связана с воскресением Иисуса из Назарета. А потому неудивительно, что одним из способов защиты веры в воскресение является выдвижение исторических аргументов в пользу достоверности Нового Завета (который повествует не только о воскресении Иисуса, но также о ряде других чудес воскрешения, совершенных Иисусом и Его учениками), равно как и истинности утверждения о том, что Иисус действительно восстал из мертвых. Самые сильные версии последнего аргумента обычно принимают форму вывода на основе наиболее убедительного объяснения. Вначале христиане приводят целый ряд по большей части неоспоримых исторических фактов, а именно: Иисус был распят на кресте и умер; по Его смерти ученики отчаялись и потеряли надежду; вскоре после того, как они пришли в отчаяние и утратили всякую надежду, им довелось испытать то, что они сочли опытом общения с воскресшим Иисусом; этот опыт их внутренне преобразил настолько, что они стали смело возвещать учение Иисуса и Его воскресение; воскресение Иисуса они проповедовали в том самом городе (Иерусалиме), где Иисус был распят; под влиянием веры в то, что Иисус восстал из мертвых в воскресенье, ученики — в большинстве благочестивые иудеи, привыкшие поклоняться Богу в субботу, — сделали обычным днем богослужения воскресенье; гроб, в который положили Иисуса, вскоре после Его смерти был найден пустым (утверждение более спорное) и так далее. Затем христиане заключают, что наилучшим объяснением этих фактов является телесное воскресение Иисуса в самом буквальном смысле этих слов.

Исторические аргументы подобного рода призваны дать нам положительные основания для веры в возможность и реальность воскресения. Философские же аргументы, касающиеся воскресения, не столько стремятся доказать, что воскресение действительно происходит, сколько ставят в центр внимания проблему возможности или невозможности воскресения. Далее

мы проанализируем ряд самых сильных философских аргументов в пользу тезиса о невозможности воскресения.

Если воскресение имеет место, то оно может происходить одним из трех способов: через воссоединение в новое тело, по крайней мере некоторых частей первоначального тела, или через объединение исключительно новых частей в теле, каким-то образом являющееся тем самым телом, что и первоначальное, или же через «оживление» того самого трупа, в который превратилось первоначальное тело. Рассмотрим эти варианты по очереди.

На первый взгляд, воскресение предполагает «повторную сборку» частей ископинного тела. Но скольких его частей? Для начала зададимся вопросом: какие проблемы могут возникнуть, если воскресение требует воссоединения *всех* частей? Подобный взгляд сталкивается с возражением, которое весьма убедительно сформулировал еще Вольтер:

Солдат-бретонец отправляется в Канаду, где по довольно обычной случайности оказывается без пищи; он вынужден отведать ирокеза, которого убил накануне. Этот ирокез в течение двух-трех месяцев питался иезуитами, и значительная часть его тела стала иезуитской. Итак, тело этого солдата состоит из ирокеза, из иезуитов и всего того, что он ел до тех пор. Каким образом каждый из них вернет себе именно то, что ему принадлежит? Да и что принадлежит собственно ему? (Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*)

Это так называемая проблема каннибализма. Заметьте: она не зависит от предположения, что каннибализм *действительно* существует. Скорее, данное возражение следует понимать так: случаи каннибализма, подобные вышеописанным, *могли* иметь место, а если они имели место, то Бог уже не способен воскресить каждого из героев нашей истории, поскольку для них не хватит частей. (Если иезуит получит все иезуитские части, то каких-то частей недостанет для ирокеза и бретонца – если до-

пустить, согласно данному сюжету, что определенные части иезуита уже стали частями ирокеза и бретонца соответственно). Но ведь нелепо думать, что у Бога могут быть связаны руки подобным образом. А значит, доктрина о том, что люди продолжают существовать после смерти через воскрешение их Богом, не может быть истинной.

Пока еще данный аргумент ни в малейшей степени не доказал невозможность воскресения. Все, что он доказывает, сводится, пожалуй, к следующему: при попытке кого-либо воскресить у Бога может возникнуть ряд проблем практического свойства. Господу, к примеру, надо будет разобраться, кому какая часть принадлежит. По крайней мере, Ему придется решать подобные проблемы, если воскресение предполагает, как это допускается в нашей истории, *повторную сборку* первоначального тела. И, надо думать, это не единственная практическая проблема, с которой нужно будет иметь дело в таком случае. Богу, например, придется также решить, *какие именно* части вашего тела надлежит воссоединить для вашего воскресения — те, которые были у вас в момент смерти, или при появлении на свет, или в день вашего восемнадцатилетия, или в какой-то другой период вашей жизни? Соответственно, Богу надо будет определиться и с тем, в каком возрасте вас воскреплять. А если вы родились с серьезными физическими недостатками или приобрели их впоследствии, либо, скажем, в течение своей жизни потеряли какие-то члены или иные телесные органы, то Ему нужно будет решить, следует ли воспроизводить эти недостатки при повторной сборке или же их стоит исправить. Все это, конечно, вопросы непростые. Однако верующие в воскресение питают законный оптимизм на предмет того, что всеведущий и всемогущий Бог в конце концов сумеет со всем этим разобраться.

Не исключено, впрочем, что данная теория представляет воскресение более трудным предприятием, нежели оно есть на самом деле. Возможно, иначе говоря, что воскресение требует воссоединения не всех, а лишь *некоторых* частей. Хотя такая по-

зиция, пожалуй, сглаживает трудности, связанные с проблемой каннибализма, она порождает новую проблему: сколько исконных частей должно быть использовано при повторной сборке? Если Бог способен воскресить вас, вновь собрав все части до единой, то, вероятно, Он мог бы добиться того же результата, воссоединив все части, кроме одного малюсенького атома. Стало быть, здесь требуются *не все* части. Но тогда сколько именно? Или какая их доля? Половина? Две трети? Любой ответ кажется произвольным.

Поскольку ни один из вариантов повторной сборки не свободен от затруднений, нам, пожалуй, следует отбросить подобные взгляды. А что если воскресение происходит не через воссоединение прежних частей, но через использование совершенно новых? Чтобы увидеть порождаемую данным воззрением проблему, стоит сделать небольшое отступление и рассмотреть один пример из современной научной фантастики. В фильме и телесериале «Звездный путь» фигурирует аппарат под названием «комната перемещений», работающий следующим образом. Вы входите в этот аппарат на вашем космическом корабле, ваше тело подвергается полной разборке, а затем вновь собирается в том месте, куда доставил вас аппарат-транспортер. Согласно одной из теорий функционирования транспортера, вся исконная материя вашего тела остается на космическом корабле, а при повторной сборке используется новая, туземная, материя из тех краев, куда вы были транспортированы. Если бы нечто подобное было возможным, то и для Бога было бы в принципе возможным вновь собрать ваше тело исключительно из новых частей.

Проблема, однако, в том, что есть веские основания считать комнату перемещений *невозможной*. А чтобы понять, почему, рассмотрим следующий сценарий. Спок входит в комнату перемещений. Его разбирают на части. На поверхности одной из планет его вновь собирают... трижды. Иначе говоря, транспортер берет местную материю и воссоздает из нее не одну «версию» Спока, но целых три. Теперь перед нами ситуация, очень

похожая на сюжет с пересадкой мозга, описанный в разделе 3. Мы можем сказать, что только одна из получившихся в результате личностей является Споком, но этот тезис кажется произвольным. У нас просто нет оснований думать, что одна из них была бы Споком, если бы две другие им не были. Мы могли бы попытаться заявить, что все три новых субъекта – Споки, но это уже чепуха. А значит, приходится признать, что ни один из них не был бы Споком. Но если ни один из них не был бы Споком в данном случае, то мы должны утверждать, что и в случае воспроизведения транспортером одной-единственной «версии» Спока получившаяся в результате особа также не есть Спок. Ибо то, пройдет ли Спок через комнату перемещений и прибудет ли он на данную планету, не может зависеть от того, будут или нет изготовлены копии Спока. Опишем ситуацию по-другому: назовем новых субъектов из нашего сценария Споком 1, Споком 2 и Споком 3. Суть в том, что если, скажем, Спок 1 не является Споком, то этот факт не зависит от существования Спока 2 или Спока 3. Если Спок 1 – не Спок, то он не был бы Споком и при отсутствии двух других. То же верно и в отношении Спока 2 и Спока 3.

Таким образом, утверждение, что при повторной сборке вашего тела Бог должен использовать все его первоначальные части – какими бы они ни были – сталкивается с возражением от каннибализма; утверждение, что Он должен использовать не все, но некоторые части, толкает к совершенно произвольному определению необходимой в данном случае доли исконных частей; наконец, утверждение, что Он способен восстановить вас, используя исключительно новые части, несостоит, поскольку оставляет возможность для появления копий (как в сценарии с комнатой перемещений).

Заметьте также: ссылки на какую-либо разновидность дуализма или на какой-нибудь вариант психологической непрерывности как на критерий тождества личности во времени делу здесь не помогут. Ведь воскресение происходит лишь в том случае, если

в посмертном своем существовании вы имеете нумерически тоже самое тело, которое было у вас в момент смерти. — независимо от того, являетесь ли вы в основе своего естества нематериальной душой, или сложным сочетанием души и тела, или же существом, чья тождественность самому себе определяется скорее преемственностью психологических состояний, а не какой-либо материальной непрерывностью.

С этими трудностями связаны конкретные, частные интерпретации воскресения; но, похоже, любая его трактовка, подразумевающая восстановление или воссоздание, сталкивается с более общей проблемой объяснения того, каким образом нечто, однажды повергшееся разрушению, может быть возвращено к бытию. Петер Ван Инваген разъясняет суть этой общей проблемы так:

Представим, что некий монастырь утверждает, что он владеет манускриптом, написанным собственной рукой св. Августина. Представим далее, что монахи этого монастыря заявляют, что данную рукопись сожгли ариане в 457 году. Мне сразу же захочется спросить, каким образом эта рукопись, рукопись, к которой я могу сейчас прикоснуться, может быть той самой рукописью, которую сожгли в 457 году. Представим, что на мой вопрос отвечают так: в 458 году Господь посредством чуда восстановил Августинову рукопись. На это я отвечу: действие, описанное в вашем ответе, кажется совершенно невозможным даже как деяние всемогущего существа. Бог, конечно, мог бы сотворить точную копию оригинальной рукописи, но она не была бы *той* рукописью; первый момент ее существования пришелся бы на период после смерти Августина, она бы никогда не несла на себе следов его руки, она не являлась бы частью мира, каким он был при его жизни, и так далее<sup>78</sup>.

Кроме того, продолжает ван Инваген, трудно понять, каким образом разложившееся тело можно возвратить к жизни через

<sup>78</sup> «The Possibility of Resurrection,» International Journal for Philosophy of Religion 9 (1978), p.116–117.

воссоединение или воссоздание — даже действием божественной силы. А значит, ввиду изложенного выше воскресение представляется невозможным.

В итоге ван Инваген высказывает мысль, что воскресение возможно только как нечто вроде *оживления* не-разложившегося (или не слишком разложившегося) трупа; а значит, если Бог хочет гарантировать себе возможность воскресения любого человека, которого Ему угодно будет воскресить, то Он должен, как минимум, сделать так, чтобы ни один из них не подвергся разложению. Согласно ван Инвагену, верующим в воскресение следует всерьез принимать гипотезу о том, что после смерти человека Бог похищает его тело, незаметно заменив его симулякром, который затем и подвергается разложению. Всемогущий Бог, конечно, *в силах* это сделать, и если ничего больше для возможности воскресения не требуется, то всемогущий Бог, возжелавший воскресить некоторые из своих творений, несомненно, это *сделает*.

Было бы, конечно, странно, если бы воскресение происходило именно так. Впрочем, как это не раз подчеркивалось в связи с другими философскими взглядами, странность еще не есть ложность. И все же если большинство человеческих тел после смерти не разлагается и если где-то (только вот где?) существует гигантский космический мавзолей, в котором покоятся трупы тех, кто ждет воскресения, то наша вселенная должна быть совсем не такой, какой мы привыкли ее себе представлять. Вдобавок, данным взорвием, похоже, допускается возможность того, что Бог так и не сумеет добиться желаемого в полной мере. Фред садится на ядерную боеголовку и взрывает ее. Надо полагать, смерть Фреда совпадет во времени со стремительным рассеянием частей его тела, и стало быть, вовсе не окажется трупа, который Бог мог бы похитить. Что же делать Богу? Похитить еще живого Фреда и умертвить его каким-то иным способом? Или, скрепя сердце, попросту смириться с тем, что для Фреда уже не будет места во всеобщем воскресении? Ни одна из этих

альтернатив не радует, но если ван Инваген прав, то других вариантов выбора, похоже, не остается.

Есть ли выход из этого затруднения? Возможно. Главная «проблема» рассмотренного нами выше представления о воссоздании сводится к следующему: «Благодаря чему вновь сотворенное тело могло бы впоследствии быть действительно тождественным какому-то более раннему телу, уже прекратившему существовать?» Как мы убедились, какой бы признак мы ни выбрали, похоже на то, что копия также могла бы обладать этим свойством, а значит, мы имели бы два тела с равными правами на звание тела исконного, что невозможно.

Нашу проблему — что именно делает тождественными исконное тело и тело впоследствии воскрешенное? — можно сформулировать в виде более банального вопроса: «Что делает *ваше* нынешнее тело тождественным тому телу, которое было у вас в пятилетнем возрасте?». Ведь большинство, если не абсолютно все части вашего тела отличны от частей тела пятилетнего: оно имеет теперь иные размеры и обладает множеством других, прежде не существовавших свойств. Как и в случае с воскресением, дать какой-либо убедительный ответ на этот вопрос не легко. Ибо каким бы образом ваше тело ни было связано теперь с телом пятилетним — через отношения сходства, пространственно-временные отношения, причинные отношения и так далее — ваше тело могло бы с таким же успехом находиться в точно таких же отношениях и совершенно другим пятилетним телом. Ну, может, если принять в расчет законы природы, не буквально *с таким же успехом*, но суть в том, что ваше тело может иметь с другим телом точно такие же связи, какие имеет оно с самим собой — *за одним-единственным исключением*: к самому себе ваше тело находится в отношении нумерического тождества, а к чему-либо другому *данное* отношение для него невозможно. Но, разумеется, мы не вправе утверждать, что тождественность вашего нынешнего тела с вашим телом в пятилетнем возрасте обусловлена тем, что между «двумя» телами существует отноше-

ние тождества – это было бы логическим кругом. В свете сказанного нам представляется, что на вопросы вроде «Что делает это тело тождественным тому телу?» следует отвечать так: «Ничто не делает: они просто являются тождественными». Но если мы примем это как ответ, то и основная проблема, связанная с концепцией воссоздания, исчезнет.

### 9.5. Заключение

В настоящей главе мы рассмотрели целый ряд концепций бессмертия, а также несколько аргументов в пользу и против веры в различные виды бессмертия. Мы не пришли к окончательному ответу на вопрос, какая именно из трактовок бессмертия является *единственно* верной, как не пришли мы к каким-либо определенным выводам и в вопросе о реальности жизни после смерти. Однако мы убедились, что желающим доказать невозможность посмертного бытия скучать не придется: целый ряд концепций бессмертия выглядит вполне убедительно, тогда как многие возражения против веры в разные виды бессмертия можно с легкостью парировать.

### **Рекомендуемая литература**

- Bynum Caroline Walker, *The Resurrection of the Body* (New York: Columbia University Press, 1995)
- Churchland Paul, *Matter and Consciousness*, revised edition (Cambridge, MA: MIT Press, 1988)
- Cooper John, *Body, Soul and Life Everlasting* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989)
- Corcoran Kevin (ed.), *Soul, Body and Survival* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001)
- Edwards Paul (ed.), *Immortality* (New York, NY: MacMillan, 1992)
- Trenton Merricks, «The Resurrection of the Body and the Life Everlasting,» in Michael Murray, ed., *Reason for Hope Within* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999)
- Perry John, *Dialogues on Personal Identity and Immortality* (Indianapolis, IN: Hackett, 1978)
- Shoemaker Sydney and Richard Swinburne, *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984)
- Swinburne Richard, *The Evolution of the Soul*, revised edition (Oxford: Clarendon Press, 1997)



# БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

## Издательская программа ББИ

( – вышли в свет,  – готовятся к печати)

### Периодические издания

- СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

### Серия «Современная библеистика»

- СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА.

Том I: ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла.  
Том II: МИР НОВОГО ЗАВЕТА. Под ред. Р. Мартина, С. Портера, Д. Рэйда, Дж. Хавторна, К. Эванса.

- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. В 2 томах. Рэймонд Браун.

- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Под ред. Эриха Ценгера. (*Bibliotheca Biblica*)

- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. Уолтер Брюгеман.

- НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. Теодор Стилианопулос (*Bibliotheca Biblica*).

- ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. Н. Т. Райт.

- ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. Н. Т. Райт.

- ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.

Был ли Павел из Тарса основателем христианства? Н. Т. Райт.

- ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е изд., испр. и доп. Джеймс Д. Данн.

- НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. Что упустил поиск исторического Иисуса. Джеймс Д. Данн. (*Bibliotheca Biblica*)

- ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. Брюс М. Мецгер.

- КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. 5-е изд. Брюс М. Мецгер.

- РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. Брюс М. Мецгер.

- НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. 2-е изд. Брюс М. Мецгер.

- ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. Крейг Бломберг.

- ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. Ричард Хейз.

- ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. Эмануэл Тоб.

- ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Джейкоп Вайнгрин.*
- ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*
- ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII.  
*Ирина Левинская.*
- БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*
- ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. *Николай Мерперт.*
- ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*
- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Юрген Ролоф* (*Bibliotheca Biblica*).
- БИБЛИЯ В ЦЕРКВИ. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе.  
*Джеймс Д. Данн и другие* (*Bibliotheca Biblica*).
- ПАВЕЛ. БИОГРАФИЯ. *Эдуард Лозе* (*Bibliotheca Biblica*).

### *Серия «Современное богословие»*

- ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.
- ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том II. §§ 45, 50, 57, 59.
- МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ТОЛКОВАНИЕ ПОСЛАНИЙ К РИМЛЯНАМ И ФИЛИППИЙЦАМ.  
*Карл Барт.*
- МОЛИТВА. *Карл Барт.*
- БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте.  
*Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг.*
- О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роузэн Уильямс.*
- ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист* (Уэр).
- ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е изд. *Хью Уайбру.*
- ВОГЛАЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*
- ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. *Оливье Клеман.*
- ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. *Архиепископ Михаил* (Мудьюгин).
- СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*
- СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ. Попытки определения в диспуте современности. *Йозеф* (Бенедикт XVI) *Ратцингер.*
- ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.  
*Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф* (Бенедикт XVI) *Ратцингер, Хайнц Шюрман.*
- ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени.  
*Йозеф* (Бенедикт XVI) *Ратцингер.*
- ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии.  
*Юрген Хабермас, Йозеф* (Бенедикт XVI) *Ратцингер.*
- ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. *Ганс Урс фон Бальтазар.*

- ВЕРЮ.** Кто такой христианин. *Ганс Урс фон Бальтазар.*
- ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ.** Введение в христианское богословие. *Карл Ранер.*
- ЧЕЛОВЕК ИГРАЮЩИЙ.** *Карл Ранер.*
- БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС.** Богословские перспективы современной культуры.  
*Антон Хаутепен.*
- ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ?** Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ.** *Томас Рауш.*
- СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.** Хрестоматия.  
*Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*
- ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО.** *Ричард Суинберн.*
- ТАЙНА ТАИНСТВ.** *Пол Хаффнер.*
- КОНТУРЫ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ.**  
Введение в его источники, принципы и историю. *Эйден Николс.*
- ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ.** Два взгляда на миссию Христа. *Джеффри Уэйнрайт.*
- КРАСОТА БЕСКОНЕЧНОГО.** Эстетика христианской истины. *Дэвид Харт.*
- ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВОСТЬ.** *Иоанн Зизиулас.*
- ЖИЗНЬ В ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА.** *Джеймс Алисон.*
- ПОСТИЖЕНИЕ ИИСУСА.** *Джеймс Алисон.*

#### *Серия «Богословие и наука»*

- БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В ЭВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ.** *Герд Тайсен.*
- НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЦЕЙ.** Естествознание и религия. *Ганс Кюнг.*
- НАУКА И РЕЛИГИЯ.** Историческая перспектива. *Джон Хедли Брук.*
- О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ.** Богословие, космология и этика.  
*Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ.** Модели бытия и становления в богословии и науке.  
*Артур Пикок.*
- ЛОГОС И КОСМОС.** Богословие, наука и православное предание.  
*Алексей Нестерук.*
- ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА.**  
*2-е изд. Владемета Еротич.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ.** Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА.** *Джон Полкинхорн.*
- РЕЛИГИЯ И НАУКА.** История и современность. *Иен Барбур.*
- ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ.** *Иен Барбур.*
- БИОЭТИКА.** Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- СМЫСЛ ЗЕМЛИ.** *Оливье Клеман.*
- РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ.** *Станислав Вшолек.*
- ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ.** О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ЕСТЬ ЛИ БОГ?** *Ричард Суинберн.*
- НАУКА И МУДРОСТЬ.** К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ.** Антропологическая перспектива.  
*Под. ред. Владимира Поруса*
- ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ.** *Под ред. Григория Гутнера.*

- НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ. Космология, творение, эсхатология. Под ред. Андрея Гриба.
- НАУЧНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ. Историческая динамика и универсальные основания. Под ред. Владимира Поруса.
- ПРОЕКТ ВСЕЛЕННОЙ. Пол Дэвис.
- БУДУЩЕЕ ВСЕЛЕННОЙ. Под ред. Дж. Эллиса.
- ЭВОЛЮЦИЯ: ТАЙНЫЙ ДРУГ ВЕРЫ? Артур Пикок.
- БОГ ПОСЛЕ ДАРВИНА. Джон Ф. Хот.
- РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОГЕ В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ. Джордж Пэттисон.

### Серия «Диалог»

- ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. В 2 томах. Кейс Вайтман.
- ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. 2-е изд. Умберто Эко и кардинал Мартини.
- В ПОИСКАХ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА. К 40-летию принятия декларации *Unitatis redintegratio*. Иоанн Павел II и др.
- МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ. Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ВЕРА – ИСТИНА – ТОЛЕРАНТНОСТЬ. Христианство и мировые религии. Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е изд. Сост. Алексей Юдин.
- ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов. Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.
- БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. Сост. Кристин Шайо.
- ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 гг. Ристо Сааринен.
- УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ. 2-е изд. Сост. Алексей Бодров.
- ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. Под ред. архиепископа Жозефа Доре.
- ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. Сост. Алексей Журавский.
- ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО: НА ПУТИ К ДИАЛОГУ. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate*. Под ред. Алексея Журавского
- ИСЛАМ И ЗАПАД. Бернард Луис.
- ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история. Роллин Армур.
- ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е изд. Сост. Хелен Фрай.
- ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. Под ред. Леона Кленцукого и Джеки Файгодера.
- ДЗЭН И БИБЛИЯ. Какичи Кадоваки.
- СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. 2-е изд. Сост. Джекоб Ньюзнер.
- ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. Глеб Ястребов.
- ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении. Ульрих Ауц и Аксель Михаэльс.

- ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных.  
*Под ред. Вальтера Каспера.*
- ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ.  
Два века противостояния и диалога. *Анджело Тамборра.*
- ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. Призыв к единству сегодня. *Вальтер Каспер.*
- РУКОВОДСТВО ПО ДУХОВНОМУ ЭКУМЕНИЗМУ. *Вальтер Каспер.*
- ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума  
в Крестовоздвиженском монастыре, Шевегонь. Бельгия.
- СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ.  
Руководство по экуменической герменевтике.

### *Серия «История Церкви»*

- РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ. Вторая половина XX века.  
*Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие.  
*Дмитрий Постеловский.*
- ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР.  
Учебное пособие. *Дмитрий Постеловский.*
- РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО  
1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы. *Сост. О. Ю. Васильева.*
- ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. В 5 томах.  
Том I. Навстречу новой эре в истории католичества.  
Том II. Формирование соборного сознания.  
Том III. Сформировавшийся собор.  
Том IV. Соборная церковь.  
Том V. Собор — поворотный момент в истории Церкви.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик. 2-е изд. *Рудольф Брендле.*
- ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА. В поисках здимого проявления единства.  
*Эрнст Суттнер.*
- РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ. Введение в сравнительное церковное право. *Франческо Марджотта Брольо, Чезаре Мирабелли, Франческо Ониди.*
- ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ. *Александр Занемонец.*

### *Серия «Религиозные мыслители»*

- ПЕРЕВЕРНУТОЕ ВРЕМЯ: Г. К. Честертон и научная фантастика.  
*Стивен Р. А. Кларк.*
- ТАЙНОЕ ПЛАМЯ. Духовные взгляды Толкина. *Стрэтфорд Колдекот.*
- ФИЛЬМЫ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО И РУССКАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.  
*Симонетта Сальвестрони.*
- ГОЛОС ЧЕРЕПАХИ. *Наталья Трауберг.*
- НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. *Серен Керкегор.*
- ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека.  
*Ойген Розеншток-Хюсси.*

- РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единства человечества. Под ред. Владимира Поруса.
- РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Под ред. Владимира Поруса.
- НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЕДИНСТВУ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. Под ред. Владимира Поруса.
- Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА. Под ред. Владимира Поруса.
- ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ С. А. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ. Под ред. Владимира Поруса.
- СОФИОЛОГИЯ. Под ред. Владимира Поруса.

#### *Серия «Богословские исследования»*

- УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ. Евгений Зайцев.
- УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ. Дональд Ферберн.

#### *Серия «Современная апологетика»*

- ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. Генри Нувен.
- ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни. Питер Крифт.
- ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире. Генри Нувен.
- ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни. Генри Нувен.

#### *Серия «Услышать Человека»*

- ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. 2-е изд. Майкл Хендerson.
- УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития. Филипп Лобстейн.
- ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ. 4-е изд. Сост. Аннет Кембелл.
- НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. Элен Гизан-Деметриадес.
- ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ. История жизни одного финна. Пол Гундерсен.
- ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европеец, не такой как все. Пол Гундерсен.
- УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. Поль Турнье.

#### *Серия «Читая Библию»*

##### *Популярный комментарий*

- МАТФЕЙ. ЕВАНГЕЛИЕ. Н. Т. Райт.
- МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. Н. Т. Райт.
- ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. Н. Т. Райт.
- ИОАНН. ЕВАНГЕЛИЕ. Н. Т. Райт.
- ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Н. Т. Райт.
- ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. Н. Т. Райт.

- ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ. Н. Т. Райт.
  - ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ. Н. Т. Райт.
  - ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ ИЗ ТЮРЬМЫ.  
К Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону. Н. Т. Райт.
  - ПАВЕЛ. ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ.  
I и II ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ И ПОСЛАНИЕ К ТИТУ. Н. Т. Райт.
  - ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ. Н. Т. Райт.
- 
- НАЧАЛА. Отыт прочтения четвертого Евангелия. Иван Свиридов.
  - ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи. Рэймонд Браун.
  - БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь.  
Рэймонд Браун.
  - БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон. Лесли Дж. Хопп.
  - БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества. Стивен Дойл.
  - БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ АЛКОЙ. Шаг за шагом к Слову Божьему.  
Барбара Э. Рейд.
  - БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости.  
Джим Уиллис, Тэмми Банди.
  - БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ.  
Веряя в то, что все будет хорошо. Кэрол Люберинг.
  - БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой. Энтони Падовано.
  - БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью. Роберт Морно.
  - ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Открой свою историю  
в Ветхом Завете. Макрина Скотт.
  - ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия. Артур Занони.
  - ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа. Альфред Макбрайд.
  - ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОГНОВЕДИ. 2-е изд. Генри Драммонд.

#### *Книги вне серии*

- УТРО С БОГОМ. Духовное обновление день за днем. Джек Уинслоу.
- ИСТИНА ПРОТЕСТА. Дух евангелическо-лютеранской теологии.  
Антон Тихомиров.
- ПРОРОК. Халиль Джибран.
- КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.
- РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.  
Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский Каллист (Уэр).
- МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные традиции в искусстве доантинной Европы. Э. Л. Лаевская.
- ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса. Катрин Спинк.
- БОГОРОДИЦА – ДУХОВНЫЙ МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ.  
2-е изд. Питер Андерсон.

# МАЙКЛ МЮРРЕЙ ВВЕДЕНИЕ МАЙКЛ РЕЙ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ

Книгу "Введение в философию религии" я с большим успехом использую в преподавании. Ее авторов отличают ясность и беспристрастность изложения, философская проницательность, внимание к необычайно широкому кругу проблем философии религии. Им удалось отразить концептуальную сложность и логическую строгость, характерные для современной философии религии, и при этом, благодаря четким определениям и удачным, запоминающимся аналогиям, сделать данную дисциплину доступной для студентов. Одним словом, перед нами замечательное достижение.

**Томас Уильямс**  
профессор богословия и философии  
Университета Северной Флориды (США)

Майкл Мюррей и Майкл Рей написали великолепное введение в философию религии. Представленные здесь темы, сами по себе чрезвычайно интересные, удачно выбраны и превосходно изложены. Авторам удалось органично, "без швов", создать единую ткань из разнообразия традиционного материала и дискуссий недавнего времени, всякий раз дополняя предмет собственным проницательным анализом и основательными разъяснениями. К тому же своеобразная гибкость и пластичность настоящего "Введения" делают его пригодным для использования в курсе философии религии на самых разных уровнях. В общем, получилась книга достаточно ясная и доступная, чтобы не отпугнуть новичков, и достаточно глубокая и серьезная, чтобы привлечь внимание специалистов.

**Майкл Бергманн**  
профессор богословия и философии  
Университета Пурдю (США)



**Майкл Мюррей - профессор Колледжа  
Франклина и Маршалла (США),  
вице-президент отдела философии и  
религии Фонда Джона Темплтона**

**Майкл Рей - профессор Университета Нотр  
Дам (США), директор Центра философии  
религии**

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
**ББИ**  
[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)